

Università Ca' Foscari Venezia

Dottorato di ricerca in FILOSOFIA, XXII° ciclo  
(A.A. 2006/2007 - A.A. 2008/2009)

**JACQUES MARITAIN E LA TEOLOGIA POLITICA  
DEL NOVECENTO**

SETTORE SCIENTIFICO-DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-FIL/03

Tesi di dottorato di UMBERTO LODOVICI  
Matricola: 955373

Coordinatore del dottorato  
prof. CARLO NATALI

Tutore del dottorando  
prof. VITTORIO POSSENTI



La democrazia è cristiana, poiché in essa l'uomo - non solo un uomo, bensì ogni uomo - ha il  
valore di essere sovrano, di essere sommo ...  
Nella perfetta democrazia, la stessa coscienza religiosa e teologica ha un valore tanto più forte  
quanto più è apparentemente priva di importanza politica, di fini terreni

Karl Marx, *Sulla questione ebraica*

Il carattere della compassione è di non essere costretta; essa scende come una dolce pioggia dal  
cielo ed è due volte benedetta; benedice colui che la concede e quegli su cui si spande; è la più  
gran potenza dei maggiori potenti e si addice al monarca regnante meglio della sua corona.

William Shakespeare, *Il mercante di Venezia*



## INTRODUZIONE

“Maritain’s influence on Catholic ideas of Church and politics the 1930s into the 1960s was immense.”<sup>1</sup> Se assumiamo la tesi del teologo canadese Cavanaugh, occuparsi di Maritain, significa allora comprendere un momento essenziale della storia della “teologia politica” novecentesca.<sup>2</sup>

La forte componente confessionale nel pensiero maritainiano lo rende uno “sradicato” dal contesto filosofico del secolo scorso.<sup>3</sup> La sua filosofia, anche politica, è inestricabilmente legata alla sua conversione al cattolicesimo nel 1905, anno significativo anche per le famose “leggi di separazione” in Francia che determinano il contesto politico dei decenni successivi: “Che cosa sono io? Un convertito. Un uomo che Dio ha rivoltato come un guanto. Tutte le cuciture sono al di fuori, la scorza è all’interno e non serve più a nulla.”<sup>4</sup> Charles Taylor coglie a riguardo un punto essenziale della psicologia del convertito: “Le intuizioni del convertito rompono con i limiti delle versioni dominanti dell’ordine immanente, sia in termini di teorie accettate, sia nella pratica morale e politica [...] Il convertito/a rompe con l’ordine immanente per aderire a un ordine più ampio e più comprensivo, che lo ingloba mentre lo distrugge.”<sup>5</sup> In questa rottura netta col mondo della sua giovinezza, Maritain ha sempre rivendicato la sua natura di “laico inveterato”, “franco-tiratore”, “Don Chisciotte di san Tommaso”, come lui stesso si è definito.<sup>6</sup> Per questo ha sempre rifiutato con forza ogni concezione servile del cristiano nei confronti della gerarchia e in genere di ogni potere: “Je suis du pays de Pascal et de Léon Bloy. Il faut être

---

<sup>1</sup> W. T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford, Blackwell, 1998, p. 151 (Il capitolo 4 è interamente dedicato a Maritain)

<sup>2</sup> Spiace che non ci sia alcun cenno a Maritain nella ricca ricostruzione di M. Scattola, *Teologia politica*, il Mulino, Bologna 2007

<sup>3</sup> I. Mancini, *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 11

<sup>4</sup> *Risposta a Jean Cocteau*, p. 89

<sup>5</sup> C. Taylor, *L’età secolare*, a cura di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2009, cap. 20 *Conversioni*, pp. 918; tutto il capitolo si sofferma sul tema della conversione in relazione al tema religione e politica, con utili riferimenti anche a Maritain.

<sup>6</sup> Lettera di Jacques Maritain ai Piccoli fratelli di Gesù del luglio 1970, pubblicata in *Humanitas*, n. 11, 1974, p. 818

hardi contre les abus qui ravagent l'Église. Il faut tenir tête aux hommes qui ne sont pas l'Église et voudraient user d'elle pour leurs passions."<sup>7</sup>

Leggere la sua opera come “fenomeno intraecclesiale” come intendiamo fare in questa ricerca, non significa allora ridurlo, ma anzi collocarlo nel suo spazio proprio e in questa dialettica osservarne i riflessi utili anche per una filosofia non in “stato cristiano”, per usare il suo linguaggio.<sup>8</sup>

La filosofia di Maritain è quindi inseparabile dal suo percorso biografico: viandante perenne, visse in Francia, negli Stati Uniti e in Italia. Fu accademico senza però mai appartenere propriamente all'istituzione: fu intellettuale, giornalista, conferenziere e pure ambasciatore. Il suo pensiero fu espresso in varie lingue: in francese, in inglese e in italiano. Insomma fu un uomo all'incrocio tra diverse culture, tra diverse epoche e discipline. Cercheremo dunque anche di inquadrare la sua opera nelle alterne vicende umane nelle quali il filosofo ha meditato. Questa compenetrazione tra vita e opera, significa inoltre che la sua filosofia può svelare aspetti interessanti se la si comprende anche nella sua dimensione storica, ovvero contestualizzata nei rapporti intellettuali con gli interlocutori e le vicende del suo tempo. Molti dei suoi scritti d'altra parte nascono proprio da prese di posizioni di fronte a questioni dell'ora, molto concrete e urgenti. Fu un filosofo attento ai temi civili, ma anche in prima persona impegnato nella città. Molte sue coraggiose prese di posizione, si pensi alla guerra di Spagna, gli costarono anche dolorosi attacchi e diffidenze. Questa storicizzazione non significa però la liquidazione del suo pensiero, ma conferma ancora una volta che le idee emergono in precisi campi di forza, e che la loro verità non viene negata se si mostra come esse ricevano luce e sfumature nuove a seconda delle differenti “costellazioni storiche”.<sup>9</sup> D'altra parte, una nozione dinamica e fluida della storia è stata portata avanti dallo stesso Maritain, seguendo così l'eredità del maestro Bergson.

Una delle caratteristiche del filosofare di Maritain è quella che Possenti, richiamandosi a Bontadini, ha chiamato “esclusione delle escludenze”: non un procedere secondo un *aut-aut*, ma secondo un *et-et*.<sup>10</sup> Si tratta di una filosofia più analitica che dialettica. Molte sue opere partono da un'operazione di chiarificazione dei concetti, di distinzione delle categorie e delle idee: “Non c'è compito più ingrato che cercare di distinguere e di circoscrivere in modo razionale, in altri termini cercare di portare a un livello scientifico o filosofico, nozioni ordinarie

---

<sup>7</sup> Lettera di J. Maritain a C. Journet del 6 maggio 1940, in *Correspondance* III, p. 70

<sup>8</sup> I. Mancini, *Come leggere Maritain*, cit., p. 12

<sup>9</sup> Questo è dimostrato dal rinnovato interesse che il pensiero di Maritain ha ottenuto in Francia soprattutto grazie al lavoro di due storici: P. Chenaux e M. Fourcade.

<sup>10</sup> V. Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Massimo, Milano 1984, p. 40

che sono nate dalle necessità pratiche e contingenti della storia umana e sono cariche di implicazioni sociali, culturali e storiche tanto ambigue quanto fertili, e che tuttavia racchiudono un nucleo di significato intellegibile. Sono concetti nomadi, non stabili; sono mutevoli e fluidi, usati più agevolmente quanto meno conosce con esattezza quel significato. Ma non appena si tenti di definirli e di separarli gli uni dagli altri, ecco levarsi un nugolo di problemi e difficoltà. Mentre si cerca di cogliere la verità, si corre il rischio di venir deviati su una falsa pista, e di dare una forma analitica e sistematizzata a ciò che proviene dall'esperienza confusa e dalla vita concreta."<sup>11</sup> Si può allora dire che *Distinguer pour unir: ou les degrés du Savoir* (1932) sta all'opera di Maritain come *L'opposizione polare* sta a quella di Romano Guardini. Due opere tra l'altro affini sulla diagnosi della modernità come dualismo e opposizione. Il filosofo francese fa proprie le armi del nemico: il dualismo moderno, ma privandolo di un connotato metafisico e recuperandolo in un lavoro di ricostruzione dell'unità.

Maritain è un filosofo, questo volle essere e fu. Ma di certo non fu uno specialista. Si interessò di tutto: dalle biologia alla teologia, dalla metafisica alla politica. Grande prestigiatore dei concetti, ebbe però, una forte attenzione alla cultura, all'arte, alla cronaca. Fu un intellettuale a tutto tondo, non riducendosi a semplice spettatore della realtà.

Il pensiero di Maritain è più complesso rispetto alla sua rappresentazione nella vulgata. Cercheremo allora di non semplificare questa complessità, lasciando aperte le contraddizioni, le ambiguità, le ambivalenze delle sue posizioni, evitando sia una lettura apologetica che una lettura liquidatoria.

Il tema che costituirà il filo rosso del nostro percorso è quello delle relazioni della politica con la teologia e la religione. In Maritain non esiste che in rarissimi casi l'espressione di "teologia politica", che utilizziamo in un senso molto ampio, per indicare in generale il rapporto tra teologia e politica. Mancando di questo riferimento di vocabolario preciso, individuare i confini con cui leggere l'opera maritainiana risulta impervio. Pur considerando gli elementi teologici, storici, biografici, la prospettiva di fondo rimane però quella filosofica. Lo studio del contesto non ha quindi pretese di esaustività, ma intende essenzialmente creare lo sfondo per comprendere meglio l'evoluzione dei ragionamenti e lo specifico delle idee.

Una delle intenzionalità fondamentali della filosofia di Maritain, come si è detto, è il chiarimento dei termini. Anche in relazione al tema teologico-politico questo è vero: tutta la sua riflessione si fonda sulla distinzione tra Chiesa e civiltà cristiana, religione e politica, spirituale e temporale, Regno di Dio e città terrena. A conferma di questo in *Religione e cultura* scrive:

---

<sup>11</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 5

“Uno dei segni del disordine in cui si svolge la vita quaggiù, soprattutto nelle epoche torbide della storia, è quello che potrebbe definirsi la confusione delle parti, o il disaccordo tra la parte e la maschera, cioè il personaggio”.<sup>12</sup>

Il tema teologico-politico sarà letto dando una particolare attenzione con i nessi che questa riflessione ha con la questione della democrazia.<sup>13</sup> È tra gli scopi di questo lavoro infatti anche indagare se il filosofo francese è riuscito a liberarsi dalle ambiguità degli anni venti verso un'accoglienza piena e teologicamente fondata delle istituzioni democratiche.

Procederemo in modo sostanzialmente cronologico, non perché questo sia il metodo migliore, ma certamente più oggettivo di altri e il meno utilizzato nel caso degli studi maritainiani.

Il numero degli scritti di Maritain è sterminato: l'opera completa francese conta di XVI volumi fitti, che compre un arco cronologico di settantatre anni dal 1900 al 1973. La loro natura è varia: alcuni sono scritti a tavolino, molti sono scritti in occasioni di incontri e conferenze, altri sono discorsi pubblici. Abbiamo quindi fatto delle scelte, privilegiando alcuni testi meno conosciuti e percorsi meno battuti.

Tradotto in decine di lingue, oggetto di studio ancora in vita, la sua opera e ricezione è, in effetti, difficilmente gestibile. Inoltre è questa incalcolabile letteratura secondaria è spesso viziata, in particolare in Italia, di prospettive parziali, polemiche o troppo amiche, ma soprattutto non specialiste.<sup>14</sup> Questo fa sì che alla fine invece di Maritain, si conoscano meglio i vari maritainismi<sup>15</sup>, di modo che il povero nome del filosofo viene evocato talvolta nel dibattito intellettuale solo per evocazioni e per i rimandi che esso suscita. Qui non ci occuperemo però di “Jacques Maritain” come problema teologico e politico, tema storiografico d'altronde di grande interesse, ma del suo pensiero, letto attraverso i testi e i suoi contesti.

La divisione dei capitoli non corrisponde all'idea di rotture intellettuali, difenderemo anzi l'idea di una sostanziale continuità nel pensiero del filosofo. Abbiamo comunque individuato alcuni nodi storico-concettuali attorno ai quali è possibile concentrare lo studio della sua opera: il rapporto con la Modernità negli anni dieci e primi anni venti; la questione del primato dello spirituale con la crisi dell'Action française; un ripensamento dei rapporti tra religione e cultura

---

<sup>12</sup> *Religione e cultura*, p. 94

<sup>13</sup> Si veda ad esempio la voce *Jacques Maritain*, curata da M. Nicoletti, in *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Laterza, Bari 2005, pp. 512-513

<sup>14</sup> Per una rassegna ragionata si veda soprattutto: G. Grandi, *Rileggere Maritain. Attraverso un repertorio degli articoli in rivista*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003

<sup>15</sup> Su questo fondamentale la monumentale tesi dottorale di M. Fourcade, *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes*, sous la dir. De G. Cholvy, Université Paul Valéry - Montpellier III, dicembre 2000. Il lavoro innovativo di questo storico francese, innamorato di Maritain, costituisce lo sfondo e lo stimolo di molte prospettive della presente tesi; per la ricezione della sua filosofia politica in Sud America, Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: le modèle malgré lui*, Presses Universitaires du Spententrion 2003



nei primi anni trenta; il rapporto coi totalitarismi e le ideologie politico-religiose di metà anni trenta, al quale si contrappone un “nuovo umanesimo”; l’esperienza della guerra e il ripensamento dei fondamenti della democrazia e della comunità internazionale.

Maritain fu un professore senza scuola e un filosofo senza grandi discepoli. Incurante delle mode, fu sempre per alcuni troppo moderno e per altri troppo antimoderno, ma forse in questo consiste anche l’interesse che il suo pensiero mantiene: “Non è improbabile che si finisca per trovarselo davanti ai propri passi, piuttosto che alle spalle, episodio localizzato di storia delle idee. Ma appunto occorre accostarlo con quella libertà che lui stesso ha insegnato a prendersi nei confronti dei maestri: a cui si torna per strutturare la percezione dei problemi che sono ormai nostri, e non più dei maestri, e non per farci commentatori dei loro testi.”<sup>16</sup>

Fin qui il percorso della prima parte di questo lavoro. Nella seconda parte cercheremo di collocare la riflessione maritainiana nell’orizzonte europeo attraverso la ricostruzione dei suoi rapporti con la teologia politica tedesca. Uno degli obiettivi sarà mostrare come i temi, le questioni, le proposte di Maritain trovino un parallelo, un’analogia con le coeve posizioni di altri autori della sua epoca. Il confronto dovrà anche aiutare a precisare il particolare contributo del filosofo alla riflessione novecentesca sul tema teologico-politico, nonché permettere una lettura diversa, più contestualizzata della sua opera.

Un presupposto, allo stesso tempo da dimostrare, è che sia esistito un autentico dibattito, una rete di scambi di idee e di progetti. Cercheremo così di studiare le posizioni degli autori nel loro concreto collocarsi in questa discussione. Per questa ragione abbiamo scelto quegli autori che hanno avuto un reale e documentato scambio con Maritain, nel tentativo di appurare influssi, critiche, intrecci culturali. Questo si è verificato con il giurista Carl Schmitt, il teologo Erik Peterson e il pubblicista Waldemar Gurian. Si tratta di autori caratterizzati da un forte legame col cattolicesimo al cui ambito ci siamo limitati anche per circoscrivere il tema che è molto esteso e multiforme.

Scopo della tesi è anche ridare vita in qualche misura a quest’intreccio, al dialogo tra questi intellettuali che si sviluppa in un preciso arco cronologico: da metà anni venti fino ai primi anni cinquanta. Cercheremo di vedere le idee non solo come formulazioni astratte ma anche come posizioni che vengono definite dalla situazione concreta in cui sono state assunte.

L’ultimo capitolo è dedicato alla figura meno nota di Waldemar Gurian. Questa collocazione è dettata dalla volontà di vedere nel pubblicista tedesco il ruolo importante avuto da Maritain nel

---

<sup>16</sup> A. Pavan, *Jacques Maritain: il futuro dei cristiani oltre il post-moderno*, in *Testimonianze*, XXXVI, n. 11, novembre 1993, p.26

mondo cattolico del suo tempo: cioè l'aver legittimato la transizione dall'intransigentismo alla cultura democratica.

Questo lavoro non sarebbe stato possibile senza l'aiuto e il sopporti di molte persone, anzitutto del Prof. Vittorio Possenti che in questi anni mi è stato vicino in diversi modi, attraverso l'incoraggiamento, il confronto e la vigilanza sul mio lavoro. Devo poi ringraziare i miei amici più cari per la pazienza che hanno avuto con i miei sfoghi "intellettuali", penso soprattutto alla Dott.ssa Stefania Salvadori, ai Dott. Marco Ivancich, Enrico Cerasi, Andrea Aguti, nonché ai cari amici Gianpaolo Mosca, Andreas Geiger, Mauro Montagner, Paola Camacho.

Questa ricerca deve poi molto al contributo delle varie conversazioni che ho avuto col Prof. Giuseppe Goisis e con la Prof.ssa Isabella Adinolfi che tanti stimoli mi hanno dato con la loro sapienza e con le molte iniziative che organizzano all'Università di Venezia.

Devo inoltre ringraziare per i preziosi suggerimenti che mi sono giunti dai colloqui coi Prof. Hans Maier, Robert Spaemann, Heinz Hürten e con la Prof.ssa Giuliana Parotto. Ma molto devo ai tanti amici dell'*Unicum* a Monaco di Baviera dove ho passato mesi molto belli.

Ho poi dei debiti particolari in relazione alla ricerca che in questi anni ho svolto. In relazione a Maritain devo molto, oltre al Prof. Vittorio Possenti, al Prof. Michel Fourcade (Università di Montpellier), ai cui lavori devo tutto ciò che di buono e innovativo c'è nel mio studio. Un grazie particolare va però anche a Dominique e René Mougel che con molta pazienza e cortesia mi hanno aiutato nelle ricerche d'archivio a Kolbsheim (Alsazia). Devo anche ringraziare per i loro suggerimenti, scritti e indicazioni i Prof. Philippe Chenaux e Piero Viotto, ma anche il Dott. Marcel Florian. Non posso dimenticare il prezioso aiuto della Biblioteca e delle iniziative dell'Istituto Jacques Maritain di Portogruaro, diretto dal Dott. Giovanni Grandi con l'aiuto del dott. Luca Grion. In varie occasioni ho potuto inoltre discutere della mia tesi col Prof. Elmar Salmann, che mi ha dato intelligenti suggerimenti in un utile scambio epistolare.

Per Schmitt e la teologia politica, mi rifaccio sostanzialmente alla ricostruzione offerta nei suoi lavori insostituibili dal Prof. Michele Nicoletti che ringrazio per le molte conversazioni e le molte indicazioni che cortesemente mi ha dato.

Sul pensiero di Peterson, mi baso essenzialmente sui lavori della Dott.ssa Barbara Nichtweiss, che molto gentilmente ha sempre risposto alle mie email e alle questioni che gli ho posto.

La ricerca su Gurian sarebbe invece stata impensabile senza il vecchio ma ottimo studio del Prof. Heinz Hürten, che cortesemente mi ha anche concesso una conversazione nel settembre 2008.

Ma il mio debito non è esauribile in questi nomi, molti sono i volti che hanno segnato il mio cammino in questi ultimi anni e nessuno è dimenticato.

Dedico questo lavoro ai miei Genitori, senza il cui aiuto non sarebbe stato possibile.

## PARTE PRIMA

La teologia politica di Jacques Maritain

## I.

### TEOLOGIA POLITICA E SECOLARIZZAZIONE

#### La modernità nel pensiero di Maritain fino ai primi anni venti

##### *Primi scritti antecedenti alla conversione*

Per quasi un decennio tra il 1896 e il 1905, Maritain milita nel movimento socialista, con un trasporto che a 16 anni gli fa scrivere: “Sarò socialista e vivrò per la rivoluzione”<sup>1</sup>. Nella prefazione del 1972 alla corrispondenza con Péguy, l’anziano filosofo ricorda: “sin dai primi anni della mia adolescenza ero un ardente socialista; per Jaurès provavo non solo un’entusiasmante ammirazione, ma quei sentimenti di gratitudine e di affetto che una grande figura generosa provoca in molti dei suoi sconosciuti discepoli”<sup>2</sup>. Il filosofo, d’altra parte, era cresciuto in una famiglia di ascendenza liberale e repubblicana e nell’amicizia con la famiglia Psichari, racconta la futura moglie Raïssa: “Per via di madre Jacques Maritain è nipote di Jules Favre; Psichari, sempre per via di madre, era nipote di Ernest Renan. I Renan e i Favre furono nel XIX secolo fra le più rappresentative delle grandi famiglie intellettuali e politiche della Francia liberale e repubblicana. Ciò che dominava nelle tradizioni familiari di Ernest erano i giochi e le glorie del pensiero, l’azione determinante esercitata sugli spiriti per mezzo dell’aristocrazia universitaria. Nelle tradizioni familiari di Jacques vi era l’amore idealista per il popolo, lo spirito repubblicano ed i combattimenti politici per la libertà.”<sup>3</sup> Per Ernest, Jacques ha una predilezione particolare, vissuta attraverso un’amicizia affiatata e marcata da un comune senso di rivolta verso tutto ciò che è istituzione. Distanziatisi dopo l’ingresso di Raïssa nella vita di Maritain e soprattutto a causa dell’itinerario spirituale compiuto dalla coppia, si riavvicineranno quando Psichari inizierà anche lui un cammino di fede avviato attorno al 1912.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Ricordi e appunti*, p.16. Un personale commento a questa raccolta di appunti è quello dell’amico editore S. Fumet, *L’intelligenza al servizio della fede: Jacques Maritain*, in *Studi cattolici*, a. X, n. 59, febbraio 1966, pp. 9-15

<sup>2</sup> J. Maritain, *Prefazione alla Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995, p.59

<sup>3</sup> R. Maritain, *Grandi amici*, pp. 50-51. Uno studio pioneristico sul periodo giovanile di Maritain attraverso la lettura della corrispondenza con E. Psichari è di L. Mercier, *Jacques Maritain avant Jacques Maritain*, in *CJM* 13, Juin 1986, pp. 7-26

<sup>4</sup> F. Neau-Dufour, *Ernest Psichari. L’ordre et l’errance*, Cerf, Paris 2002, sui rapporti giovanili con Maritain soprattutto pp. 72-78

Nel periodo di raffreddamento dei rapporti, il giovane scrittore mantiene invece un'intensa amicizia con la madre di Jacques.

Tra le prime donne divorziate di Francia e confidente di intellettuali come Péguy e Rolland, Geneviève Favre è una donna che vive nel culto del padre Jules, avvocato di Lammenais e animatore dell'opposizione al Secondo Impero, massone e pacifista che aveva fatto della giustizia e della ragione il suo Dio. La figlia aveva ereditato la passione paterna per la libertà di pensiero e una forte avversione al cattolicesimo, tanto da dichiararsi nemica giurata dei preti. A Jacques, trasmette l'amore per la lotta ideale e una regola di vita molto rigorosa, che viene indirizzata ad una "morale di pio immanentismo" da J. Réville, teologo protestante liberale, a cui la madre affida la formazione religiosa dei figli. Significativo è che *I tre riformatori* saranno dedicati, quasi per contrappunto a questa educazione, proprio alla madre.<sup>5</sup> Inizialmente Jacques corrisponde alle sue aspettative, fin da ragazzo, con l'aiuto di Baton, marito della cuoca di casa, legge assiduamente il giornale, guidato dal socialista Jaurès, *La Petit République*. All'amico Psichari, Maritain scrive: "j'ai comme toi une sorte de religion du progrès humain" che si fonda sulla scienza e la ragione.<sup>6</sup> In una lettera del 1899 alla cuoca di casa Angèle Baton, moglie del celebre François Baton, che introdusse il piccolo Jacques di 13-14 anni al socialismo, proclama: "La vrais, la seule religion, maintenant, c'est la religion de l'humanité, c'est la Science, c'est l'athéisme et le déterminisme. L'homme est son seul Dieu à lui-même. La terre le seul paradis. Plus d'espoirs menteurs en une survie trompeuse et décevante! L'amour del forces infinies de la nature et de la matière sacrée, la pitié devant l'homme souffrante misérable, mauvais, mais toujours grande et saint, et la religion de ce que l'homme porte en puissance en lui. L'amour et le sacrifice et le dévouement à l'humanité, à l'idéal de l'avenir et de demain. Je te dis que nous sommes à une époque étonnant, «grosse d'enfants tumultueux» comme dit Jaurès, où il faut absolument prendre parti, s'obstiner dans un passé mauvais, ou se lancer dans la révolution, l'idéal de la Justice et de la Verité. Il faut marcher unis et confiants vers cette lointaine Cité des Hommes, aux mille Portes ouvertes, aux mille phares éclatants, où tous seront appelés, où la joie règne dans la Justice retrouvée, la liberté comprise, l'humanité délivrée! Amen."<sup>7</sup>

La sua posizione verso il mondo cristiano emerge in un articolo dedicato al grande romanziere Tolstoï, pubblicato nel 1906 nella rivista *La Tribune Russe*: "Voilà donc comment le

---

<sup>5</sup> Sulla formazione e famiglia di Maritain si veda la biografia di J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain. Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, Paoline, Torino 2000, *Infanzia perduta*

<sup>6</sup> Citata in L. Mercier, *Jacques Maritain avant Jacques Maritain*, cit., p. 23

<sup>7</sup> La corrispondenza Maritain/Angèle Baton è stata pubblicata da R. Mougel, *Maritain à 17 ans*, in CHJM, n.28, pp. 44-54. Si parla dell'affetto per la famiglia Psichari, legata al "grande et sublime Renan", con cui condivide la passione dreyfusarda; di Jaurès "quel esprit lumineux et admirable"; viene criticata aspramente la borghesia: "la bourgeoisie immonde, dévote, en règle avec Dieu, avec ses formules hypocrites, qui a perdu même la grandeur de la foi religieuse et l'enthousiasme chrétien."

christianisme s'en vient à la rencontre de l'humanitarisme moderne, et d'un «socialisme» à la Henry Gorge. Mais en route, il est devenu faux. Le choix pratique, immédiat, nécessaire entre une vie de perdition et une vie de salut, s'est évanoui. On n'a plus qu'une image, une idée abstraite, un idéal théorique de bonheur possible, avec le bon moyen qui nous fera comme on dit, «travailler à le réaliser». Tout ce qui reste du christianisme c'est une formule; apparence sans efficace. Christianisme faux, menteur.”<sup>8</sup> Un aspetto importante di questi anni è, in effetti, anche l'interesse per la realtà russa, ed è in occasione di un volantinaggio a difesa degli studenti socialisti russi oppressi dal regime zarista, che Jacques conosce la sua futura moglie, l'ebrea russa Raïssa Oumançoff.<sup>9</sup> Il cattolicesimo viene attaccato perché incapace di una reale trasformazione storica delle condizioni dell'umanità e immobile di fronte alle condizioni miserevoli del proletariato e di larga parte della popolazione: “Il grande ostacolo al cristianesimo sono i cristiani. Ecco la spina che mi punge. I cristiani hanno abbandonato i poveri – e i poveri tra le nazioni gli ebrei”.<sup>10</sup> Un secondo punto di critica emerge dalla sua posizione pacifista che lo porta già ad abbozzare “con l'aiuto di un mio vocabolario goffo e talvolta ridicolo, l'antica distinzione tra lo spirituale e il temporale”: “Confondere la terra e la religione, la ‘prattique’ e la ‘zôtique’ è uno sbaglio mortale; né pace né guerra in terra saranno mai la Salvezza, né i mestieri né i combattimenti instaureranno la Salvezza. Eppure questo secolo lo crede.”<sup>11</sup> In questa fiducia nella forza, i cristiani sono solidali con l'ordine borghese, incapace di grandi azioni e la cui pace è solo la copertura di una strutturale ingiustizia: “La pace borghese non è pace. Istituisce un ordine che non riconosciamo affatto.”<sup>12</sup> Questa polemica antiborghese sarà una costante nel pensiero del filosofo soprattutto a partire dal suo coinvolgimento nell'affare Dreyfus, che lo aveva profondamente colpito.<sup>13</sup> Ciò che rifiuta è la mancanza di responsabilità per il mondo che caratterizza la mentalità della borghesia, al contrario il suo atteggiamento verso la realtà è un prendere sempre parte e un coinvolgersi nelle esigenze del tempo: “sempre pronto all'iniziativa di un'azione generosa, se la giustizia o la verità

---

<sup>8</sup> *Tolstoï et Le Matin*, in O.C. XVI, p.678. *La Tribune russe* è espressione del *Movimento socialista rivoluzionario*, guidato da Roubanovitch.

<sup>9</sup> Il racconto dell'incontro tra i due è in *Le plus grand de mes amis*, in *Grandi amici*.

<sup>10</sup> *Ricordi e appunti*, p. 40

<sup>11</sup> *Ivi*, p.37

<sup>12</sup> *Ibidem*. “Gli uomini sembrano aver paura di ciò che è grande e profondo, violento e definitivo. Tentano di evitarlo, con tutta la loro arte.” (*Ivi*, p.27) In un appunto del 1910 torna la critica a un certo militarismo interno alla Chiesa: “La teoria del raggruppamento ha una deleteria influenza. La gerarchia in Francia (il nostro caro vescovo Mons. Gibier) ha come parola d'ordine «Raggruppiamoci!» Raggruppiamo le anime, i cani, i maiali...! Raggruppiamo i morti; raggruppiamo i possidenti cristiani!!... «L'unione fa la forza!» Ma questo motto per un cristiano ha solo un senso: l'unione *con Dio* fa la forza.” (*Ricordi e appunti*, p. 99)

<sup>13</sup> Sull'esaltazione del giovane Maritain per l'affare Dreyfus si vedano le lettere ad Angèle Baton, R. Mougel, *Maritain à 17 ans*, cit. Maritain si era impegnato nel campo dreyfusardo, cioè a fianco di coloro che erano ritenuti nemici della Chiesa. A parte rare eccezioni, i cattolici erano stati avversi al capitano.

vi fossero interessate”<sup>14</sup>. Nel 1906, alcuni mesi prima del Battesimo, confessa: “Non respingo dunque nulla nella religione, essenza unica e complessa; accetto ugualmente tutto senza restrizioni o secondi fini. Ma c’è qualcosa che impoverisce, ostacola e contraria questa mia fede, ed è precisamente il consenso che i cristiani danno all’ingiustizia terrena e l’orrore che m’ispirano la loro storia e le loro inclinazioni. Dovremo vivere in mezzo a loro come stranieri giunti da lontano [...] Come fare per non entrare nello stesso tempo nella grande famiglia di coloro che sono soddisfatti e che, in nome della loro salvezza eterna, si sono schierati contro la salvezza temporale del mondo?”<sup>15</sup> Pur rilevando, l’illusorietà del tentativo di fondare una felicità universale, riconosce al movimento socialista la legittimità della sua causa: “una verità inattaccabile esiste: lo stato attuale della terra è tale che una guerra contro l’iniquità sociale è di assoluta necessità”<sup>16</sup> Come emerge però da questi appunti, se da un lato, la conversione al cristianesimo non cancella l’attenzione alla realtà sociale, che anzi rimane tipica del pensiero di Maritain, dall’altro lato, ha l’effetto immediato di spostare nella dimensione sovranaturale quell’aspettativa di salvezza fino ad allora cercata sul piano umano e storico.

Questo sentimento umanista spiega anche la devozione in questi anni di Maritain per C. Péguy, che aiuta nella stesura dei *Cahiers de la Quinzaine*, il cui slogan è la frase spesso citata dal filosofo: “la Rivoluzione sociale sarà morale o non sarà”.<sup>17</sup> Questo primato della conversione morale su quella sociale è forse l’eredità fondamentale che lo scrittore lascia al giovane filosofo. Si tratta di un’amicizia importante, è infatti Péguy a condurre il giovane filosofo a sentire le lezioni di H. Bergson che lo liberano dal clima oppressivo del positivismo dei professori parigini: “La storia diventava per essi una specie di scienza regina che ereditava, senza poter realmente portarli, tutti i diritti della metafisica ripudiata [...] disperavano della verità di cui disprezzavano perfino il nome [...] La sola lezione pratica che si poteva ricevere in definitiva dal loro insegnamento coscienzioso e disinteressato, era una lezione di relativismo integrale, di scetticismo intellettuale e, se si era logici, di nichilismo morale.”<sup>18</sup> Tra la fine del XIX e l’inizio

---

<sup>14</sup> *Grandi amici*, p.47

<sup>15</sup> *Ricordi e appunti*, p.42

<sup>16</sup> *Ivi*, p.37

<sup>17</sup> Nelle sue memorie Geneviève Favre scrive che Péguy aveva preso Maritain per farne un suo collaboratore e poi successore. (*Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, cit., p.71). Sulle relazioni tra i due intellettuali si vedano molte pagine ne *I grandi amici* di R. Maritain; per il rapporto Maritain - Péguy si veda soprattutto il capitolo *I dibattiti religiosi di Péguy* in J.- L. Barré, *Maritain. Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, cit., in particolare, pp.65-70; inoltre si veda la *Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, a cura di B. Razzotti, Napoli 1995. Sulla figura e il pensiero politico di Péguy il capitolo *La boutique des “Cahiers”*, in M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, Paris 1997, pp.72-80; M. Fourcade, *Un monde postchrétien? Péguy, Maritain et la sécularisation*, *L’Amitié Charles Péguy* n. 110, Avr.-juin 2005

<sup>18</sup> R. Maritain, *I grandi amici*, pp.68-69. Sull’influsso di Bergson: H. Bars, *Sur le rôle de Bergson dans l’itinéraire philosophique de Jacques Maritain*, in *Jacques Maritain et ses contemporains*, sous la direction de B. Hubert et Y. Floucat, Desclée, Paris 1991, pp. 180ss; ne sottolinea l’influsso sulla filosofia politica di Maritain, G. Campanini,



del XX secolo la cultura francese, e soprattutto la Sorbona, dove Maritain studia filosofia e scienze naturali, è, in effetti, marcata una forte scientismo e positivismo. Questa fede nel progresso e nell'umanità collassano con l'esperienza della Prima guerra mondiale. Ha inizio allora quell'evento che viene descritto come "rinascita cattolica" del dopoguerra. L'insufficienza metafisica dei vari socialismi e umanitarismi si era però già manifestata in precedenza, come mostrano le crisi spirituali e le conversioni di intellettuali come Maritain e Péguy.<sup>19</sup> Quest'ultimo, convinto che un cambiamento sociale fosse indisciungibile da una trasformazione delle coscienze, si avvicina, dopo la conversione del giovane collaboratore, seppur con molte contraddizioni, alla fede cristiana. Patriottico, innamorato della figura di Giovanna d'Arco, cade alla fine in "escatologismo immanentistico", per il quale il cristianesimo poteva trovare nel nazionalismo francese la via per incarnarsi nella storia e lavorare per il bene della vita sociale.<sup>20</sup> Un altro importante incontro è con L. Bloy nel 1904 che guiderà i Maritain alla conversione due anni dopo, quando ricevono il Battesimo.<sup>21</sup> Quella spinta idealista che aveva mosso Maritain nella giovinezza lo lascia alla fine in una condizione di vuoto e insignificanza che non corrisponde al suo interiore bisogno di una verità che dia un significato pieno alla vita, scrive nel 1902: "La ragione gira su se stessa: macinino da caffè che macina a vuoto. Tensione e sforzo d'ascesa. In alto, verso paesi creati dai miei occhi, verso canti immaginati dai miei orecchi. Innalzai una grande città nel vuoto, diffusi una gran luce nella notte. La mia volontà si sostiene da sola nel Nulla."<sup>22</sup> Nel *pellegrino dell'Assoluto*, da un lato il filosofo ritrova una forte critica al mondo moderno e borghese; dall'altro fa esperienza per la prima volta di una fede radicale e anticonformista, che sconfessa i suoi pregiudizi verso il mondo cattolico.<sup>23</sup> Maritain così

---

*L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975, pp.77-82. Nel 1960 scrive a Y. Floucat: "Read Bergson. I have criticized him a lot, but read Bergson!" (Cit. in R. McInerney, *The very Rich Hours of Jacques Maritain. A spiritual Life*, University of Notre Dame, Indiana, 2003, p.129

<sup>19</sup> F. Bolgiani parla di "reazione spiritualistica" contro l'ispirazione positivista dell'ultimo quarto del XIX secolo, in *Osservazioni e note sul cattolicesimo culturale francese degli anni venti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2001, pp. 107; F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, CNRS Éditions, Paris 1998

<sup>20</sup> Maritain è fortemente critico sull'interpretazione della figura di Giovanna D'Arco di Péguy, come emerge nella lettera del 2 febbraio 1910. (*Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, cit., pp. 114ss.)

<sup>21</sup> Vedi *Grandi amici*, capitolo su *Léon Bloy*; J. Maritain, *Quelques pages sur Léon Bloy*, Paris 1927; sul fenomeno delle conversioni al cattolicesimo si veda il fondamentale lavoro di F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, CNRS Éditions, Paris 1998, su Maritain in particolare pp. 442-456

<sup>22</sup> *Ricordi e appunti*, p.25

<sup>23</sup> Un particolare impatto ebbe il libro di Bloy *La femme pauvre* (tr. it. Milano 1956). Si tratta di uno dei capolavori dello scrittore francese. Scrive Raïssa: "quello che ci interessò alla prima lettura di *La femme pauvre* fu l'immensità di quell'anima di credente, il suo zelo bruciante per la giustizia, la bellezza di un'alta dottrina che per la prima volta sorgeva ai nostri occhi. La fede, la povertà, - «non si entra in Paradiso domani, né tra dieci anni; vi si entra oggi, quando si poveri e crocifissi» -, la santità ugualmente esaltate, indissolubilmente unite: «non vi è che una tristezza al mondo, quella di non essere santi» -, il coraggio, l'indipendenza del carattere là dove noi ci saremmo attesi di

racconta lo spirito con cui va a incontrare il poeta : “Le 25 juin 1905, deux enfants de vingt ans montaient l’escalier sempiternel qui grimpe jusqu’au Sacré- Coeur. Ils portaient en eux cette détresse qui est le seul produit sérieux de la culture moderne, et une sorte de désespoir actif éclairé seulement, il ne savaient pourquoi, par l’assurance intérieure que la Vérité dont ils avaient faim, et sans laquelle il leur était presque impossible d’accepter la vie, un jour leur serait montrée. Une sorte de morale esthétique les soutenait faiblement, dont l’idée du suicide, - après quelques expériences à tenter, trop belles sans doute pour réussir, - semblait offrir l’unique issue [...] Bloy nous apparaissait tout le contraire des autres hommes, qui cachent des manquement graves aux badigeonnage soigneusement entretenu des vertus de sociabilité. Au lieu d’être un sépulcre blanchi comme les pharisiens de tous le temps c’était une cathédrale calcinée, noircie. Le blanc était au-dedans, au creux du tabernacle. D’avoir franchi le seuil de sa maison toutes les valeurs étaient déplacées, comme par un déclic invisible.”<sup>24</sup> Da un punto di vista politico, le idee non potrebbero essere più lontane: Bloy ha un’idea fortemente conservatrice e antidemocratica della politica, tendente a una concezione teocratica, una posizione che S. Fumet descrive “nelle sue vedute sociali perdutoamente escatologico”.<sup>25</sup> La sua influenza sul filosofo è significativa in realtà solo nel piano spirituale, per una lettura del cristianesimo che attinge molto alle apparizioni di La Salette col suo messaggio esigente e per un richiamo forte alla santità<sup>26</sup>. Bloy è, infatti, uno dei rappresentanti massimi di un certo misticismo che si diffonde in Francia in questo primo scorcio di secolo, accelerato anche dalla crisi modernista, che spinge a privilegiare la dimensione della preghiera rispetto alla riflessione teologica. La conversione del filosofo avviene, in effetti in un momento particolarmente critico per il cattolicesimo francese: da un lato, il conflitto tra intellettuali e Chiesa che esplose col modernismo; dall’altro lato, l’abolizione del Concordato napoleonico nel 1905 e le leggi di separazione tra Stato e Chiesa. Il tomismo di Maritain è anche da interpretare in questa prospettiva, ovvero come tentativo di ricomporre questa scissione tra fede e intelligenza.<sup>27</sup>

---

trovare un conformismo ossequioso, le «tenebre del medioevo», il fariseismo borghese.” (R. Maritain, *I grandi amici*, Milano 1956, p.91)

<sup>24</sup> *Préface*, a L. Bloy, *Lettres à ses filleuls*, Paris 1928, in O.C. III, pp.1021-1023

<sup>25</sup> N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain. La presenza di Vera nel mondo di Jacques e Raïssa*, Ancora, Milano 2000, p.63

<sup>26</sup> Sulla centralità di La Salette nel cattolicesimo francese si veda F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, cit., pp. 61-65. La formazione cristiana di Maritain è sostanzialmente marcata tra tre elementi: dal messaggio delle apparizioni di La Salette; dalla teologia di Tommaso, approcciato soprattutto attraverso la scuola domenicana dei padri Clérissac, Garrigou-Lagrande e Dehau; dalla spiritualità benedettina. R. Mougel, *Maritain et la Salette*, CJM 52, Juin 2006 pp.53-71. Sull’itinerario spirituale dei Maritain si legga principalmente la biografia di N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit.,

<sup>27</sup> Nei *Grandi amici*, la moglie, scrivendo sulla generazione del 1905, afferma: “In quell’epoca una parte della gioventù, giustamente attratta da tutto ciò che vi è di evangelico nelle aspirazioni sociali dei tempi moderni, si piegava per la stessa ragione ad una specie di irrazionalismo sentimentale nel campo filosofico. Un’altra parte della

Questo breve itinerario nel pensiero giovanile dell'intellettuale francese è servito per sottolineare tre aspetti. Anzitutto, il filosofo in questo periodo elabora delle idee che vengono riprese nello sviluppo del suo pensiero teologico e politico, in particolare, l'attenzione al popolo, la critica alla cultura materialistica e al cristianesimo imborghesito, la necessità di una spinta morale che deve muovere l'azione storica. Questo iniziale coinvolgimento con delle correnti tipiche dello spirito moderno ha certamente poi influito sul suo tomismo aperto verso gli aspetti positivi custoditi nella modernità.<sup>28</sup> Si potrebbe interpretare il percorso del filosofo anche come espressione del suo intimo itinerario personale, segnato da una forte crisi spirituale e da una disperazione della verità dalla quale si libera attraverso un cammino di intelligenza e di fede, legata a Tommaso. In secondo luogo, si comprende quanto Maritain, che è stato mosso intimamente da una *mistica rivoluzionaria*, riesca bene a intuire come essa manifesti un afflato religioso e, allo stesso tempo, contenga inesprese delle esigenze che sono proprie del cristianesimo stesso. Infine, è da sottolineare l'originaria estraneità di Maritain al mondo ecclesiale, al quale si avvicina con grande slancio e confidenza, ma anche con la capacità di mantenere l'autonomia del pensiero e di distanziarsi da forme clericali.<sup>29</sup> Da queste posizioni giovanili, marcate da un certo anticlericalismo, eredita anche una sensibilità per l'autonomia delle realtà umane e una certa allergia alle commistioni delle cose spirituali con le terrene. In sintesi, si può avanzare l'ipotesi che in questi primissimi anni ci siano già i germi della futura "teologia politica" maritainiana: l'idea dell'assoluta trascendenza di Dio, da un lato; il senso

---

gioventù, reagendo con forza contro questo irrazionalismo, si irrigidiva contro ogni influenza evangelica. Di modo che molti di coloro che erano (teoricamente) cattolici di spirito rischiavano di diventare pagani nel cuore; e molti di coloro che erano cristiani nel cuore rischiavano di diventare eretici nello spirito (l'eresia di quei tempi di chiamava «modernismo»). Jacques, che non si preoccupava allora che di metafisica e di teologia, era colpito soprattutto da questo ultimo pericolo. Doveva comprendere qualche anno più tardi che bisognava dar fronte nello stesso tempo contro ambedue quelle minacce." (R. Maritain, *Grandi amici*, cit., pp. 358-359)

<sup>28</sup> Questo aspetto viene sottolineato ad esempio da in una delle prime recensioni all'opera di Maritain: "l'auteur d'*Antimoderne* est moderne jusqu'au raffinement, je veux dire, bien entendu qu'il est actuel et vivant autant qu'on peut l'être. Moderne dans ses origines familiales et spirituelles, ce petit fils protestant de Jules Favre, cet adolescent socialiste avec Psichari derrière Péguy! Moderne ce jeune docteur de Sorbonne avec Bergson pour Maître à penser." (L. Levaux, *Jacques Maritain*, in *Les Cahiers Mosains*, 7 mars 1924, p.24). Sui rapporti tra Maritain e il critico letterario berga Levaux, si veda P. Van den Heede, *Léopold Levaux - Jacques Maritain, une fraternelle affection*, CJM 42, Juin 2001, pp. 23-46

<sup>29</sup> Questo elemento è stato sottolineato da E. Poulat che scrive: "les Maritain ne proviennent pas du «monde catholique». Bien plus, celui-ci n'a jamais été le Nouveau Monde ou la Terre promise dont ils ont rêvé. Ils n'ont jamais cherché à y entrer; jamais ils n'ont adhéré à aucune de ses organisations. C'était eux les hôtes qui accueillaient chez eux qui venaient à eux." E. Poulat, *Maritain revisité. Sur les traces françaises de Jacques Maritain*, in *Jacques Maritain et ses contemporains*, cit., p. 210. Una ricostruzione del pensiero di Maritain prima della conversione sulla base della corrispondenza con Psichari: L. Mercier, *Jacques Maritain avant Jacques Maritain: un engagement dans le siècle*, in CJM, giugno 1986, n.13, pp. 7-26

laico della dignità delle realtà politiche e l'esigenza di una giustizia che regoli la convivenza umana, dall'altro.<sup>30</sup>

Queste iniziali riflessioni si sviluppano in un lavoro critico sulla modernità che è rilevante sul piano teologico-politico per due aspetti: primo, l'idea che il mondo moderno ha separato l'uomo da Dio e, quindi, la città dalla sua risorsa religiosa (b). Secondo, il riconoscimento che questa separazione nasconde in profondità una permanenza di elementi cristiani nelle teorie politiche moderne (c).

### *Modernità e autonomia da Dio*<sup>31</sup>

È nel clima dell'avvento della Prima Guerra Mondiale che Jacques Maritain avvia la prima sistematica analisi della modernità.<sup>32</sup> Nel 1914 assume, infatti, la cattedra di storia della filosofia moderna all'Institut Catholique di Parigi. In quell'anno, le lezioni sono una resa dei conti con il pensiero di H. Bergson, maestro da cui Maritain prende le distanze alla luce della conversione al cattolicesimo e del successivo incontro con la dottrina di Tommaso D'Aquino.<sup>33</sup> All'aprile-maggio 1914 risalgono invece alcune lezioni su *Lo spirito della filosofia moderna*, che hanno come punto di partenza la riforma cartesiana, a cui è dedicata la prima parte del corso. Come punto di partenza, Maritain chiarisce il suo metodo: "Nous voudrions dans ces quelques conférences étudier brièvement la philosophie moderne, non pas dans sa lettre, non pas dans les innombrables systèmes particuliers qu'elle a laissés sur sa route, mais dans son esprit."<sup>34</sup> Si tratta di un metodo che resterà caratteristico anche nei suoi lavori successivi, basti pensare a un libro che prenderemo successivamente in esame, *I tre riformatori*, nella cui pagina introduttiva si legge: "Lo studio che mi propongo di fare non è di natura storica. All'informazione storica domanderò soltanto di svelarci, in alcuni tipi rappresentativi, i principi spirituali di cui ci

---

<sup>30</sup> In questa dialettica si muove anche la breve presentazione della figura di Maritain di G. Grandi, *Jacques Maritain. Da laici nel mondo e nella Chiesa*, In dialogo, Milano 2007

<sup>31</sup> Fondamentale riferimento per i temi dei successivi due capitoli: M. 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. 49-72; e *Maritain et la de-theologisation du politique*, in *Théologie et politique. Cent ans après la loi de 1905*, actes s. d. I. Chaire et D. Moulinet, Lyon, Profac n. 97, 2007

<sup>32</sup> Su questo aspetto si veda l'importante studio di C. Blanchet, *Maritain face à la modernité*, in M. Bressolette (ed.), *J. Maritain face à la modernité*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1995, pp. 11-31

<sup>33</sup> Parte di queste lezioni confluiscono nel volume *La philosophie bergsonienne: études critiques*, Marcel Rivière, Paris 1913. Criticato da molti suoi allievi convertiti, come Massis e Maritain, nel 1914 tre importanti opere di Bergson vengono condannate all'Indice.

<sup>34</sup> *L'esprit de la philosophie moderne. La réforme cartésienne*, O.C., I, p. 823. Testo di una conferenza svolta all'Institut Catholique di Parigi, pubblicata nella *Revue de Philosophie*, XXIV, n° 6 (1 giugno 1914), pp. 601-625

interessa soprattutto la discriminazione.”<sup>35</sup> Per Maritain, le filosofie e le culture sono infatti animate e regolate da uno *spirito*, la determinazione del quale è necessario per comprendere il vero volto dei diversi fenomeni storici e dei sistemi razionali. Se questi ultimi sono caratterizzati dall’ambivalenza che caratterizza le realtà storiche, il loro centro spirituale è una sorgente verso la quale ci si può concretamente collocare a favore o contro, non vi è mediazione.

Per cogliere lo spirito della modernità, Maritain fa riferimento a Cartesio, il suo sistematizzatore: “Disons que Descartes est le père de la philosophie moderne. Avec lui le point de rupture de la philosophie et du passé, le moment précis où la pensée se laïcise, et passe du service de Dieu au service du monde.”<sup>36</sup> Poche righe dopo osserva: “Descartes, en réalité, affirmait le principe de l’indépendance absolue de la pensée humaine, et de sa totale immanence à elle-même, ce qu’elle vise et ce qui la mesure lui étant, désormais, entièrement intérieur.”<sup>37</sup> C’è qui la prima identificazione del pensiero moderno con l’idea di secolarizzazione, anche se questo termine non viene quasi mai utilizzato nell’opera maritainiana. Si tratta di un punto che pure in sostanza non muterà nello sviluppo del pensiero del filosofo. Il pensiero moderno sarebbe animato da una sorta di “concupiscenza dello spirito”<sup>38</sup>, che lo avrebbe condotto all’odio verso la tradizione, all’orgoglio individualista e all’esclusivo orientamento verso il mondo fisico: “Ce n’est pas la vérité qu’on cherche, c’est la volupté de l’esprit, c’est aussi la domination, l’utilisation pratique, la maîtrise du monde.”<sup>39</sup> Questo processo di secolarizzazione viene descritto come una successione di progressive rotture: divorzio tra filosofia e teologia, separazione tra intelligenza e essere, rifiuto della tradizione umana e cristiana: “L’indépendance de l’esprit proclamée par la philosophie moderne, l’indépendance absolue, l’*aséité* de l’esprit humain, c’est la rupture avec Dieu, la rupture avec l’être, la rupture avec l’unité. C’est, en réalité, asserviment au néant.”<sup>40</sup> Il distacco dalla trascendenza e la sostituzione di Cristo come fondamento del tutto con l’uomo, sono, quindi, i principi fondamentali dello spirito moderno. In queste prime conferenze, le analisi di Maritain sono taglienti e fortemente polemiche, non vengono concesse attenuanti alla modernità: “degli innumerevoli sistemi positivi proposti dalla filosofia moderna, nessuno è certo rimasto come dottrina positiva; filosofi grandi e piccoli passano, sotto questo aspetto, come la rugiada al mattino. Ma va rilevato che qualcosa resta dell’opera da loro compiuta: la

---

<sup>35</sup> *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, Brescia 2001, p.43; il titolo sembra richiamare il titolo del libro di C. Maurras, *Trois idées politiques: Chateaubriand, Michelet, Sainte Beuve* del 1898

<sup>36</sup> *L’esprit de la philosophie moderne*, cit., p.824

<sup>37</sup> Ivi, p.830

<sup>38</sup> Ivi, p.828

<sup>39</sup> Ivi, p.829

<sup>40</sup> Ivi, p.887

negazione della vita soprannaturale, l'indebolimento progressivo della coscienza cristiana, la diminuzione della verità nelle anime [...] La profonda ignoranza che il mondo ha di Dio e delle cose di Dio, il disprezzo in cui tiene il diritto di Dio, la sostituzione di ogni cosa del punto di vista umano al punto di vista di Dio, la distruzione dell'ordine cattolico col pretesto di neutralità e di libertà di pensiero, l'instaurazione di un mondo puramente laico, in cui sia cancellato persino il ricordo del soprannaturale, il trasferimento all'uomo e allo spirito umano dell'indipendenza assoluta e della sovranità universale, ecco l'opera alla quale in realtà lavora la filosofia moderna.”<sup>41</sup> Questo giudizio torna nel corso del pensiero maritainiano e lo si ritrova espresso con chiarezza in un articolo del 1921: “Lo spirito di assoluta indipendenza, che in definitiva induce l'uomo a rivendicare per se stesso l'*aseità*, e che si può chiamare lo spirito della Rivoluzione anticristiana, s'introduce vittoriosamente in Europa con il Rinascimento e la Riforma, sottrae all'ordine cristiano qui la sensibilità estetica e tutte le curiosità dello spirito, là la spiritualità religiosa e la volontà, e mira a sostituire dovunque il culto delle Tre Persone divine con il culto dell'Io umano.”<sup>42</sup> La modernità, in quanto processo di autonomizzazione radicale dell'individuo, si esprime, dunque, nella forma storica della *rivoluzione*. Due sono le sue varianti fondamentali: il modello negativo francese, individualista, democratico e razionalista; e il modello positivo tedesco, imperialista e volontarista. Il primo divinizza l'individuo, il secondo, invece, lo Stato.<sup>43</sup> Ciò che le accomuna è una radicale negazione della tradizione in nome di un futuro del tutto nuovo, che è compito dell'uomo realizzare: “I rivoluzionari prendono ogni novità per una novità portatrice di compimento o perfezione, e condannano tutto il passato in nome del progresso necessario, senza vedere che in questo modo tolgono qualsiasi possibilità di progresso reale e di rivoluzione feconda, insieme a ogni mezzo di beneficiare delle valide e durevoli novità acquisite in passato. Orsù, non sono i rivoluzionari che fanno le rivoluzioni che contano. Soltanto gli uomini docili sono quelli che creano.”<sup>44</sup> L'età moderna, in conclusione, in queste prime riflessioni complessive, viene da Maritain caratterizzata come un'epoca di rivolta contro l'ordine cristiano e contro Dio, al cui posto, l'uomo intende sostituirsi. Non c'è nessun tentativo per recuperare elementi positivi, la

---

<sup>41</sup> *La libertà intellettuale*, in *Antimoderno. Rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, pp. 82-83, si tratta della quarta e ultima conferenza del corso del 1914 *L'esprit de la philosophie moderne*.

<sup>42</sup> *Antimoderno*, p.190

<sup>43</sup> Questa distinzione la si trova nell'ultima lezione del corso *Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne*, O.C. I, p.1024 e in *Réflexions sur le temps présent*, inserito come cap. V nel volume *Antimoderno*, p.194

<sup>44</sup> O.C. II, p.871, *Philosophie de la révolution*, in *Théonas. Dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Vita e Pensiero, Milano 1982, p. 111

modernità viene condannata *in toto*.<sup>45</sup> Questa opposizione frontale si trasforma già negli scritti dei primi anni '20 in un confronto più dialettico, in cui si cercano anche consonanze.

Questi temi si trovano anche nelle lezioni di fine 1914 e inizio 1915 dedicate a *Il ruolo della Germania nella filosofia moderna*.<sup>46</sup> In queste pagine si può scorgere un certo *pathos* patriottico legato alla Guerra che vede Francia e Germania schierate su fronti opposti: “Ce sujet a été commandé, pour ainsi dire, par les circonstances même que nous traversons, c’est la guerre qui nous l’impose, c’est par rapport à la guerre que nous l’abordeons.”<sup>47</sup> Si tratta di una tendenza comune, come si è detto prima, al mondo cattolico del tempo, come a L. Bloy, C. Peguy e E. Psichari.<sup>48</sup> Una sua icona significativa può essere ravvisata nella lettera pastorale del Natale 1914 *Patriottismo e Resistenza*, del cardinale Mercier, primate del Belgio, che vede nel valore del soldato che lotta per la propria patria un accesso alla salvezza, accostandolo così alla figura del martire.<sup>49</sup> Nell’ambito tomista stesso, molti gridano alla guerra di religione, in particolare in occasione del sacco di Lovanio dell’agosto 1914.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Spesso in queste pagine ‘modernità’ e ‘modernismo’ coincidono. Si deve tener conto della crisi modernista che investe la Francia nei primi anni del ‘900 e avrà conseguenza durature nel mondo cattolico francese, vedi É. Poulat, *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 2004

<sup>46</sup> *Le rôle de l’Allemagne dans la philosophie moderne*, in O.C., I, p.891. Testo integrale o riassunto dall’autore delle 22 lezioni svolte da Maritain all’*Institut Catholique* di Parigi (2 dic. 1914 - 26 maggio 1915), pubblicato in *Supplément* del giornale *La Croix*. Tra gli uditori di queste lezioni c’è P. Villard, che morto in guerra lascerà una consistente eredità a Maritain e Maurras per la ricostruzione morale della Francia, in una lettera al filosofo scrive: “nei primi mesi del 1915 potei seguire alcuni dei corsi da Lei tenuti sulla Filosofia tedesca, e ne conservo un ricordo particolarissimo. Qualsiasi ascoltatore attento nel porLe orecchio poteva indovinare in Lei il filosofo che segue con orecchio lucido la catena delle cause e degli effetti, la personalità di un uomo al quale il problema di vivere bene s’era posto in tutta la sua gravità e che aveva saputo risolverlo.” (Cit. in *Ricordi e appunti*, pp. 149-150); la corrispondenza Maritain/Villard è pubblicata nel cap. IV di questo volume con note del filosofo.

<sup>47</sup> *Le rôle de l’Allemagne dans la philosophie moderne*, cit., p.891. Questa polemica nazionalistica viene meno nell’opera successiva di Maritain, che anzi sarà, come vedremo, fortemente contrario a ogni forma di sacralizzazione della guerra e della nazione.

<sup>48</sup> Per una contestualizzazione storica dei cattolici francesi durante la Prima guerra mondiale con riferimenti anche a Maritain, D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, il Mulino, Bologna 2008, cap.I

<sup>49</sup> Su questo punto si veda E. H. Kantorowicz, *Pro patria mori*, in *I misteri dello Stato*, Marietti, Genova 2005, pp. 67-97 Sulla sacralizzazione della guerra si veda, M. Fourcade, *Guerres saintes? Idéologies religieuses et guerres modernes*, in F. Rousseau (s.d.), *Guerres, paix et société, 1911-1946*, Atlande 2004, pp. 517-551. Sul nazionalismo cristiano di Pèguy, il capitolo *Encore Pèguy, mais plus pour longtemps*, in M. Winock, *Le siècle des intellectuels*, cit., pp. 106-113. Sul nazionalismo in Francia con riferimenti a Pèguy, Sorel, Bernanos, si veda M. Winock, *Nationalisme, antisémitisme et fascisme en France*, Paris 1990. Sulla posizione critica del pontificato di Benedetto XV riguardo il nazionalismo di molti cattolici francesi: R. Morozzo della Rocca, *Benedetto XV e il nazionalismo*, in *Cristianesimo nella storia*, XVII/3, ottobre 1996, pp. 541-565. Sull’interpretazione della Prima guerra come “guerra di religione” in Francia e Germania, G. Krumeich, *»Gott mit uns«? Der Erste Weltkrieg als Religionskrieg*, in *»Gott mit uns«. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Hg von G. Krumereich und H. Lehmann, Göttingen 2000, pp.273-283

<sup>50</sup> In termini di «guerra di religione» si esprime anche H. Massis in una lettera a Maritain del novembre 1914, “la guerre que nous faisons est une guerre de religions: voilà la signification profonde de l’événement“. cit. in G. Bourgeade, *Jacques Maritain et la Revue universelle*, in CJM 4, Juin 2003, p. 9

Anche Maritain sottolinea come al di sotto del conflitto materiale, ci sia anche uno scontro intellettuale e morale che si gioca invisibilmente nel “mondo degli spiriti”<sup>51</sup>. In questo conflitto si combatterebbero da una parte la cultura francese, con ciò che essa ha di più autentico, soprattutto il legame col cattolicesimo; dall'altra la cultura tedesca con il suo peculiare carattere spirituale, che in ultima analisi è riconducibile al *pangermanismo*: “il s'agit, en définitive, de ce que les peuples sont dans l'intention divine, et à ce point de vue le groupement des États alliés contre l'Allemagne a, semble-t-il, une très nette signification providentielle.”<sup>52</sup> Risulta, quindi, fondamentale, comprendere la filosofia che sta sotto questo conflitto bellico per neutralizzarne la portata distruttrice. Maritain collega scisma pangermanico e scisma modernista: “Il y a une sorte de parallélisme, une étrange correspondance entre le schisme pangermaniste et ce schisme que nous appellerons désormais, d'un sel mot, le schisme moderniste.”<sup>53</sup> Il nazionalismo militarista tedesco, che oppone un popolo a tutti gli altri è analogo alla modernità, che separa l'uomo moderno da tutta l'umanità precedente: “l'homme moderne s'oppose à l'humanité entière comme le type humain supérieur, définitif, comme l'homme enfin libre et dont les yeux se sont ouverts, schisme qui aboutit à fair du monde et de la pensée modernes une pensée et une monde antichrétiens, où l'homme divinisé prend partout et dans chaque domaine la place de Dieu.”<sup>54</sup> Per Maritain, sostiene insomma l'origine germanica della modernità, la cui sorgente è riforma protestante di Lutero: “Nous l'avons vu également qu'il n'ya qu'une seule et même Allemagne, l'Allemagne protestante, de Luther à Nietzsche. Le pangermanisme est le fruit monstrueux, mais inévitable, de la grande rupture d'équilibre du XVIe siècle, de la séparation de l'Allemagne d'avec la chrétienté. Il résulte du développement - lent et pénible, comme une démonstration allemande, mais fatal - de l'Egocentrisme de Luther, de Rousseau, de Kant, de Herder, de Fichte, de Hegel, politiquement incarné par la Prusse.”<sup>55</sup> In un modo di procedere tipico del nostro filosofo, Lutero, ma allo stesso modo Cartesio e Rousseau, vengono collocati nel contesto storico al quale appartengono per comprendere il rapporto di subordinazione del loro pensiero alla situazione di crisi del loro tempo. La modernità risulta, quindi, da una sorta di assimilizzazione di diverse crisi culturali

---

<sup>51</sup> “La guerre, en effet, et la guerre actuelle plus que toutes les autres, n'est pas seulement un conflit de forces matérielles, c'est aussi un conflit intellectuel et moral, et l'épouvantable carnage auquel aboutissent les progrès continus d'une science et d'une culture que certains appellent la science moderne et la culture moderne, d'autres la science allemande et la culture allemande, a pour correspondant, dans le monde des esprits, un antagonisme inouï qui, pour être invisible, n'en pas moins tragique.” (*Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne*, cit., p.821)

<sup>52</sup> Ivi, p. 894

<sup>53</sup> Ivi, p.896

<sup>54</sup> Ivi, p.896

<sup>55</sup> Ivi, p.1022



che invece di essere assunte come problematiche, vengono trattate come stati naturali e salutari. Questi nodi problematici che si succedono nel moderno sono poi collegati in fondo al disfacimento della cristianità, che si caratterizza essenzialmente come rottura dell'originario rapporto uomo e Dio: "Au XVI<sup>e</sup> siècle, la décision s'est produite, le monde a adopté une nouvelle attitude en face de Dieu. Au mystère du Dieu-Homme, principe de l'ancien monde, un autre principe est substitué, le mystère de l'homme, de l'homme se suffisant à lui-même. Les trois siècles qui suivront ne feront que dégager progressivement dans tous les domaines les conséquences de cette substitution."<sup>56</sup> Il protestantesimo, nella sua rivolta contro l'unità della cristianità avvia un processo di particolarizzazione, che si oppone all'universalizzazione del modello medievale, che finisce per essere una teologizzazione della singolarità nazionale: "Chrétienté remplacée par germanité (All-manité, dirait Fichte), *Christentum* par *Deuschtum*, c'est toute l'histoire de modernisme."<sup>57</sup>

In queste lezioni, emergono, quindi, alcuni punti importanti per il nostro percorso: primo, "la comprensione del fenomeno protestante, come matrice mistica della modernità"<sup>58</sup>; per cui in sostanza gli ultimi secoli vanno spiegati anzitutto attraverso una genealogia religiosa, secondo la quale la riforma avrebbe cambiato il rapporto originario dell'uomo con la Trascendenza. Secondo, il moderno è letto come epoca di radicali opposizioni, soprattutto tra vecchio e nuovo, ma poi tra natura e grazia, per cui l'uomo moderno incorre in una concentrazione su se stesso, che conduce alla fine a una rottura del rapporto con Dio e a un'assolutizzazione dello stato naturale. Terzo, la storia moderna è letta come crisi della cristianità medievale, che prende avvio nel XIII secolo e il cui disfacimento, invece di essere inteso come decadenza viene compreso, invece, come stato normale della coscienza religiosa; i nazionalismi non sono che la deriva ultima di questo processo.

Nel 1906 dalla Germania, Maritain scrive a Péguy: "È sufficiente vedere la sicurezza e la tranquilla fiducia della cittadina di Heidelberg, per capire che questo paese è stato definitivamente sterilizzato dalla Riforma, e che solo la Francia, che può, come adesso, rotolarsi nel fango e mettersi a soqqadro, ha la difesa della Mente, e malgrado tutti i suoi disordini, la luce della vera Ragione."<sup>59</sup> L'unica salvezza può venire allora dal ristabilimento dell'ordine cattolico, di cui la Francia può farsi testimone, riscoprendo la sua originaria vocazione religiosa:

---

<sup>56</sup> Ivi, p. 910

<sup>57</sup> Ivi, p. 921

<sup>58</sup> A. Pavan, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, cit., p.203; si veda tutto il capitolo 2 nella seconda parte *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*.

<sup>59</sup> *Corrispondenza Péguy-Jacques Maritain (1901-1910)*, cit., p. 85. In una nota il curatore francese della corrispondenza cita un'osservazione di Maritain a lui scritta riguardo questo punto: "Mi dispiace per la leggerezza presuntuosa con la quale giudico il popolo tedesco". (Ivi, p. 86)

“Realizzabile o no, compatibile o no con i dati storici, un tale ideale in ogni caso è soggetto a una condizione primordiale: il ritorno al cattolicesimo e alla cristianità.”<sup>60</sup> Al di sotto di questo atteggiamento polemico, è presente in queste pagine anche il primo abbozzo del progetto che il filosofo francese ha assunto come guida della sua attività intellettuale, ovvero la rinascita del pensiero cattolico, alla luce della dottrina di Tommaso: “Il suit de là enfin que, pour sauver notre race et l’intelligence, c’est à une civilisation purement, intégralement catholique qu’il nous faudra revenir, ce n’est pas Victor Cousin, ni Auguste Comte, ni Descartes qu’il nous faudra prendre pour maître, mais saint Thomas. Saint Thomas contre Kant!”<sup>61</sup> Le potenze in atto nell’attuale guerra sarebbero quindi l’incarnazione di due filosofie, di due principi spirituali irriducibili. Pur sotto l’influsso di un forte patriottismo, non si deve quindi dimenticare che Maritain attribuisce una grande responsabilità della laicizzazione anche alla cultura francese (Cartesio, Rousseau), la cui superiorità non deve manifestarsi tanto nell’eroismo bellico quanto in un ritorno alla vera filosofia.

In più parti dell’Europa si assiste, nel contesto post-bellico di *renouveau catholique*, ad una “rinascita tomista”, all’interno delle cui categorie si vogliono reimpostare le coordinate di una civiltà diversa dalla società borghese che era naufragata nella guerra. Maritain stesso sogna un ruolo storico di prim’ordine per il pensiero tomista: “Un nuovo mondo sta per sorgere dinanzi a noi, un mondo che in parte sarà opera nostra, e che sarà diverso, noi almeno lo vogliamo, dallo stupido caos senza Dio e senza amore che ci vien proposto come cristianità, e per il quale sarebbe troppo derisorio che si fossero sacrificate tante generose vite. Ma nell’elaborazione di un nuovo mondo, il ruolo capitale, nonostante le apparenze, e senza trascurare per ciò l’immensa importanza dei fattori economici nell’ordine della causalità materiale, il ruolo capitale e formalmente decisivo spetterà alle idee.”<sup>62</sup> Qui torna la convinzione centrale per Maritain che rinascita spirituale sia legata al rinnovamento dell’ordine dell’intelligenza. Viene soprattutto sottolineata l’esigenza di tornare al “realismo tomista”<sup>63</sup> per riaffermare il primato dello spirito e dell’assoluto. Il pensiero metafisico rimane una costante in tutta la riflessione maritainiana, che sostiene sia la sua filosofia speculativa sia la filosofia della cultura e della

---

<sup>60</sup> *Antimoderno*, p.193

<sup>61</sup> *Le rôle de l’Allemagne dans la philosophie moderne*, cit., p.1025

<sup>62</sup> *Alcune condizioni della rinascita tomistica*, in *Antimoderno*, p. 107-108. Si tenga presente anche l’esperienza avviata da Maritain nel 1919 dei circoli di studi tomisti, si vedano le pagine dedicate in *Ricordi e appunti*, pp. 195-270

<sup>63</sup> *Realismo tomista*, in *Riflessioni sull’intelligenza*, pp.225-266

libertà, avviata dagli anni trenta.<sup>64</sup> C'è quindi una solidarietà interna tra rinascita della civiltà, metafisica e cattolicesimo.

*Excursus: tomismo e rinascita della civiltà in Maritain*<sup>65</sup>

Per comprendere il tomismo di Maritain è necessario tenere presente che il filosofo si forma in un contesto inizialmente esterno al mondo ecclesiale, aspetto che abbiamo già precedentemente sottolineato. In secondo luogo, la conversione non è legata a Tommaso, ma al misticismo di un Bloy, molto distante da qualsiasi filosofia razionale. L'incontro avviene, invece, solo due anni dopo la conversione, grazie al padre domenicano p. Clérissac: bisogna, quindi, sottolineare da un lato, questa via domenicana alla filosofia tomista, in un contesto di rinnovamento interno dell'Ordine; dall'altro, l'approccio personale e spirituale, e non accademico, al pensiero del Dottore angelico.<sup>66</sup> Quest'ultimo aspetto gli permette un'immediata presa di distanza critica dal tomismo di scuola che lo rinchiude in formule sterili e autoreferenziali.<sup>67</sup> Maritain rifiuta significativamente il termine "neotomismo": "perché non conviene indicare col nome di nessun uomo, fosse anche il più grande dei pensatori, una filosofia che, identificandosi con la *philosophia perennis*, deve rinnovarsi di generazione in generazione e di secolo in secolo e di nutrirsi di tutto il passato per andare costantemente al di là del passato. Occorre ciò nondimeno un nome per indicarla? Chiamiamola, se si vuole, filosofia dell'essere e dell'analogicità dell'essere, o ontosofia."<sup>68</sup> Già in una conferenza del 20 gennaio 1920 a Lovanio tratta delle "condizioni della rinascita tomista", che presuppone un cambiamento di mentalità, un aggiornamento interno: anzitutto la ricerca delle cause

---

<sup>64</sup> Questa unità metafisica dell'opera maritainiana è sottolineata da V. Possenti, *Una filosofia per la transizione*, Massimo, Milano 1984, in particolare cap.1

<sup>65</sup> Un'analisi dello specifico tomismo di Maritain è condotta da G. Forni, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*, Patron, Bologna 1965, pp. 185-189; G. Prouvost, *Les deux Maritain. Situation politique du thomisme de Jacques Maritain*, in *Jacques Maritain e la filosofia dell'essere*, a cura di V. Possenti, il Cardo, Venezia 1996, pp. 141-156; I. Biffi, *Introduzione. Antichità e soprattutto attualità di un'antica introduzione a san Tommaso* in *Il dottore angelico. San Tommaso D'Aquino*, Cantagalli, Siena 2006, pp. 5-29; ma soprattutto R. Mougel, *Thomiste ou maritainien? Le thomisme de J. Maritain*, CJM, n. 50, 2005, pp. 15-28

<sup>66</sup> Sul rinnovamento intellettuale dell'Ordine domenicano, sulla spinta soprattutto di padre A. Gardeil, si veda M.-D. Chenu, *Le Saulchoir: una scuola di teologia*, Marietti, Genova 1982. Su questo punto anche M. Fourcade, *Peut-on parler d'école maritainienne? Le maritainisme dans la grande famille des thomismes*, in *Recherches philosophiques*, III, 2007, pp. 7-32; Raïssa Maritain, che prima di Jacques inizia a leggere la *Summa*, racconta l'incontro con Tommaso D'Aquino nei *Grandi amici*, cap. *Il dottore angelico*.

<sup>67</sup> Y. Simon ha scritto a riguardo: "Maritain fut le premier disciple non-scolastique de saint Thomas [...] Une philosophie scolastique est une philosophie de professeurs, et Maritain tient pour certain que le professeur est précisément le pire ennemi de la philosophie de saint Thomas [...] il reste toujours en contact avec l'homme existentiel et l'excellence de son analyse rationnelle de l'âme n'a jamais empêché sa communication intuitive avec les hommes tels qu'ils sont, ici et maintenant, tels que l'histoire, la grâce et la souffrance les ont façonné et tels qu'ils se situent par rapport à leur destinée éternelle." (Y. Simon, *Jacques Maritain*, in CJM 11, Juin 1985, pp. 6-7)

<sup>68</sup> *Prefazione*, in *Filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 8

dell'apostasia del pensiero moderno dalla fonte cristiana; cercando poi i rimedi contro questa decadenza; in secondo luogo, necessità di abbandonare un atteggiamento servile e ripetitivo per aprirsi a un contatto vivo e propositivo con lo sforzo spirituale dei moderni.<sup>69</sup> I manuali di filosofia scritti da Maritain in questi anni, *Eléments de philosophie*, hanno proprio lo scopo di uscire dalle sacrestie e iniziare gli studenti laici, e non solo i futuri preti, al confronto con san Tommaso.

Come ha notato lo storico Chenaux, a differenza scuola di Lovanio e del suo fondatore cardinal Mercier, il filosofo francese non intende, però, tanto ripensare il tomismo alla luce delle sfide contemporanee, ma arricchire la tradizione con le verità nuove emerse nella cultura e nella filosofia moderne.<sup>70</sup> Da qui il rifiuto di un ritorno al Medioevo, nella prefazione all'edizione inglese de *Le Docteur angélique*, scrive: "Dans les années qui suivirent la première guerre mondiale, un grand effort – rendu possible par les travaux de quelques penseurs éminents de la précédente génération – fut entrepris par un groupe de philosophes et de théologiens pour redécouvrir les intuitions fondamentale set la doctrine par lesquelles Thomas d'Aquin a porté à un sommet la *philosophia perennis*, et pour les faire sortir d'une tradition d'école réservé à la formation intellectuelle des clercs et déboucher dans le champ où la pensée contemporaine s'affronte aux problèmes du monde; en d'autres termes, pour les faire entrer dans le domaine générale de la culture."<sup>71</sup> Per Maritain, il tomismo non ha mai in realtà avuto l'occasione di avere un vero influsso nella cultura, potenzialità che invece ora può attuarsi: "Si un tel avènement doit se produire en notre temps, loin d'être un retour au passé, il sera une grande nouveauté historique et un accomplissement authentiquement moderne."<sup>72</sup>

In questa esigenza, Maritain si inserisce in un contesto più ampio di riscoperta tomista, che aveva preso avvio dall'enciclica *Aeternis Patris* (1879) di Leone XIII.<sup>73</sup> Nel giugno 1921 esce l'enciclica di Benedetto XV *Fausto appetente die*, che proclama l'intima appartenenza di Tommaso alla dottrina della Chiesa. Pochi mesi dopo, in ottobre, Maritain pubblica un articolo nella *Revue des jeunes* sull'attitudine della Chiesa nei confronti del Dottore comune. Qui si

---

<sup>69</sup> *Alcune condizioni della rinascita tomista*, cit., pp. 107-148

<sup>70</sup> P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, Paris 1999, p. 33

<sup>71</sup> O.C. IV, p. 13

<sup>72</sup> Ivi, p. 15

<sup>73</sup> Per una contestualizzazione storica: P. Chenaux, *La seconde vague thomiste*, in *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20*, sous la direction de P. Colin, Paris 1997, pp. 139-167; utili informazioni, anche sulle relazioni di Maritain con la famosa scuola di Le Saulchoir, in M. Fourcade, *Le révérend père Maydiou et «La vie intellectuelle» à la charnière de deux thomismes*, in *Jean-Augustin Maydiou. Actes des colloques*, réunis par D. Gaillardon, *Mémoire dominicaine*, numéro H.S. n°2, Cerf, 1998, pp.155-177

sostiene l'esigenza di un "tomismo vivente" che entri nel secolo e lo vivifichi.<sup>74</sup> La presenza dell'aggettivo "vivente" fa comprendere il personale atteggiamento di Maritain verso il pensiero di Tommaso, che vuol essere attivo, quindi non semplice ripetizione, e militante, cioè non rinchiuso in accademie.<sup>75</sup> Prende quindi le distanze da una interpretazione dottrinarica e rigida, diffusa al suo tempo in altre scuole tomiste e propone invece "l'activation du thomisme en vue des problèmes du siècle"<sup>76</sup>. Il grande compito del pensiero cattolico contemporaneo, non è quindi pensare l'eterno al di fuori del mondo, ma pensare il mondo alla luce dell'eternità, tenendo insieme i due poli del tempo e dell'eterno.<sup>77</sup> Negli anni '20, sono frequenti le riflessioni sul ruolo del tomismo nel tempo presente, come dimostrano i titoli di molti interventi, al solo 1923 risalgono: *Il tomismo e la filosofia contemporanea*, *San Tommaso apostolo dei tempi moderni*, *La crisi dello spirito moderno e il movimento tomista*. La scelta di una rivista rivolta ai giovani per diffondere alcune di queste idee, mostra anche una delle intenzioni fondamentali del filosofare maritainiano: la formazione di una nuova generazione, dalle cui fila possa formarsi una classe dirigente nuova, capace, da un lato, di superare il laicismo di quella precedente, dall'altro, in grado di reagire all'anarchia intellettuale dell'epoca, attraverso una chiara griglia di lettura del mondo. Questa stessa esigenza di rinnovamento dirigenziale muoveva negli stessi anni in Italia anche A. Gemelli che fonda nel 1921 l'Università del Sacro Cuore.

L'apertura del tomismo alle sfide del tempo presente è il tema centrale di *Antimoderno*<sup>78</sup>. Nella prefazione, pubblicata in origine nel 1922 per la *Revue de Jeunes*, si legge: "Ciò che qui chiamo *antimoderno*, avrebbe potuto altrettanto bene essere chiamato *ultramoderno*. È ben noto, infatti, che il cattolicesimo è tanto *antimoderno* per il suo immutabile attaccamento alla tradizione quanto *ultramoderno* per la sua arditezza nell'adattarsi alle nuove condizioni emergenti nella vita del mondo."<sup>79</sup> Poche pagine dopo, sintetizza questa attitudine in una

---

<sup>74</sup> L'articolo rivisto è ripubblicato nel volume *Il Dottore Angelico*, cap. IV *Il Dottore comune*. Su questo punto, R. Mougel, *Thomiste ou maritainien? Le thomisme de J. Maritain*, cit., pp.21s. La *Revue des jeunes. Organe de pensée catholique et française d'information et d'action* è un bimestrale diretto, fino al 1922, dall'importante tomista padre Sertillages.

<sup>75</sup> Scrive lo storico francese Fouilloux: "Comme Pie X ou Garrigou-Lagrange, Maritain professe donc un incontestable exclusivisme thomiste; comme eux, il est persuadé que seules les catégories de l'Aquinat permettent de penser le christianisme, voir de penser tout cour. Mais sa différence majeure avec eux, qu'est aussi sa grande réussite, est d'avoir sorti le thomisme de sa forteresse ecclésiale dans laquelle il était tenté de s'enfermer." (E. Fouilloux, *Une église en quête de liberté. La pensée catholique en France entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris 1998, p.60)

<sup>76</sup> *De la pensée catholique et de sa mission*, O.C. IV, p.1124

<sup>77</sup> Ivi, p.1115

<sup>78</sup> *Antimoderne*, Éditions de la Revue des Jeunes, Paris 1922

<sup>79</sup> *Antimoderno*, p.12; una recensione a questo volume, di cui apprezza soprattutto la capacità di sintesi storica e filosofica, è L. Lévaux, *L'antimoderne de Jacques Maritain*, pubblicata in due parti ne *La revue catholique des idées et des faits*, 26 jan. 1923 pp, 17-18 e 2 fév. 1923, pp.19-20; su quest'opera anche A. Pavan, *La formazione del*

formula: “*Antimoderna* contro gli errori del presente, essa è *ultramoderna* per tutte le verità ravvolte nel futuro.”<sup>80</sup> Per Maritain, l’opera di Tommaso non si contrappone, quindi, alle altre filosofie, ma è in grado, per il suo spirito universalista, ovvero cattolico, di assimilare e purificare le verità che emergono dalla storia: “Il carattere umano e collettivo della filosofia, di cui oggi Bergson ha una così viva coscienza, è realizzato nella dottrina tomistica.”<sup>81</sup> Non si tratta, quindi, di “tornare al Medioevo”, ma di usare quei principi spirituali che, in quanto dettati dalla ragione naturale e dalla Rivelazione cristiana, non perdono di validità al di fuori del contesto originario.<sup>82</sup> L’atteggiamento verso la modernità deve essere, quindi, insieme di distacco critico e di simpatia: “Se siamo *antimoderni* non è certo per gusto personale, bensì perché il moderno uscito dalla Rivoluzione anticristiana ce ne costringe con il suo spirito, perché esso stesso fa dell’opposizione al patrimonio umano la sua propria specificità, odia e disprezza il passato, adora se stesso, e perché noi aborriamo e disprezziamo quest’odio e questa impurità spirituale. Se bisogna però salvare e assimilare tutte le ricchezze d’esser accumulate nei tempi moderni, ed amare lo sforzo di coloro che cercano, e desiderano i rinnovamenti, allora noi non desideriamo nulla quanto essere *ultramoderni*.”<sup>83</sup> Maritain utilizza anche l’espressione: “*simpatizzare* non certo con le dottrine, ma con lo sforzo spirituale dei moderni, ripensando alla maniera di san Tommaso i problemi del nostro tempo.”<sup>84</sup>

L’incontro tra filosofia moderna e tomismo può essere, infatti, occasione di purificazione reciproca che permette di distinguere tra la sostanza delle verità e le scorie del tempo e dei pregiudizi. In questo ripensamento, la parola chiave è “assimilazione”, Maritain non si interpreta, infatti, come l’architetto di un nuovo sistema, ma come il prosecutore di un’opera aperta a cui tutte le intelligenze cattoliche sono chiamate a collaborare. Rileggendo la sua

---

*pensiero di J. Maritain*, Padova 1985, cap. I; S. Nicolosi, *Antimodernità di Jacques Maritain*, in *Aquinas*, a. XVI, n. 2, 1973, pp.173-193, e *Le radici dell’antimodernità di Jacques Maritain*, in *Modernità. Storia e valore di un’idea*, Morcelliana, Brescia 1982, pp. 139-147

<sup>80</sup> *Antimoderno*, p. 14

<sup>81</sup> Ivi, p.13; scrive I. Mancini: “per misurare la funzione, l’importanza e la validità dell’immensa *summa* maritainiana non serve stendersi nel letto della storia europea del pensiero filosofico; da questo punto di vista Maritain si presenta come sradicato; esplose qui la sua saputa e voluta antimodernità [...] Ha curato una filosofia incurante del filosofare, per usare una contrapposizione cara a Carlo Mazzantini, che condivideva con lui l’idea di Origene e di Clemente Alessandrino di un logo munifico a disposizione dei più vari contesti, e dal quale è stata segnata una filosoficità preremne come cattolicità naturale, propedeutica e non opposta al logo rivelato e alla sua cattolicità soprannaturale.” (I. Mancini, *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 11-12)

<sup>82</sup> “Non ho bisogno di dire che al riguardo non si tratta nemmeno d’un attaccamento *servile* a san Tommaso e ad Aristotele, e di un modo di filosofare consistente nel ripetere meccanicamente le formule. Si tratta di una fedeltà *spirituale* e *filiale* che, nei loro principi attivamente meditati, raggruppati, coordinati, fa ricercare il mezzo per scoprire, inventare la soluzione dei problemi nuovi che possono porsi ai nostri giorni, e ciò con l’aiuto di uno sforzo originale dello spirito.” (*Antimoderno*, p.125); sul rapporto col Medioevo: Y. Floucat, *Le Moyen Age de Jacques Maritain*, in *Saint Thomas au XX siècle*, a cura di S.T. Bonino, o.p., Paris 1994, pp. 268-298

<sup>83</sup> *Antimoderno*, p.18

<sup>84</sup> Ivi, pp. 139-140

biografia intellettuale nel 1941, Maritain indica in questo atteggiamento un tratto essenziale della sua filosofia: “C’est après ma conversion au catholicisme que je connus saint Thomas. Moi qui avais voyagé avec tant de passion parmi toutes les doctrines des philosophes modernes, et n’y avais rien trouvé que déception et grandioses incertitudes, j’éprouvai alors comme une illumination de la raison; ma vocation philosophique m’était rendu en plénitude. *Malheur à moi si je ne thomistise pas*, écrivais-je dans un de mes premiers livres. Et depuis trente ans de travaux et de combats, j’ai cheminé dans la même voie, avec le sentiment de sympathiser d’autant plus profondément avec les recherches, les découvertes, les angoisses de la pensée moderne que j’essayais d’y faire pénétrer davantage les lumières qui nous viennent d’une sagesse élaborée par les siècles et qui résiste aux fluctuations du temps.”<sup>85</sup>

In *Antimoderno* del 1922, prima grande sintesi del filosofo, si ripresenta l’idea che l’essenza del pensiero moderno sia l’*indipendenza assoluta della Creatura*, che si declina in due principi diversi: quello *immanentistico*, per cui l’io si oppone al non-io in modo radicale, cercando la verità solo all’interno di se stesso, e quello *trascendentalistico*, nel senso che il soggetto umano si pone come misura assoluta della realtà ed esclude ogni autorità e determinazione esterna.<sup>86</sup> Questo è lo spirito dell’atteggiamento scientifico moderno, a cui è dedicato il primo capitolo *La scienza moderna e la ragione*<sup>87</sup>. Maritain mette soprattutto in discussione la presunta neutralità delle scienze naturali: “Quando dunque si dichiara che la scienza è neutrale, in realtà si nega radicalmente la fede cattolica, si nega che esiste una verità, una vita, un ordine superiore alla natura.”<sup>88</sup> Ciò che mette in discussione la fede, non è però la scienza in sé, che quando è in buona fede, cerca la verità, ma lo spirito che la anima: “Questa negazione non è costitutiva della scienza, ma della vergognosa metafisica che si nasconde dietro la scienza.”<sup>89</sup> In un altro punto, l’autore parla più precisamente di “una teologia della salvezza mediante la ragione”<sup>90</sup>. La ragione di questa “confusione tra la scienza propriamente detta e la pseudo-scienza, che giudica il tutto”<sup>91</sup> è l’“indebolimento e un generale decadimento della ragione”<sup>92</sup>.

Negli scritti che abbiamo letto finora possiamo trarre la conclusione che Maritain, in questi anni, caratterizzi la modernità, da un punto di vista teologico-politico, come radicale dualismo e

---

<sup>85</sup> *Confession de foi*, pp. 10-11

<sup>86</sup> *Antimoderno*, p.20

<sup>87</sup> Il capitolo è una ripresa di un articolo *La Science moderne et la raison*, *Revue de Philosophie*, XVI, n. 6, 1<sup>er</sup> juin 1910, pp.575-603

<sup>88</sup> *Antimoderno*, p.61

<sup>89</sup> *Ivi*, p.62

<sup>90</sup> *Ivi*, p.57

<sup>91</sup> *Ivi*, p.55

<sup>92</sup>

indipendenza: rivolta dell'umano contro il divino, del nuovo contro la tradizione, delle nazioni contro l'unità. Questo radicale dualismo ha per conseguenza un'ipertrofia dell'io e degli spiriti nazionali. L'uomo cerca ormai la propria realizzazione non nell'essere, ma in se stesso, non nella contemplazione, ma nella tecnica che vuole dominare il mondo. L'autonomia del soggetto moderno conduce, in ultima analisi, ad un'autodivinizzazione: "La sua varia e multiforme evoluzione converge verso un termine ideale che è, in senso proprio, la divinizzazione dello spirito umano. La missione storica cui di fatto essa assolve è di preparare l'avvento di una umanità che stia nel mondo visibile come nel tempio di Dio, e che appaia come se fosse Dio stesso. Essa annuncia questo regno come i profeti annunciavano il regno di Dio."<sup>93</sup> A questa deriva, Maritain reagisce con la tradizione cattolica, nella sua versione tomista. La filosofia cattolica è, infatti, capace, in forza del suo universalismo, sia di riconoscere le differenze, senza perdere la visione del tutto, sia di includere verità di diversa origine, senza fare della propria un'ideologia. Si candida, quindi, ad essere la filosofia più adatta al tempo storico presente che richiede un rapporto aperto col mondo, reso più complesso e variegato dalla modernità, ma allo stesso tempo libero, perché fondato su un Trascendenza che sottrae l'uomo alla completa immanenza.<sup>94</sup>

In quest'ottica, Maritain legge gli avvenimenti del suo tempo, in particolare la Grande Guerra e la Rivoluzione russa. Un'*assurdità di ideologie* muove, infatti, secondo il nostro, gli uomini moderni che sono pronti a morire per delle idee, che in realtà non sono altro che mistificazione e impostura. Una dose di idealità è certamente necessaria alla realizzazione di ogni attività umana, ma è urgente distinguere tra mito e verità: "Ogni ordine non è buono solo per sé (c'è un ordine anche tra i demoni), ed ugualmente ogni "ideale" e ogni amore avulso da un fine assoluto, ogni "mistica", come diceva Péguy, non è buona solo per sé".<sup>95</sup> Il pervertimento stesso dei grandi ideali testimonia di un *istinto profondo* che deve però essere guidato adeguatamente. Al momento attuale, si contrappongono essenzialmente due modelli fondamentali di "idéalisme activ et efficient, voir héroïque": quello della Chiesa cattolica, in cui l'*ideale* al quale viene ordinata la vita umana coincide con la *Realtà per eccellenza*, per cui non c'è contrasto violento, ma armonia e conciliazione tra i piani dell'essere; e dall'altro, il bolscevismo orientale, con il suo "paradis d'angoisse", la cui *forma animatrice* è la distruzione della realtà e del diritto

---

<sup>93</sup> *La libertà intellettuale*, in *Antimoderno*, p.83; il testo riprende una delle prime lezioni svolte da Maritain nel 1914 sempre all'*Institut Catholique*, poi pubblicato nella *Revue tomiste* e, infine, confluito in *Antimoderne*.

<sup>94</sup> Questa visione ha un parallelo con le riflessioni di R. Guardini, svolte in particolare ne *La visione cattolica del mondo*. Per il filosofo tedesco il cattolicesimo, in quanto rappresenta lo sguardo di Cristo sul mondo, è capace di abbracciare la vita intera con le sue opposizioni, mantenendo però quella visione dall'alto che le deriva dal fondarsi su una Verità che trascende la storia.

<sup>95</sup> *Antimoderno*, p. 198



naturale. Il comunismo russo è in sostanza una espressione di quella stessa *rivoluzione anticristiana* che caratterizza la modernità, in quanto mossa dallo stesso principio: sostituire l'Uomo a Dio. Per Maritain dunque sotto un'apparente militanza antiteologica, il bolscevismo è mosso da *credenze religiose*: "Dietro uno scenario ideologico capace di eccitare i sette peccati capitali e generosità sviate c'è uno sforzo intelligente, il più attivo che il mondo abbia fino ad oggi mai visto, per collocare praticamente l'umanità nell'ateismo, instaurando veramente la città senza Dio, cioè una città che ignora in maniera assoluta, in quanto città, ogni fine che non sia una perfezione umana esclusivamente terrestre, e facendo dell'Uomo e della Scienza umana, secondo la grande hegelianizzazione di Karl Marx, il Padrone onnipotente che governa la Storia."<sup>96</sup>

Pur espresso in toni che a volte concedono molto all'integralismo cattolico di quegli anni, la tesi centrale di Maritain è che la rottura dell'ordine tra Dio e l'uomo ha prodotto un'umanità incapace di porre limiti alla propria tendenza superomistica, perché contendendo a Dio la sua onnipotenza e sovranità, ha piegato la finalità della vita umana e della storia ai propri egoistici scopi. La drammaticità dell'età moderna consiste, infatti, in questa sostituzione della Trascendenza, intesa anche come Verità razionale, con una Immanenza, che in fondo attinge alle forze dell'istinto e della forza. Il distacco dalla religione operato per una maggiore libertà e autonomia dell'individuo moderno sembra, quindi, per il filosofo francese, capovolgere in un "reincanto" del mondo, come mostrano i vari imperialismi e messianismi emersi nel conflitto bellico. Priva di un riferimento all'Assoluto, ad un Altro che la determina, la storia diventa, in sostanza essa stessa la totalità.

### *Modernità e naturalizzazione del cristianesimo*

Al termine della guerra, gli stati vincitori sono animati da un'esaltazione nazionalistica e da una rinascita religiosa che si esprime in un proliferare di teologie politiche, che ridanno peso al ruolo pubblico del cristianesimo. La vittoria viene spesso interpretata come una conferma di superiorità morale e come legittimazione a creare una civiltà su basi diverse rispetto a quelle borghese fallita nelle trincee. Lo stesso mondo cattolico interpreta questo dopoguerra come un'occasione per la realizzazione di un ordine nuovo, ispirato alla tradizione cristiana.<sup>97</sup> Di queste tendenze sono esempi in Francia, la canonizzazione di Giovanna d'Arco nel 1920 e la

---

<sup>96</sup> Ivi, p.202

<sup>97</sup> Sul ritorno dello spirituale nel periodo post-bellico anche É. Fouilloux, *Les premiers pas de «La vie spirituelle»*, in *Au coeur du XXe siècle religieux*, Les éditions ouvrières, Paris 1993, pp.219-230

*querelle* dell'*Action française*.<sup>98</sup> Nel cattolicesimo francese, si rafforzano due correnti: una di ispirazione nazionalistica, nella linea di Maurras; e un'altra, invece, aperta ad un modello universalistico, secondo un "internazionalismo cristiano", sostenuto anche da Benedetto XV.<sup>99</sup> Maritain, nelle lezioni all'*Institut catholique* e alla fine della guerra, condivide un certo nazionalismo francese, tanto che nel 1919 firma un manifesto, lanciato H. Massis, *Pour un parti de l'intelligence*, che interpretava come proprio della vocazione della Francia vincitrice difendere gli interessi spirituali dell'umanità e che invitava a mettere "l'intelligenza nazionale al servizio dell'interesse nazionale".<sup>100</sup> Il filosofo in articolo del 1920 si discosta comunque già da questa posizione, difendendo la libertà dell'intelligenza, che non deve tanto servire, quanto essere servita.<sup>101</sup> Nell'orizzonte politico internazionale si affacciano, intanto, il mito religioso-nazionalistico americano e il messianesimo bolscevico, ed è con queste realtà che Maritain nei primi anni venti si confronta.

Il presidente Wilson, calvinista profondamente religioso, aveva condotto gli Stati Uniti in guerra come una forma di crociata contro l'Anticristo della Germania imperialista che minacciava la civiltà degli ideali democratici e liberali.<sup>102</sup> Maritain in un articolo del 1921 per la *Revue universelle*, in cui si occupa della metafisica pluralista di W. James, critica la nuova *teodicea* americana. L'autore riprende una tesi già formulata nelle lezioni sul "germanesimo", ovvero che la fine dell'universalismo medievale avrebbe comportato l'emergere di filosofie che fanno dei particolarismi nazionali la loro "causa formale": "Lo studio di molti sistemi contemporanei conferma anche troppo la desolante constatazione che la filosofia moderna, a misura che si affranca dall'universalità della ragione, tende sempre a subordinarsi alle divisioni geografiche e

---

<sup>98</sup> Scrive Bolgiani: "La guerra del 1914-1918, che si era conclusa con la sconfitta della Germania, aveva, per via indiretta, riabilitato in qualche modo, agli occhi dei francesi repubblicani, il cattolicesimo e la Chiesa cattolica (per la verità non proprio il papato), accreditati però prevalentemente come simboli di patriottismo nazionalistico [...] Nella mentalità dei cattolici tradizionalisti e dei nazionalisti *tout court*, si era dunque sempre più fatta l'idea che, sulle macerie della cultura precedente immaginata nell'insieme come germanico-protestante-liberale, potesse sorgere una nuova cultura, cattolica questa, restauratrice di un ordine appellantesi al tradizionalismo e ai valori nazionali." (*Osservazioni e note sul cattolicesimo culturale francese degli anni venti*, cit., pp. 109-110)

<sup>99</sup> D. Veneruso, *Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo tra le due guerre*, Studium, Roma 1987; P. Chenaux, *Le Saint-Siège, l'Europe et la paix dans les années vingt*, in *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, CLD éditions 2007, pp. 15-35

<sup>100</sup> O.C. I, pp. 1048; su questo tema: J. Prévotat, *Autour du parti de l'intelligence*, in *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20*, cit., pp.169-193. «Il manifesto per un partito dell'intelligenza» è pubblicato in italiano come appendice ad A. Pavan, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, cit., pp.322-325

<sup>101</sup> *Libertà dell'intelligenza*, in *Théonas*, cit., pp. 3-12; su questo punto si sofferma P. Chenaux, *J. Maritain et l'esprit des années 20*, in *CJM*, 21, p. 16

<sup>102</sup> Scrive E. Gentile, studioso italiano del fenomeno delle «religioni politiche»: "I morti in guerra vennero beatificati come martiri che si erano immolati per compiere il destino della nazione americana sotto la volontà di Dio, in una lotta da cui sarebbe nata una nuova umanità rigenerata e un mondo sicuro per la democrazia." (E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2007, p.39). In generale sul rapporto tra nazionalismo e contenuti religiosi si veda H.-U. Wehler, *Nazionalismo. Storia, forme, conseguenze*, Bollati Boringhieri, Torino 2002

nazionali”.<sup>103</sup> Non è un caso che questo testo sia contenuto in una raccolta di saggi che prende il titolo di *Riflessioni sull'intelligenza*, dove viene rilevata l'importanza di una sana teoria della conoscenza e il pericolo che incorre la pratica quando la vita dell'intelligenza viene misconosciuta. Il metodo pragmatista, infatti, usando “della soggettività stessa del sentimento per raggiungere l'oggetto” nega lo strumento dell'astrazione concettuale e dell'analisi razionale, facendosi così guidare alla fine dall'io, dall'emozione e dal desiderio<sup>104</sup>. Le conseguenze politiche di questa crisi del pensiero si manifestano nell'incapacità di distinguere i piani: “un'osmosi ancor più strana, e i cui effetti sono a volte curiosamente penosi, tende a stabilirsi tra la speculazione pura e la passione politica eretta a «mistica». J. Wahl osserva assai bene che il pluralismo americano è stato per deliberata intenzione una filosofia «democratica» [...] La nozione di democrazia è valida in filosofia politica, ma diventa un nonsenso in materia di filosofia speculativa. Se l'idea di una metafisica ariana o di una cosmologia fascista o marxista ci appare a buon diritto come assurda, lo stesso vale per l'idea di un'ontologia democratica.”<sup>105</sup> Per Maritain, W. James avrebbe sviluppato una filosofia che riproduce a livello metafisico l'essenza dello stato democratico: “essi si rappresentano il mondo come un immenso formicolare, senz'ordine fisso né gerarchia alcuna, di volontà tutte uguali in importanza, o addirittura, secondo un'espressione dello stesso James, come un grande banchetto repubblicano”.<sup>106</sup> Per l'autore, molte correnti politiche contemporanee tendono, insomma, a costruire una metafisica che riflette il modello politico che intendono promuovere, offrendo così un fondamento stabile di legittimazione, alternativo alle forme legittimiste passate, che si riferivano all'autorità del Trascendente. La pratica democratica, secondo questa ricostruzione, è comprensibile in una dialettica oppositiva all'idea di un Onnipotente e di una gerarchia dell'essere: “Non è forse chiaro che una teodicea repubblicana non può adattarsi a un Dio onnipotente, padrone unico dell'universo, al quale tutto è dovuto e che non deve nulla a nessuno? Esiste su questo punto una tradizione repubblicana e socialista francese (Proudhon, per esempio proclamava decaduto il «sovrano» assoluto del mondo; Fourier non ammetteva che una «collaborazione societaria» tra Dio e l'uomo), tradizione a cui James ha subito l'influenza per il tramite di Revouvier.”<sup>107</sup> Interessante è come Maritain, attingendo anche alle fonti dell'anarchismo francese, rilevi come l'affermarsi di una politica che si sente investita del governo del mondo vada di pari passo con la destituzione della sovranità di Dio. La mistica repubblicana non emerge, quindi, tanto in una

---

<sup>103</sup> *Riflessioni sull'intelligenza*,

p. 201

<sup>104</sup> Ivi, p.207

<sup>105</sup> Ivi, pp. 202-203

<sup>106</sup> Ivi, p. 203

<sup>107</sup> Ivi, p.220

professione di ateismo, ma in una riformulazione teologica, che Maritain evidenzia in un altro punto, dove c'è un breve, ma significativo cenno cristologico: “Non avendo più un Dio-uomo, essi umanizzano la Divinità.”<sup>108</sup> Questa metafisica pluralista che depotenzia l'idea Dio significa, quindi, una commistione tra umano e divino, che in ultima analisi conduce all'apoteosi dell'uomo: “Ma allorquando «l'ideale social-democratico», rovesciando il detto della Genesi, avrà reso così l'essere divino *come uno di noi*, come potrebbe egli non compiere la propria opera ripartendola tra una società di spiriti, in una repubblica di compagni in deità?”<sup>109</sup> La mancanza di una custodia della trascendenza di Dio significa, in sostanza, un immanentismo che immagina il divino raggiunto dai mali della storia e l'umano investito di una missione redentrice: “la loro persuasione – così profondamente inglese – che ciascuno di noi deve a suo modo impegnarsi a *salvare il mondo*, tutto questo è un'eredità cristiana. Ma che cosa è diventato nelle loro mani?”<sup>110</sup> In questo punto c'è certamente un affondo contro il contemporaneo messianesimo americano, ma anche l'emergere di una seconda tesi sul rapporto tra moderno e cristianesimo: “È questo un nuovo esempio che ci spinge a vedere nei grandi errori del nostro tempo dei prodotti di disintegrazione del cristianesimo, a poco a poco smantellato delle sue virtù intellettuali, a partire da Occam, Lutero e Rousseau.”<sup>111</sup> La modernità, insomma, nel separare il pensiero dalla tradizione e dal rapporto con la trascendenza, non avrebbe operato una cesura radicale con il cristianesimo, ma al contrario, avrebbe “secolarizzato”, introiettato alcune sue dinamiche. Questa operazione è però compiuta attraverso una distorsione dell'originaria dottrina: “È stato osservato che i metafisici pluralisti ritornano consapevolmente alle concezioni più primitive della religione. Sì, ma un civilizzato degenerato è tutt'altra cosa da un primitivo. Una siffatta religione pretende di conservare taluni atteggiamenti pratici, un certo residuo morale del cristianesimo nell'assenza dei principi vitali e delle certezze vitali del cristianesimo. Ma dove si fermerà questa strana regressione? Dio è diventato un demiurgo finito.”<sup>112</sup> In questo testo, viene in particolare sottolineato come del cristianesimo venga ripresa la spinta morale, ma non il riferimento alla sua teologia, che invece viene sostituita con una vaga religiosità.

In altri luoghi, Maritain più precisamente indica forme specifiche di secolarizzazione di concetti teologici, come in una lettera del 1919 al saggista René Johannet: “Gli esempi di imbastardimento e deviazione delle dottrine tradizionali che mi vengono in mente sono

---

<sup>108</sup> Ivi, p.219

<sup>109</sup> Ivi, p.221

<sup>110</sup> Ivi, p.218

<sup>111</sup> *Ibidem*

<sup>112</sup> Ivi, pp. 219-220

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. 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.”<sup>113</sup> Nella modernità si verifica, quindi, un ripiegamento dell'uomo sulla dimensione terrena che comporta due passaggi fondamentali: primo, il rifiuto della dimensione soprannaturale; secondo, il trasponimento di idee teologiche in un ordine puramente secolare. Se i concetti originari in questo processo vanno perduti, rimangono invece presenti le loro dinamiche nella forma “naturalizzata” delle ideologie. Queste attingono alle sorgenti religiose attraverso miti come l'Umanità o il Progresso, ma il loro fine non è spirituale, ma esclusivamente politico, ovvero il governo delle masse.

L'altro grande messianismo è quello incarnato dal bolscevismo, che ha guidato la rivoluzione russa del 1917. Un suo cardine è il mito del Progresso. Maritain si sofferma lungamente su questo aspetto in alcuni scritti usciti nella *Revue universelle* e poi ripresi in *Théonas* nel 1921:

---

<sup>113</sup> Lettera di Maritain a René Johannet, 16 marzo 1919, citata in M. Fourcade, *Maritain e la secolarizzazione*, cit., pp. 56-57. Johannet è un pubblicista e saggista, pensatore del nazionalismo, l'Action française di Maurras. Nel 1936 cura e introduce l'opera di Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*. (E. Weber, *L'Action française*, trad. Michel Chretien, Paris, Stock, 1962, p. 240 et 255)

*Le antinomie del progresso necessario, Il progresso dello spirito e Filosofia della rivoluzione.*<sup>114</sup>

La critica al carattere necessario del progresso è un aspetto ricorrente nell'opera del filosofo, determinante anche per l'elaborazione della sua filosofia della storia lontana da ogni apocalittica. Maritain, infatti, vede qui coinvolta un'idea di uomo che non ne riconosce la vera natura: "Io non dico che l'uomo non sia capace di progresso e che anzi non sia fatto per progredire: dico solo che è assurdo pensare che il progresso si realizzi necessariamente, in virtù di una molla divina, o di una legge metafisica della storia umana; ciò è assurdo proprio perché l'uomo è un essere *perfettibile*: *perfettibile* e perciò, allo stesso titolo e per la stessa ragione, anche *corrutibile*."<sup>115</sup> La storia è caratterizzata, quindi, dall'ambivalenza e dall'apertura stessa della libertà umana. In forza di questa prospettiva, non c'è mai nell'opera del filosofo una visione apocalittica che vede il corso degli eventi necessitato in una certa direzione. Maritain fa spesso delle letture epocali, ma queste individuano delle tendenze che non sono mai lette come un destino, ma come coordinate per comprendere il proprio tempo o prospettare degli sviluppi possibili. Accanto ad un'antropologia scorretta, l'autore vede nella mistica progressista l'esito della crisi moderna dell'intelligenza e della distinzione concettuale, che inizia con la corruzione dell'idea-concetto che si fa tanto soggettiva da confondersi col sentimento. *L'idea chiara* di Cartesio è finita ad essere così *idea emotiva* e, infine, *idea-mito*: "la quale svuotata di qualsiasi contenuto intellettuale e destinata soltanto a provocare certe risonanze rituali nell'immaginazione e nell'appetito, domina dispoticamente l'intero campo della rappresentazione, e l'individuo stesso, che essa fa entrare in vibrazione, non appena è proferita. È così che sono nate quelle divinità ideologiche, quelle pseudo-idee divoratrici del reale, la cui somma costituisce la mitologia moderna e fra le quali al primo posto brilla l'idea del Progresso."<sup>116</sup> Maritain vede, in sostanza, nella modernità in azione una mitologia politica che mantiene una dimensione religiosa, che non fa più appello come la teologia medievale alla ragione, ma agli aspetti istintivi ed emozionali della persona. Si potrebbe dire che nel moderno c'è un passaggio dalla teologia alla mitologia politica, in cui il cristianesimo viene sostanzialmente sottratto al suo rapporto col *logos* e utilizzato nella forma di ideologia secolarizzata che muove le masse, come accade nell'idea di rivoluzione: "Le idee rivoluzionarie non sono idee cristiane, ma sono corruzioni di idee cristiane [...] Il suo mito dell' *Umanità* e ella *Città futura* non sono altro che l'idea della Chiesa e quella della Gerusalemme celeste cadute dal piano divino a un progetto terreno; la stessa *Rivoluzione* viene concepita come un Giudizio

---

<sup>114</sup> *Théonas*, Parigi 1921, inaugura la collezione «Bibliothèque Française de Philosophie» diretta da J. Maritain

<sup>115</sup> *Il progresso dello spirito*, in *Théonas*, p. 119

<sup>116</sup> *Il mito del progresso*, ivi, pp. 88-89

universale; la *Rigenerazione* del genere umano, posta come meta delle nostre speranze, è la contropartita della rigenerazione battesimale; e quanto al *Progresso necessario*, non è né più né meno che un misero *Ersatz*, un povero surrogato della Provvidenza.”<sup>117</sup> La prassi rivoluzionaria, secondo Maritain, è da pensare, quindi, come una secolarizzazione della teologia della storia. Non c’è, insomma, un’applicazione storica delle idee cristiane, ma una loro “sostituzione” con degli ideali, che reinterpretano e compensano la funzione che esse avevano nel contesto originario.

In questi testi, l’idea è che la svolta teologico-politica moderna è alla base dei diversi messianismi secolarizzati in azione nel dopoguerra. La tesi Maritain è riassumibile in tre punti: primo, la religione cristiana è una realtà soprannaturale: “Le christianisme n’est vivant que dans l’Église, il meurt du christianisme corrompu hors de l’Église”<sup>118</sup>. Secondo, la modernità ha rifiutato la trascendenza, per creare un ordine del tutto secolarizzato, di cui l’uomo è Signore. Terzo, il pensiero moderno ha ripreso alcuni elementi del cristianesimo, di cui sfrutta gli aspetti legittimanti, ma ne corrompe la finalità ultima e l’integralità. La modernità non consisterebbe, quindi, per Maritain, in una radicale novità rispetto all’ordine della cristianità, ma in una sua decostruzione che riprende alcuni vettori fondamentali della teologia cristiana.

#### *Excursus: Maritain e Psichari*

Nel clima di rinascita religiosa del dopoguerra, la morte di un convertito viene accolta, dall’apologetica cattolica, in modo particolarmente vivo. Questo è il caso soprattutto di Ernest Psichari (1883-1914). Figlio di Jean Psichari, primo segretario della Lega dei diritti dell’uomo e nipote di Renan, di cui riceve il nome, devoto discepolo di Péguy e compagno di lotte socialiste con Maritain, si arruola nel 1903, divenendo caporale l’anno successivo. Nella lunga esperienza di deserto sahariano, scrive nel 1912 *L’Appel des armes*, un appello al patriottismo, in cui si esalta la vita militare come sintesi di obbedienza e iniziativa. Nel 1913 si converte al cattolicesimo e con l’aiuto di Maritain e padre Clérissac si immerge profondamente nell’insegnamento e nella liturgia della Chiesa.<sup>119</sup> Tornato nel reggimento d’artiglieria nazionale, scrive *Voyage du centurion*, epopea in cui sono riunite il “romanzo di battaglia e il romanzo di preghiera”. L’itinerario appena intrapreso nel terz’ordine domenicano, viene interrotto il 22

---

<sup>117</sup> *La filosofia della rivoluzione* in *Théonas*, pp. 112-113

<sup>118</sup> O.C. II, p.1171

<sup>119</sup> R. Maritain, *Ernest Psichari*, in *I Grandi amici*, pp.296-345

agosto 1914 quando muore colpito da un ordigno.<sup>120</sup> Altri illustri cattolici cadranno similmente al fronte: Péguy, Fournier Dupouey, Lotte. Il giovane scrittore va incontro alla morte con grande coraggio e con un atteggiamento di amore verso la madre-patria.<sup>121</sup> Questo sguardo impavido verso la morte e desiderio di una morte eroica in guerra era diffusa tra la gioventù di inizio secolo, tanto da essere stata registrata anche dall'inchiesta di Agathon nel 1913. Il tema del sacrificio attraversa anche molte pagine dei romanzi di Psichari, tingendosi anche spesso di coloritura religiosa, attraverso la gloria che rialza il soldato caduto dalla miseria umana.<sup>122</sup> In lui la figura del soldato di Francia e del soldato di Cristo tendono a fondersi in un intreccio stretto tra realtà militare e religiosa.<sup>123</sup> L'idea che la guerra rappresenti una sorta di castigo divino o momento di purificazione nazionale e che le sofferenze che la Francia deve attraversare sono in qualche modo un'espiazione del suo laicismo culminato con le leggi di separazione del 1905 sono diffuse in molti cattolici e rappresentanti dell'*Action française*.<sup>124</sup> Anche in Maritain non manca una certa coloritura religiosa del conflitto in corso, in una lettera al cardinal Billot scrive: "la pénitence est prescrite dans l'Évangile et que les guerres sont des châtements."<sup>125</sup> a una sua tradizione e si Onorato come esempio di sacrificio cristiano, Psichari entra però anche nel patrimonio storico laico della Francia del Novecento come martire per la patria.

Claudé lo colloca nel suo *La Nuit de Noël 1914* nel panthéon cattolico e di lui scrive: "Psichari a vécu comme un héros, il est mort comme un martyr, il est un de ceux dont le noble sang a sauvé et racheté le pays"<sup>126</sup>. Massis nel 1926 pubblica la *Vie d'Ernest Psichari*, letta in termini di sacrificio per Dio e per la Francia. Nella stessa direzione va la biografia scritta dalla sorella Henriette pubblicata nel 1933. Anche Maritain partecipa a questa sorta di sublimazione dell'eroe nazionale. Il quotidiano *L'Écho de Paris* pubblica dedica molto spazio alla vicenda, tra i celebratori spicca la figura di Maurice Barrès che insiste sull'aspetto guerriero e romantico del soldato che in un atto di violenza patriottica ha dato la vita per nazione. Nel novembre 1914, Maritain pubblica un articolo ne *La Croix* dove prende la parola per difendere una lettura diversa. Giudica inesatta l'immagine che ne ha dato Barrès e descrive Psichari come un "soldato cristiano", un militare che però ha più i tratti del cavaliere medievale che dell'invasato

---

<sup>120</sup> M. Todo, *Parcours français. De Corneille à Jean Guilton*, La Nef, Feucherolles 2007, cap. IV *Psichari, centurion de la foi et de la patrie*, pp. 137-144

<sup>121</sup> Sulla morte e mitizzazione di Psichari si veda F. Neau-Dufour, *Ernest Psichari*, cit., cap. VII e VIII

<sup>122</sup> La parola entra anche nel titolo del libro di H. Massis, *Le Sacrifice, 1914-1916*, Plon, Paris 1917

<sup>123</sup> F. Dufour, *Soldat de France, soldat du Christ: la justification divine de l'armée chez Ernest Psichari*, in *Théologiens de la guerre*, édité par J.-P. Schreiber, Bruxelles 2006, pp. 45-57; si veda anche F. Gugelot il paragrafo *Offrir sa mort*, in *La conversion des intellectuels au catholicisme en France*, cit., pp. 330-335

<sup>124</sup> Ivi, pp.47-48

<sup>125</sup> Lettera di Maritain al card. Billot, 23 agosto 1918, cit. in M. Fourcade, *Maritain et les maritainismes*, cit., p.61

<sup>126</sup> Cit. in F. Neau-Dufour, *Ernest Psichari*, cit. p. 299



di sangue cieco di fronte al pericolo. Il giovane scrittore non sarebbe quindi un partigiano dell'istinto e del sentimento, ma dell'intelligenza e della ragione, usata in difesa della "vecchia Francia". Alla categoria dell'eroismo, il filosofo preferisce quella della santità: "Ce n'est pas seulement du côté des héros, c'est du côté des saints qu'il faut chercher ses exemple."<sup>127</sup> Nel 1921 scrive la prefazione al libro di A. M. Goichon, *Ernest Psichari d'après documents inédits*. In *Antimoderno* riprende poi un ritratto che aveva steso per la *Revue universelle* nel 1921. Qui i toni si distanziano ulteriormente dalle esaltazioni religiose di Barrès e propone una lettura della conversione di Psichari in chiave strettamente teologale e non nazionalistica: "Psichari n'est pas revenu non plus au catholicisme parce que le catholicisme fait corps avec notre passé national, et parce qu'il est un élément essentiel de la grandeur et de la force de la France. Un tel traditionalisme purement national en matière religieuse était foncièrement étranger à son esprit."<sup>128</sup> Per Maritain, l'amico ha cercato nella mistica militare un equivalente della religione, ma la conversione alla fede cattolica gli ha svelato l'assurdità della santificazione del servizio militare, portandolo a riconoscere che la grande conquista dell'ordine è di tipo interiore, spirituale e non tanto politico.<sup>129</sup> Nel 1927, i toni sono ancora più pacati e in una conferenza nel corso delle feste mariane pronuncia una conferenza su Psichari e Chartres non c'è più traccia di letture sacralizzanti.<sup>130</sup>

In questa lettura maritainiana di Psichari si coglie di riflesso il percorso che Maritain attraversa da una certa simpatia per la mistica politica a una più chiara separazione tra elemento religioso e politico. Una lettura che illumina forse più il filosofo stesso che Psichari, il quale fino alla morte in campo, non ha mai fondamentalmente abbandonato l'idea che il sacrificio in guerra potesse costituire una possibilità di espiazione e di salvezza.<sup>131</sup>

In questo itinerario, un punto certamente essenziale è *Trois Réformateurs - Luther - Descartes - Rousseau*, che nel 1925 inaugura la collana *Roseau d'Or*, che raccoglie tre saggi pubblicati nella *Revue universelle* tra il '23 e il '24. Il volume ebbe una grande circolazione in Europa e fu tradotto in italiano già nel 1928 da G. B. Montini, costituendo così uno dei testi guida delle giovani generazioni cattoliche del tempo. In questo libro, che come si è detto è dedicato alla madre come una resa dei conti con la sua formazione, vengono riprese e sistematizzate molte delle riflessioni che il filosofo ha condotto negli anni precedenti. La natura del volume viene così presentata da A. Pavan: "l'opera ci appare come un organico studio di filosofia della storia

---

<sup>127</sup> *Ernest Psichari*, in O.C. I, pp.1044-1045. (Lettera di Maritain a *La Croix* del 14 novembre 1914)

<sup>128</sup> Ivi, p. 1129

<sup>129</sup> Ivi, p. 1117

<sup>130</sup> *Chartres et Psichari*, in O.C. XVI, pp. 383-396

<sup>131</sup> F. Dufour, *Soldat de France, soldat du Christ : la justification divine de l'armée chez Ernest Psichari*, cit.

della cultura moderna. Ma ciò che più prossimamente fa l'unità di quest'opera è la sottesa intuizione che tutta la attraversa e la anima, e che è destinata ad avere grandi sviluppi – come s'è ricordato più su – nel pensiero di Maritain: si tratta di quell'idea di «soggettività» o di «riflessività» che rappresenta la definizione più generale dei tempi moderni e la loro caratterizzazione più tipica.”<sup>132</sup>

Se uno degli obbiettivi polemici più presenti negli scritti fino a questo momento è Kant, qui il filosofo tedesco è interpretato come la confluenza di correnti spirituali che lo precedono e alla cui testa c'è il riformatore per eccellenza, a cui è dedicato il primo saggio *Luther ou l'événement du moi*<sup>133</sup>. Ciò che interessa Maritain non è fare uno studio storico sulla figura storica del personaggio, ma cercare di individuare quegli elementi che hanno introdotto quello “straordinario squilibrio” che caratterizza i tempi moderni e gli attuali “conflitti filosofici”: “La rivoluzione luterana, perciò stesso che si riferiva alla religione, a ciò che domina tutta l'attività dell'uomo, doveva cambiare nel modo più profondo l'atteggiamento dell'anima umana e del pensiero speculativo di fronte alla realtà.”<sup>134</sup> In queste righe torna un punto importante per il filosofo francese che va sottolineato perché aiuta a comprendere il ruolo che viene attribuito al tomismo come filosofia cristiana: snaturamento dell'aspetto religioso e crisi della ragione hanno un rapporto essenziale. Maritain, che in questa convinzione è vicino a Rosmini, pensa che cristianesimo e intelligenza si sostengano reciprocamente, perché da un lato, la fede libera l'uomo dal ripiegamento sull'io sensibile e istintuale per aprirlo al soprannaturale, all'assoluto, che esige, in quanto immateriale, la contemplazione e le facoltà intellettuali; dall'altro lato, l'intelligenza, attraverso la sfida della trascendenza è messa in una condizione di movimento e di ricerca e allo stesso tempo di riconoscimento dei suoi limiti. Con Lutero, invece, l'io viene distolto dall'orientamento al reale oggettivo che aveva caratterizzato la filosofia medievale e si chiude in se stesso: “La Riforma ha sbrigliato l'io umano nell'ordine spirituale e religioso, come il Rinascimento (voglio dire lo spirito segreto che travaglia il Rinascimento), come il Rinascimento ha sbrigliato l'io umano nell'ordine delle attività naturali e sensibili.”<sup>135</sup> Maritain, appoggiandosi alla biografia del riformatore scritta da Felix Kuhn, insiste sull'intima connessione tra dramma personale ed evoluzione teologica. Ponendo il centro dell'esperienza

---

<sup>132</sup> A. Pavan, *Introduzione*, in *I tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, p.22

<sup>133</sup> *Revue universelle*, XII, gennaio 1923, pp.29-54. I toni accesi che caratterizzano le pagine contro Lutero vanno compresi anche in relazione alla formazione protestante-liberale ricevuta da Maritain. In parallelo a questo testo andrebbe letto il libro dell'amico C. Journet, *L'esprit du protestantisme en Suisse* (Paris 1925) che rappresenta una resa dei conti col protestantesimo liberale. Si veda J. B. Fellay, *De la confrontation au rapprochement. Les catholiques genevoises face au protestantisme (1920-1950)*, in *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkloppung und Solidarität*, Hrsg. V. Conzemius, Zürich 2001, pp. 147-178

<sup>134</sup> *I tre riformatori*, p.44

<sup>135</sup> *Ivi*, p.54

religiosa non più in Dio, ma nell'intimità dell'uomo, Lutero avrebbe, infatti, posto le basi dell'individualismo moderno. Se si distingue, secondo la tradizione tomista, tra il concetto di *persona*, che è in relazione all'aspetto spirituale dell'essere umano, e il concetto di *individuo*, che significa semplicemente la proprietà di esser uno propria di ogni cosa, con la riforma viene esaltata solo la dimensione individuale: "Che cosa è l'individualismo moderno? Uno sbaglio, un *qui pro quo*: l'esaltazione dell'individualità camuffata da personalità, e l'avvilimento correlativo della personalità vera. Nell'ordine sociale, la città moderna sacrifica la persona all'individuo, dà all'individuo il suffragio universale, l'uguaglianza dei diritti, la libertà d'opinione e abbandona la persona isolata, spoglia, senz'alcuna armatura sociale che la sostenga e la protegga, a tutte le potenze divoratrici che minacciano la vita dell'anima, alle azioni e reazioni spietate degli interessi e degli appetiti in conflitto, alle esigenze infinite della materia da fabbricare ed utilizzare [...] E dice ad ogni povero figlio degli uomini, posto in mezzo a quel turbine: «Tu sei un individuo libero, difenditi, salvati da solo». È una civiltà omicida."<sup>136</sup> Secondo Maritain, quindi, la politica moderna, perdendo il riferimento ultimo all'ordine morale e religioso che poneva il fine essenziale dell'uomo nella vita eterna e in Dio, avrebbe, attraverso questo concetto individualistico, asservito l'uomo, in ultima analisi, agli scopi particolaristici dello stato. La città cristiana si appoggia, invece, per l'autore, sull'idea di *persona* che si caratterizza per tre aspetti importanti: primo, la *persona* ha di peculiare l'essere depositaria di una vocazione, di un appello da parte della trascendenza che la ordina a una dimensione altra rispetto a quella terrena. Di conseguenza, da un lato, la sussistenza della persona non può essere addebitata allo Stato che, quindi, non può avanzare una pretesa assoluta su di lei e, dall'altro, la persona è depositaria di una responsabilità di fronte all'ordine di valori che la costituisce e che deve difendere dalle pretese illegittime della politica. Secondo, la *persona*, in quanto allo stesso tempo determinata individualmente, non è in una condizione di perfezione, ma semmai di indigenza, per cui ha necessità di un rapporto strutturale con gli altri uomini. Da qui nasce la qualità teologica dell'esistenza politica, perché in essa ci sono le condizioni di realizzazione dei fini ultimi dell'uomo. La città ha, quindi, come compito primario di creare e di difendere uno stato favorevole di pace e di *humus* morale all'esplicitazione delle disposizioni fondamentali della persona umana. In terzo luogo, la persona, pur non essendo sacrificabile all'unità politica, non è un assoluto, il cui scopo unico è l'autorealizzazione. La persona, che si esplicita nei suoi massimi gradi nei santi, si realizza, invece, nell'autotrascendimento e nell'*agape*. Secondo Maritain, che porta come esempio Giovanna d'Arco, la città cristiana non può, quindi,

---

<sup>136</sup> Ivi, p.60

realizzarsi senza questa disponibilità all'impegno per qualcosa che trascenda se stessi e che ha come riferimento il bene. Al contrario, Lutero avrebbe concentrato l'attenzione dell'individuo esclusivamente sulla salvezza individuale chiudendolo in un solipsismo che alterna pessimismo e scetticismo.

Un secondo punto importante per il percorso che stiamo conducendo, è il ritorno del tema dell'*immanentismo moderno*, al quale Lutero avrebbe offerto il principio spirituale. Il riformatore separa, infatti, accentuando in modo estremo la peccaminosità umana, l'io dal non-io, la natura dalla grazia: "Il conflitto essenziale tra lo spirito e l'autorità, il Vangelo e la Legge, il soggetto e l'oggetto, l'intimo e il trascendente, è un conflitto specificamente protestante, che non ha senso in un ordine di cose rispettoso delle realtà spirituali."<sup>137</sup> Questo dualismo radicale conduce anzitutto a un anti-intellettualismo, che nega alla ragione la capacità di comprendere le cose di Dio, e ad una rottura dell'equilibrio tra l'interiorità e l'esteriorità. L'io si chiude impermeabilmente in sé stesso senza più alcuna disponibilità alla relazione con forze esterne. Da qui nasce la critica all'autorità e ad ogni forma di mediazione estrinseca al soggetto: "In forza del principio di Immanenza, poiché ogni contributo estrinseco è ormai preso per un'oppressione e una violenza, bisognerà bene, in fin dei conti, tutto rinchiudere nel nostro spirito, affinché non abbia a ricevere nulla dal di fuori; tutto rinchiudere nell'uomo; compreso Dio; l'uomo sarà l'estremo vertice evolutivo, dove giunge alla coscienza di sé una natura, essa pure pensiero addormentato, in cui Dio diviene."<sup>138</sup> Sul piano filosofico, è Cartesio ad aver offerto un quadro sistematico a questa indipendenza dell'individuo dal mondo esterno, attraverso una concezione del pensiero non misurato dall'essere, ma che si impone all'oggetto. Questa forma di conoscenza pecca in sostanza di *angelismo*, perché attribuisce all'uomo la presenza innata di idee chiare e perfette, come è per Dio, e non riconosce che, invece, esse provengono sempre dalle cose<sup>139</sup>. Maritain riprende, quindi, la tesi, già emersa in più punti nelle sue opere precedenti, che il dualismo tipico della modernità, separando l'individuo da Dio, sia nell'ordine dell'intelligenza che dello spirito, carica l'uomo di qualità divine.

Il terzo grande autore è Rousseau, a cui è dedicato l'ultimo importante saggio del volume.<sup>140</sup> Maritain rilegge il *Contratto sociale* cercando di cogliere "lo spirito essenziale, i principali miti di cui il mondo moderno è debitore a quell'opera famosa."<sup>141</sup> Anzitutto, l'autore analizza il concetto di natura, che da concetto metafisico viene trasferito su un piano puramente storico:

---

<sup>137</sup> Ivi, p.89

<sup>138</sup> *Ibidem*

<sup>139</sup> *Descartes ou l'incarnation de l'ange*, in *Revue universelle*, XIX, dicembre 1924, pp.685-712

<sup>140</sup> *Jean-Jacques Rousseau ou le saint de la nature*, in *Revue universelle*, XVI, gennaio 1924, pp.38-66

<sup>141</sup> *Tre riformatori*, p.161

“La natura è lo stato primitivo delle cose, al quale esse devono fermarsi, o che esse devono restituire per soddisfare alla propria essenza; o anche la natura è l’esigenza essenziale, divinamente deposta nelle cose, d’un certo stato primitivo o di pre-cultura, che le cose son fatte per realizzare.”<sup>142</sup> A questa concezione che sottrae l’uomo all’ordine metafisico e lo inserisce in una condizione storica, pensata come unico orizzonte, si collega il *dogma della Bontà naturale* e i *miti della Libertà e dell’Uguaglianza*, che delegittima la soggezione a un’autorità esterna. Il contratto sociale sorge allora dall’esigenza di formare un tutto organico evitando però forme di assoggettamento tra i cittadini: “Il contratto sociale è il patto concluso per volontà di individui sovraneamente liberi, che lo stato di natura teneva nell’isolamento, e che convengono di passare allo stato di società.”<sup>143</sup> Una prima fondamentale conseguenza di questa filosofia politica è che il principio della società non risiede più nella natura sociale iscritta da Dio nell’uomo, ma nella volontà riflessa degli individui. La società è, per Rousseau, una costruzione del tutto artificiale non più ancorata all’ordine naturale retto da Dio, per cui il diritto perde ogni relazione col diritto naturale e diventa un prodotto del semplice accordo delle volontà. Questo porta alla seconda conseguenza, l’io con i suoi diritti viene del tutto alienato alla comunità, alla volontà generale, obbedendo alla quale obbedisce a se stesso: “La Volontà generale (che non bisogna confondere con la somma delle volontà individuali) è la volontà propria dell’Io comune generato dal sacrificio che ciascuno ha fatto di se stesso e di tutti i suoi diritti sull’altare dello Stato.”<sup>144</sup> Questo viene definito da Maritain “mito di panteismo politico”. Il patto evoca, in una sorta di “misticismo fraudolento”, una sorta di “Dio sociale immanente”, nel quale gli individui dopo essersi perduti si ritrovano e ricercano la loro libertà. L’aspetto religioso di questo “io comune” si ritrova anche nel voto “concepito da lui come una specie di rito deprecatorio ed evocativo rivolto alla Volontà generale.”<sup>145</sup> La legge non è più come per il pensiero politico tradizionale un ordinamento della ragione secondo giustizia, ma espressione del numero e puro comando: “come il Dio di Malebranche deteneva da solo il potere d’agire così questo segno mitico che troneggia nel cielo delle astrazioni, detiene solo l’autorità. Sotto di lei, sulla terra, gli uomini sono, riguardo alle relazioni d’autorità e di sottomissione, una polvere omogenea e assolutamente amorfa.”<sup>146</sup> Un altro importante mito è quello del popolo sovrano: “È questo il mito proprio, il principio spirituale della Democrazia moderna assolutamente opposto al diritto cristiano che vuole che la sovranità derivi da Dio come dalla sua prima origine, e che essa passi

---

<sup>142</sup> Ivi, p. 163

<sup>143</sup> Ivi, p.167

<sup>144</sup> Ivi, p.169

<sup>145</sup> Ivi, p.170

<sup>146</sup> Ivi, pp. 170-171

solamente nel popolo per andar a stabilirsi in colui, o in coloro che sono incaricati di vigilare sul bene comune.”<sup>147</sup> Rousseau non distingue più tra democrazia come forma di governo e la sua corruzione mitica.

Il popolo non è però capace di autogestirsi autonomamente e richiede una guida che è al di fuori e sopra l'ordine umano: “Il Dio immanente della repubblica di un Dio fanciullo, che domanda d'esser aiutato, come il Dio dei pragmatisti. Il legislatore è il superuomo che guida la Volontà generale.”<sup>148</sup> In questa linea figura di legislatore, vede la premessa del “costruttore di comunità secondo il tipo rivoluzionario” e più precisamente Lenin.<sup>149</sup>

In sostanza, la città umana, priva di un riferimento alla trascendenza e ad un ordine naturale, non è più limitata da delle leggi che la precedono e da un potere che riceve come derivato e diventa un assoluto. La democrazia di Rousseau è la rappresentazione di questa divinizzazione della comunità politica che toglie a Dio la sua prerogativa di sovrano. Il potere non proviene più dall'alto e posseduto, quindi, solo in modo delegato, ma emerge dal basso, dal popolo, la cui volontà è riconosciuta dai vari leader capaci di esercitare un influsso sulla massa.<sup>150</sup>

Nel pensatore ginevrino, Maritain vede inoltre in azione quella secolarizzazione della teologia che è l'altro grande ratto del moderno: “Rousseau ha snaturato il Vangelo strappandolo all'ordine soprannaturale, trasportando alcuni aspetti fondamentali del cristianesimo sul piano della semplice natura. Una cosa assolutamente essenziale al cristianesimo è la soprannaturalità della grazia. Togliete questa soprannaturalità e il cristianesimo si corrompe. Che troviamo noi all'origine del disordine moderno? Una *naturalizzazione* del cristianesimo. È chiaro che il Vangelo reso puramente naturale (e quindi assolutamente corrotto) diviene un fermento di rivoluzione di straordinaria virulenza; poiché la grazia è un ordine nuovo aggiunto all'ordine naturale, e che lo perfeziona senza distruggerlo, poiché essa è *soprannaturale*; si rigetti quest'ordine della grazia in quanto soprannaturale, e se ne conservi però il simulacro e lo si impone al reale, ed ecco l'ordine naturale sconvolto per un sedicente ordine nuovo che vuol prendere il suo posto [...] È un assioma dei paritetici che ogni forma superiore contiene in sé allo stato di unità, le perfezioni distribuite separatamente nelle forme inferiori. Applicate questo assioma alla forma cristiana, e comprenderete che basta diminuire e corrompere il cristianesimo per lanciare nel mondo semi-verità e virtù impazzite, come dice Chesterton, che testé convivevano e ormai dovranno odiarsi. Ecco perché si trovano dappertutto nel mondo

---

<sup>147</sup> Ivi, p.171

<sup>148</sup> Ivi, p.173

<sup>149</sup> Ivi, p. 174

<sup>150</sup> Pochi anni prima M. Weber aveva teorizzato la figura del leader carismatico in rapporto alle democrazie di massa.

moderno analogie depravate della mistica cattolica, e dei brani di cristianesimo laicizzato.”<sup>151</sup> In Rousseau questa corruzione è visibile nel dogma della Bontà naturale, che non è che “l’abbassamento” del “dogma cristiano dell’Innocenza adamitica”; nel dogma dell’Uguaglianza che rievoca la libertà con cui Dio ama tutti senza fare differenze; e soprattutto nel mito della Rivoluzione che in qualche modo vuole anticipare il giorno del giudizio: “laicizzare e conservare le aspirazioni umane del Cristianesimo sopprimendo Cristo, non è forse qui tutta l’essenza della Rivoluzione?”<sup>152</sup> Per Maritain, nel cristianesimo c’è implicita una spinta alla trasformazione del reale, un dinamismo che destabilizza e fermenta la storia. Il pericolo sorge quando questa azione sovvertitrice non dipende più da un ordine altro, non toccato dalla finitezza e totalmente libero, ma è sospeso a forze storiche che attingono a passioni e interessi di parte.

In queste pagine che concludono anche il volume, riemerge dunque il tema filo conduttore di questo capitolo: la modernità è un’eresia del cristianesimo.

#### *Excursus: ecclesiologia e politica*

Nel rapporto tra teologia e politica un punto centrale è rappresentato dall’ecclesiologia. Questo tema, visto anche nella sua dimensione “politica”, entra potentemente nel dibattito tra le due guerre uscendo anche dall’ambito strettamente teologico, basti pensare in Germania a *Römische Katholizismus* di C. Schmitt, a *Die Kirche* di E. Peterson, a *Vom Sinn der Kirche* di R. Guardini, *Sanctorum Communio* di D. Bonhoeffer. L’ecclesiologia è uno dei fili conduttori anche del pensiero di Maritain, fin da quando nel 1918 pubblica *Le mystère de l’Église* del padre Clérissac.<sup>153</sup> In questo volume, il teologo domenicano, guida spirituale del filosofo fino alla morte nel 1914, si discosta da una visione della Chiesa come città o *societas* perfetta da difendere e introduce come sua chiave di lettura il concetto di “mistero”, che ha la sua fonte e vita in Dio. Questo trattato sarà fondamentale per l’ecclesiologia novecentesca come testimoniano Y. Congar e, soprattutto, C. Journet, uno dei più grandi teologi della Chiesa del novecento.<sup>154</sup> Bisogna considerare che in Francia il dibattito era stato animato anche dalla

---

<sup>151</sup> Ivi, p.177

<sup>152</sup> Ivi, p.181, questo passaggio è inserito anche nel saggio citato precedentemente *Une philosophie de l’histoire moderne*, in cui si commenta un volume di R. Gillouin sull’opera di M. Seillière (O.C. II, p. 1168-1169)

<sup>153</sup> Sul rapporto tra Maritain e padre Clérissac anche P. Viotto, *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei, Città Nuova*, Roma 2008, pp. 95-103

<sup>154</sup> Sul ruolo che questo scritto ha avuto nella teologia novecentesca: Y. Congar, *Le Père Clérissac et le mystère de l’Église*, in *La vie spirituelle*, octobre 1964, pp. 513-516; J.-P. Torrell, *Présence de Journet à Vatican II*, in *Charles Journet. Un théologien en son siècle*, actes du colloque de Genève 1991, sous la direction de Philippe Chenaux, Editions Universitaires Fribourg et Mame, Paris 1994, pp. 41-68

pubblicazione nel 1902 di *L'Évangile et l'Église* di A. Loisy che spalanca la bufera modernista in Francia<sup>155</sup>. Il clima è quindi teso e diviso e nella teologia ortodossa prevale una visione apologetica e difensiva che insiste soprattutto sulla visibilità e la gerarchia della Chiesa, come nel *Catechismo* promulgato da Pio X nel 1912.

Padre Clérissac, che introdusse Maritain alla lettura di Tommaso, gli offre un approccio teologico più spirituale e ieratico e lo educa presto a un senso forte della Chiesa.<sup>156</sup> Interessante è notare che il filosofo, nella prima edizione del volume, allega un'appendice, *De Ecclesia Christi*, uno degli schemi dogmatici preparato dalla commissione teologica, creata da Pio IX per il Concilio Vaticano I, poi all'origine della costituzione sull'infalibilità papale. Questo testo, di una certa lunghezza, sostiene un'idea societaria della Chiesa, che è anche influenzata dalle turbolenze politiche degli anni in cui è stata scritta. Nella terza edizione nel 1925, per le edizioni della *Vie Spirituelle*, questo documento però viene tolto. Non si conoscono i motivi di questo cambiamento, certo è che Maritain sviluppa in questi anni, in dialogo con Journet, le virtualità universalistiche e cristologiche dell'opera del maestro spirituale.<sup>157</sup> Già nel 1921 sostiene in un articolo nella *Revue des Jeunes* che l'ecclesiologia deve partire dall'idea di Persona della Chiesa più che da quella di società gerarchica.<sup>158</sup> Accanto ad una lettura continua dei mistici, il filosofo è anche influenzato dalla tradizione benedettina che contribuisce a consolidare un'idea chiave di origine paolina: essere nel mondo, senza essere del mondo. Nel 1912 i Maritain diventano, infatti, oblati benedettini, sotto la guida di dom Delatte, abate di Solesmes. L'eredità principale dell'esperienza monastica fu un senso vivo del culto divino e della preghiera, nonché l'apertura all'ospitalità, che sarà un tratto essenziale della loro vita.<sup>159</sup> Le esperienze spirituali di questi anni convergono insomma nella direzione indicata dal domenicano nel 1909: "Incontro con Padre Clérissac a Saint-Philippe-du-Roule. Mi dice di non esitare: dobbiamo seguire la via della contemplazione nel mondo."<sup>160</sup> Decisiva è poi certamente l'incontro con Charles Journet. Nel novembre 1920 il prete ginevrino scrive al filosofo francese per la prima volta, avviando così un'amicizia che durerà fino alla morte. L'opera dei due autori

---

<sup>155</sup> Sul testo di Loisy e la crisi modernista francese si veda il recente articolo di C. Sorrel, *Il modernismo francese*, in *Humanitas*, anno LXII, n. 1, gen.-feb. 2007, pp. 10-20

<sup>156</sup> In una lettera a Vera, cognata di Maritain, Clérissac scrive: "Mia cara Vera bisogna pensare molto al carattere di cattolicità, ossia di universalità della santa Chiesa... Bisogna universalizzarci il più possibile, perdere la nostra propria persona nell'universalità della Chiesa". (citato in N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., p. 117)

<sup>157</sup> Devo questa osservazione a R. Mougél, direttore degli Archivi Maritain a Kolbsheim, che ringrazio.

<sup>158</sup> *L'Église et la philosophie de saint Thomas*, in *Revue de Jeunes*, 25 octobre 1921, poi ripreso nel capitolo IV del volume *Le Docteur angélique* (1929).

<sup>159</sup> Per questi aspetti e sulla formazione spirituale dei Maritain si consulti N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., in particolare il cap. IV

<sup>160</sup> J. Maritain, *Ricordi e appunti*, p.86



va letta in una stretta connessione.<sup>161</sup> La monumentale opera *L'Église du Verbe incarné* in tre volumi, che avrà un grosso peso anche nel Concilio Vaticano II, nasce, come testimonia la lunga corrispondenza, da uno scambio continuo e attivo con Maritain, che spinge l'amico verso posizioni sempre più audaci e universali, aiutandolo ad uscire da una visione troppo giuridica della Chiesa.

In questi primi passi, sono quindi già presenti alcune intuizioni guida del pensiero di Maritain, come il riconoscimento della portata temporale della dimensione contemplativa. Ma, soprattutto, emerge il riconoscimento che il cristiano vive una duplice appartenenza, pur essendo chiamato a vivere e a impegnarsi nella storia umana, è membro di una Chiesa, che non è riducibile al tempo, ma è radicata nella vita divina. Questa concezione permette a Maritain di prendere le distanze da ogni coinvolgimento troppo politico della Chiesa negli affari mondani e dall'applicazione di facili etichette cristiane a movimenti e poteri terreni.

### *Il rapporto di Maritain con la modernità: un tentativo di sintesi*

Negli scritti fin qui analizzati, che coprono il periodo precedente alla crisi dell'*Action française*, sono emersi alcuni nuclei tematici ricorrenti che possono essere sintetizzati in questi quattro punti.

In questo percorso, è emerso come Maritain interpreti la modernità anzitutto in termini di crisi.<sup>162</sup> Qui *crisi* è da intendere principalmente nel senso che la modernità viene interpretata come una rottura, con l'ordine e la tradizione cristiana, che pone la storia degli ultimi secoli in una continua situazione di emergenza. Uno dei suoi lettori tedeschi, W. Gurian osserva: "a certain apocalyptic trend in Maritain's writing, especially of this first period. The world approaches a catastrophe. Hte dominant political and social poker completely ignore a true

---

<sup>161</sup> La corrispondenza Maritain-Journet è pubblicata in 5 volumi dalle Éditions Universitaires de Fribourg et les Éditions Saint-Paul de Paris. Sulla decisività di questa amicizia fondamentale è R. Mougel, *La correspondance Maritain-Journet. Un renouveau libérateur de la théologie de l'Église*, in CJM 31, dicembre 1995, pp. 3-22. Per uno studio recente sulla figura di Journet si veda AA.VV., *Charles Journet, un témoin du vingtième siècle*, Parole et silence, Saint Maure 2002; inoltre l'edizione speciale di *Nova et vetera*, n. 2, avril-mai-juin 2006, *Le Cardinal Charles Journet. Une vie cachée dans la lumière*, con vari contributi anche sui rapporti con Maritain. Un profilo in italiano è tracciato da N. Possenti Ghiglia, nell'introduzione a C. Journet, *Conoscenza e in conoscenza di Dio*, Massimo, Milano 1981. Per un'ampia biografia del futuro cardinale si veda la recente di G. Boissard, *Charles Journet (1891-1975). Une biographie*, Salvator, Paris 2008, sui rapporti con Maritain in particolare cap. 4. In italiano l'unico testo ecclesiologico tradotto è *Il mistero della Chiesa secondo il Concilio Vaticano II*, Queriniana, Brescia 1992, con un editoriale di G. Volta.

<sup>162</sup> Sul concetto di crisi, R. Koselleck, *Crisi*, in *Il vocabolario della modernità*, il Mulino, Bologna 2009, pp. 95-110; sul rapporto modernità/cristianesimo con riferimenti a Maritain, Guardini, Heidegger, Del Noce: E. Garulli, *Modernità e cristianesimo*, in *Modernità. Storia e valore di un'idea*, cit., pp. 120-138

order.”<sup>163</sup> La modernità è, infatti, l’approfondimento continuo di una spaccatura iniziale, soprattutto quella tra Dio e l’uomo, che ha fondato un’epoca di disordine politico e morale. La Grande guerra è l’esito ultimo e drammatico della fine dell’universalismo medievale e di una realistica concezione dell’intelligenza. La categoria di *crisi*, intesa come il *kairòs* che chiede una decisione, si applica invece al periodo post-bellico, che Maritain giudica fecondo per una resa dei conti col moderno e per una ripresa di un pensiero realista<sup>164</sup>. Come si è già detto, la riflessione del filosofo non è però apocalittica, infatti, il confronto con lo spirito della modernità non viene visto con toni esasperati, come si fosse davanti al tribunale della storia. Il punto di focalizzazione sono le sfide storiche presenti, che le categorie moderne sono giudicate insufficienti ad affrontare in modo adeguato. Come si è visto, il rapporto con la modernità è letto in chiave di “assimilazione” e “simpatia”, in modo tale da integrare ciò che di positivo la sua tradizione offre. Nel complesso, comunque, in questi anni prevale la *pars destruens*: il moderno è l’età delle riforme, del sovvertimento degli equilibri, della rivoluzione che decentra Dio. Non è, insomma, una costruzione con un fondamento, ma semmai il disfacimento e la decostruzione di un *ordo*. In questo senso, Maritain si affianca ad altri critici della modernità, che la interpretano come la risposta ad una contingenza originaria, l’occultamento di uno sfondamento metafisico. Da questa lettura del moderno, il filosofo francese elabora un’idea del tomismo come filosofia capace di creare un nuovo ordine centrato, come emerge già nei *Tre riformatori*, sul concetto di persona e non su quello di individuo.

La radice della crisi sta nell’aver esasperato le distinzioni in dualismi radicali, facendo così saltare quella visione integrale che era del pensiero pre-moderno. Natura e grazia sono diventati due piani giustapposti, lasciando il temporale a se stesso. Una valutazione simile viene fatta anche da C. Schmitt in *Cattolicesimo romano e forma politica*, quando scrive che l’epoca presente è animata da “dualismi irriducibili”<sup>165</sup>. Questo processo ha ricevuto, per Maritain, una sanzione religiosa, infatti, la Riforma protestante, radicalizzando il dualismo natura/grazia, avrebbe introdotto un io rinchiuso in se stesso, a causa della sua totale corruzione. Di conseguenza, uomo e Dio vengono pensati sempre più come realtà parallele e indifferenti conducendo così alla fine il pensiero all’ateismo.<sup>166</sup> Il grande peccato della modernità è, infatti, per il filosofo francese, nella sostanza la separazione da Dio. Si ritrova qui uno dei significati più

---

<sup>163</sup> W. Gurian, *On Maritain’s political philosophy*, in *The Thomist. A speculative quarterly review*, vol. V, January 1943, p. 14

<sup>164</sup> Per una lettura complessiva dell’opera di Maritain come progetto storico di transizione ad una prassi e cultura nuova, rimandiamo a V. Possenti, *Una filosofia per la transizione*, cit.

<sup>165</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, p. 38

<sup>166</sup> Interessante comunque notare che a differenza dell’apologetica cattolica tradizionale, lo spirito della Modernità non venga fatta iniziare da Maritain con la Riforma protestante, ma questa semmai risulta essere una delle conseguenze dell’umanesimo antropocentrico moderno.

comuni di *secolarizzazione*, cioè l'idea che il mondo vive ormai nell'epoca della morte di Dio e che la politica si concepisce come una costruzione che si fonda solo a partire dal basso, dai bisogni degli individui, senza riferimenti alla Trascendenza. Nella realtà francese, questa tendenza laicista è ancora più accesa e attuale, al 1905 risalgono, infatti, le leggi di separazione dello Stato dalla Chiesa, che acuiscono le tensioni tra fronte cattolico e fronte anticlericale.

Rifiutando la Trascendenza e la tradizione, il pensiero moderno divinizza l'uomo e fa della città politica un assoluto. La radice di questo processo è la concezione immanentistica tipica della modernità, che fa della realtà storica l'unica e decisiva dimensione. L'uomo non si pensa più come custode e realizzatore di un ordine, ma come plasmatore di un mondo nuovo: la scienza e la tecnica diventano così uno strumento di dominio sulla natura e sull'uomo. L'ingresso delle masse nella storia è un fenomeno decisivo in questa direzione, in quanto queste esigono per essere governate dei miti forti e dei *leader* carismatici, come nelle grandi rivoluzioni moderne, ad esempio quella bolscevica. In Francia, il contesto di crisi ideologica acuito dall'affare Dreyfus ed esploso con la Prima guerra, rilancia diversi intrecci tra religione politica: si pensi alla fondazione dei movimenti politici come *Le Sillon* (1894) e l'*Action française* (1898), che esaltano il ruolo politico del cattolicesimo nello spazio pubblico.<sup>167</sup> Grande influsso avranno anche le riflessioni sul nesso tra religione e società condotte da Durkheim, di cui Maritain aveva ascoltato alcune lezioni, e che nel 1912 pubblica *Forme elementari della vita religiosa*.

La modernità pur caratterizzandosi come "rivoluzione anticristiana", in fondo ripete alcune dinamiche cristiane fondamentali e soprattutto nella politica secolarizza dei concetti teologici, snaturandoli dal loro contesto.<sup>168</sup> In particolare, la modernità secolarizza la teologia della storia cristiana, la prospettiva di un Paradiso escatologico. Si tratta di un'idea che ha avuto molta fortuna nel novecento, come dimostra il celebre libro K. Löwith. Maritain vede in Rousseau il filosofo che con maggior coerenza ha condotto questo lavoro di trasposizione. Non viene usato il termine *secolarizzazione*, ma espressioni come "idee cristiane divenute folli", "naturalizzazione del cristianesimo", "cristianesimo corrotto".<sup>169</sup> Alcune idee vengono, infatti,

---

<sup>167</sup> Sul cattolicesimo politico francese in questi anni, K.-E. Lönne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 208-219

<sup>168</sup> Sul tema "secolarizzazione" si vedano i francesi M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992; e J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002, quest'ultima con riferimento anche a C. Schmitt.

<sup>169</sup> Alcuni temi affini sono sviluppati anche da Péguy: "Les catéchismes laïques, étatistes, que nous connaissons ne sont pour la plupart que des catéchismes religieux, en particulier des catéchismes catholiques, retournés, des catéchismes contre-catholiques, des contre-catéchismes; ils ne se proposent pas de libérer l'esprit humain; ils ne se proposent que d'exercer une autorité de commandement; ils parlent de la société moderne, ils traitent, ils enseignent de l'Etat moderne et du monde moderne au moins aussi catégoriquement, au moins aussi merveilleusement, au moins aussi miraculeusement que les vieux catéchismes enseignaient de l'Eglise et de la chrétienté; ils ne sont pas moins mystiques; ils ne sont pas moins autoritaires; ils ne sont pas même une réplique

sganciate dalla loro collocazione soprannaturale e introdotte nel corso storico. La storia diventa, quindi, il grembo di attese escatologiche che non dipendono più dalla libera onnipotenza della Grazia, ma dalla natura finita dell'uomo. Questa urgenza apocalittica messa nelle mani dell'uomo, che per l'antropologia cristiana è marcato dal peccato, diventa però uno strumento di violenza e di prevaricazione. In questa prima fase, quindi, la genealogia cristiana di molte categorie moderne, è giudicata come processo degenerativo, come eresia, in una lettera a Cocteau, scrive: "je vois partout des vérités captives, quel Ordre de la Merci se lèvera pour les racheter?"<sup>170</sup> Solo successivamente Maritain elaborerà la tesi di una trasposizione positiva delle idee cristiane, come nel caso della sostanza evangelica della democrazia.

In conclusione, possiamo fare un'osservazione sulla collocazione di Maritain nel contesto culturale dell'epoca. Il pensiero cattolico coevo ripete in sostanza lo stesso modello dell'illuminismo, per il quale alla religione si contrapponeva la critica, la ragione e la scienza. Seppur in modo rovesciato, si giudica comunque la modernità incompatibile con il cristianesimo. Nel clima di riscoperta religiosa del primo scorcio di secolo, emerge, quindi, la prospettiva di sostituire al mondo borghese e ateo, un modello di società costruito su fondamenta cristiane.<sup>171</sup> Maritain si colloca in questo panorama in modo personale, cercando una propria strada originale, che si svilupperà poi nel corso di tutta la sua decennale riflessione. Con l'antimodernismo cattolico, Maritain condivide un atteggiamento ostile verso la modernità politica, contro la quale viene affermato un tomismo dell'ordine e dell'intelligenza. Da qui, il primato che ha la filosofia dell'essere e della conoscenza ha in questa prima fase per il filosofo francese. Una metafisica dell'oggettività intellettuale costituisce, infatti, il fondamento del nuovo ordine politico da costruire, come il filosofo spiega chiaramente in un'intervista del 1923: "Cette grande doctrine vient au secours du monde moderne qu'elle a formé. Elle veut sauver tout ce qu'il y a encore de viable en lui, en restaurant l'authentique notion de la sagesse, [...] - en ramenant à l'ordre supérieur de l'intelligence tous les mouvements plus ou moins confus vers le rétablissement de l'ordre humain qui agitent actuellement les sociétés, et qui risqueraient sans l'armature métaphysique de rester vains et éphémères."<sup>172</sup> Questa prospettiva d'altra parte si comprende contestualizzandola anche come reazione al modernismo che, come nel caso di Loisy e Harnack, aveva contrapposto Cristo e Chiesa, teologia e confessionarietà. L'insistenza e

---

aux catéchismes religieux; ils sont de leur droite filiation; ils sont des catéchismes religieux plus particulièrement affectés au culte rituel d'un nouveau Dieu qui est l'Etat moderne. " (Citato, in M. Fourcade, *Un monde postchrétien? Péguy, Maritain et la sécularisation*, cit.)

<sup>170</sup> O.C. III, p. 724

<sup>171</sup> Sul rapporto secolarizzazione e cattolicesimo in una prospettiva storica si veda la ricostruzione di D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993

<sup>172</sup> *Une heure avec MM. Jacques Maritain et Henri Massis*, cit., p.1247

l'importanza dell'appartenenza confessionale per il filosofo, ma poi per tutto il mondo cattolico di questo primo novecento, vanno letti anche in relazione a questa diatriba teologica.

L'originalità maritainiana sta, invece, nella distinzione che viene fatta tra "spirito" e "contenuti" del moderno: col primo non c'è mediazione, coi secondi deve esserci invece integrazione: "non lottiamo per la difesa e il mantenimento dell'«ordine» sociale e politico *attuale*. Noi lottiamo per salvaguardare gli elementi di giustizia e di verità, i resti del patrimonio umano, le riserve divine che sussistono sulla terra, e per preparare e realizzare il nuovo ordine che deve sostituire l'attuale disordine. Georges Valois ha diritto alla nostra riconoscenza per aver vigorosamente affermato questa verità in campo economico, come Maurras l'ha affermata - e con stupenda lucidità nel campo politico: essa vale in tutti i campi. È importante integrare l'immenso materiale di vita contenuto nel mondo moderno, ma conviene aborre il mondo moderno in ciò che esso considera come sua propria gloria: l'indipendenza da Dio."<sup>173</sup> In questi anni, come si nota, Maritain è ancora inserito in un cattolicesimo di orientamento filo-monarchico, in cui pesano fortemente le idee intransigenti e antidemocratiche di p. Clérissac, dell'influente teologo domenicano p. R. Garrigou-Lagrange e di dom Delatte, tutti simpatizzanti dell'*Action française*. Sarà la crisi del movimento nazionalista francese a innescare una riflessione più originale e personale sulla realtà della politica e dei suoi rapporti con lo spirituale. In particolare, nella lettura dei mistici il filosofo attinge l'intuizione di un soprannaturale che agisce nella storia e nel mondo.

---

<sup>173</sup> *Antimoderno*, p.206; Valois e Maurras sono due importanti figure nell'*Action française*.

## II.

### TEOLOGIA POLITICA DEL PRIMATO DELLO SPIRITUALE

#### Maritain e la crisi di metà anni venti

##### *Primato dello spirituale e gli anni venti*

Gli anni precedenti al 1927 sono stati spesso riassunti dalla letteratura critica nella sola militanza nell'Action française. Questo rapporto è chiaramente centrale, data anche l'estrema rilevanza avuta in Francia dal movimento guidato da Maurras nella storia culturale e religiosa. Prima di affrontare questo tema, è necessario però precisare che questo periodo fu per Maritain anche altro, anzi soprattutto altro: continua anzitutto ad insegnare all'Institut catholique di Parigi, tenendo corsi di cosmologia e di logica. Nascono, poi, i Circoli Tomisti, il filosofo organizza annualmente delle *retraites*, che talvolta hanno visto la partecipazione anche di duecento e trecento, di diversa provenienza e formazione, per interrogare la filosofia di Tommaso sui problemi del presente. In questo stesso anno, in Svizzera, avviene anche l'incontro fondamentale con l'abbé Journet, col quale era iniziato un contatto epistolare. Questi contatti iniziano anche a legarsi a un luogo fisico: Meudon, nei pressi di Parigi, dove il 5 giugno 1923 Maritain con moglie e la cognata si trasferisce, che diventerà uno dei centri culturali e spirituali più importanti dell'Europa del Novecento. Qui passano in questi anni molte delle figure più importanti della cultura dell'epoca, per citarne alcuni: J. Cocteau, F. Mauriac, G. Bernanos, G. Rouault, G. Green. In molti di questi personaggi, è rimasto il ricordo di domeniche memorabili, trascorse nella rue du Parc 10.<sup>1</sup> Questa realtà è fondamentale per comprendere l'evoluzione del pensiero di Maritain, che non sarebbe comprensibile senza questa rete di incontri, che nel corso degli anni assume un respiro europeo. La centralità del tema dell'arte e l'amicizia con molti artisti svolge anche un ruolo essenziale, come coglie anche un suo importante lettore tedesco: "Ich glaube, dass man an Maritains Stellung zur Kunst die besondere Tönung seines Katholizismus am besten erkennen kann. Er sieht die Kirche vor allem in ihrem mystischen Wesen. Aber seine Mystik ist nicht ein zerfließender Instuizionismus

---

<sup>1</sup> Sullo "spirito" della casa di Meudon (nei pressi di Parigi) e sugli incontri con poeti, artisti e intellettuali si veda N. Possenti-Ghiglia, *Tre Maritain*, cit., pp. 179-256; su queste amicizie si veda anche P. Viotto, *Grandi amicizie*, cit.

oder ein alles auflosender Sentimentalismus. Für sie ist die Verbindung mit der strengen geistigen Disziplin des Thomismus bezeichnet.” Bisogna sottolineare come questi rapporti non sono assolutamente circoscritti al mondo cattolico: molti uomini in ricerca, esponenti di altre fedi sono ospiti e interlocutori del filosofo. A differenza, quindi, di molti altri intellettuali cattolici del tempo, Maritain ha l’opportunità di allargare gli orizzonti culturali e di lasciarsi sollecitare da punti di vista differenti. In questo quadro più ampio e complesso va letto allora la vicenda di Maritain con Maurras.

L’inchiesta svolta da Massis e dall’amico de Tarde, nel 1912, sulle nuove tendenze della gioventù universitaria, poi pubblicata sotto lo pseudonimo di Agathon, col titolo *Les jeunes gens d’aujourd’hui*, rivela bene il clima della Francia di questi anni: desiderio di scelte definitive e certe, volontà d’agire, adesione ferma alla fede cattolica, intenso patriottismo. Già si annuncia quel generale risveglio spirituale, che le privazioni e drammi della guerra drammaticamente stavano per evocare. Questo quadro spiega in parte anche il successo che l’*Action française* ottenne nella società francese dell’epoca.<sup>2</sup> Il coinvolgimento di Maritain nel movimento nazionalista è un tema controverso e molto dibattuto.<sup>3</sup> La tesi che mi sembra più convincente è che Maritain non fu mai maurrassiano.<sup>4</sup> Spinto da padre Clérissac, l’adesione di Maritain non è supportata da alcuna conoscenza approfondita dell’opera di Maurras, che legge in modo approfondito solo in occasione della crisi.<sup>5</sup> Maritain non scrive mai nell’organo ufficiale del movimento ed è il primo a distaccarsi dalle sue posizioni al momento della condanna papale. Certamente condivide molte idee di Maurras, posizioni però molto diffuse nel mondo cattolico del tempo: la forte opposizione alla modernità, la critica al mito del progresso, la difesa della Chiesa e del papato, una forte avversione al germanesimo e una preferenza per la monarchia.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Sul movimento nazionalista e le sue relazioni con mondo cattolico con riferimenti a Maritain, si veda il documentato lavoro di J. Prévotat, *Les catholiques et l’Action française, histoire d’une condamnation*, Fayard, 2001; in italiano si veda il vecchio studio di G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del ‘900*, Brescia 1980, cap. II: *Chiesa, fascismo e Action française*.

<sup>3</sup> P. Bénétou, *J. Maritain et l’Action française*, in *Revue française des sciences politiques*, déc. 1976, n.6, pp. 1202-1238 e dello stesso autore *Jacques Maritain e Charles Maurras*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, a cura di R. Papini, Editrice Massimo, Milano 1978, pp. 135-144. Fondamentale per la questione è l’intera documentazione: *J. Maritain et la condamnation de l’Action française: documents*, CJM 46, juin 2003.

<sup>4</sup> Una lettura in direzione opposta è condotta nei recenti studi di G. de Thieulloy, *Le chevalier de l’absolue, Jacques Maritain entre mystique et politique*, Gallimard, Paris 2005; e di G. Dickès-Lafargue, *Le dilemme de Jacques Maritain. L’évolution d’une pensée en philosophie politique*, Éditions de Paris, Versailles 2005. Una fondata critica a questa polarizzazione sulla questione maurrassiana è fatta autorevolmente dalla recensione di R. Mougel, *Autour du Maritain politique, quelques livres*, in CJM 51, jan. 2006, pp. 66-75

<sup>5</sup> Scrive nei *Ricordi*: “Purtroppo accentuai in tal modo quella specie di «entente cordiale» con l’*Action française*, che si fondava su un equivoco ed era essenzialmente dovuto alla mia ingenuità politica d’allora e all’influsso di p. Clérissac.” (J. Maritain, *Ricordi e appunti*, cit., p.192). In una significativa lettera a P. Bénétou del 1971, Maritain scrive: “C’est seulement lors de la crise due à l’intervention de l’Église que nous avons procédé à une «enquête sérieuse sur les idées politiques et religieuses de Maurras» et vraiment lu ses livres.” (CJM 46, cit., p.79)

<sup>6</sup> Scrive Massis nelle sue memorie: «J’avais connu Jacques Maritain en 1912: il était alors royaliste et me reprochait de ne pas l’être. J’ai toujours cru ensuite que la monarchie était impliquée par sa doctrine, car cette

Una certa presa deve aver avuto anche il frequente richiamo, nelle fila dell'*Action française*, all'intelligenza, si pensi ad alcune iniziative di Massis a riguardo, in contrasto col soggettivismo che circolava nell'università parigina di primo secolo. Questo nesso tra ragione e critica del soggetto moderno era d'altronde tipica anche di altri autori non "di destra" come ad esempio gli inglesi Gilbert Keith Chesterton e l'amico Ronald Knox<sup>7</sup>.

Al contempo, sono comunque chiare fin dall'inizio anche forti divergenze: anzitutto il nazionalismo di Maritain è sempre temperato da una difesa del bene comune universale, a differenza dei fedeli maurrassiani, apprezza la neonata "Società delle nazioni"<sup>8</sup>. Inoltre, in fondo, c'è una diversa articolazione del rapporto tra morale e politica: in una lettera a Henry Bars, che stava lavorando alla monografia *Maritain en notre temps*, scrive: "Je détestai de plus en plus cet amoralisme [...] mais je croyais toujours stupidement, jusqu'à la condamnation, en la possibilité de l'évolution interne d'une école fixée en réalité dans l'esprit de parti et les passions de parti."<sup>9</sup> Se si considerano, poi, le fonti intellettuali, quelle di Maurras sono impregnate di cultura positivista, Compte in particolare, e attingono molto ai tradizionalisti francesi del XIX secolo, autori invece raramente citati dal filosofo.<sup>10</sup> Bisogna, infine, sottolineare che le riflessioni del filosofo sono soprattutto critiche di una *civiltà*, dominata dal denaro e lontana da Dio, più che a un *sistema politico*, come nel caso di Maurras.<sup>11</sup> La dimensione politica, nel suo senso tecnico, non ha mai avuto per Maritain un ruolo primario, anche per la sua allergia alle macchinazioni e ambiguità della politica. In molti episodi della sua vita politica, ha rivendicato il suo essere filosofo e il primato della ricerca della verità, irriducibile a prese di parte e alle

---

doctrine était la moins capable de conciliation et la plus «intégrale» que se pût imaginer." (H. Massis, *Maurras et notre temps. Entretiens et souvenirs*, Librairie Plon, Paris 1961, p.115). Interessante a riguardo una tarda precisazione dello stesso Maritain fatta a Bénétou: "Ce mot ne me plaît guère, car il peut faire équivoque, et il serait plus exact de dire «monarchiste en principe». Car, de fait, j'avais alors en vue, en disciple trop servile, l'idée monarchique telle que Saint Thomas la concevait [...] Mais il ne s'est jamais agi pour moi de participer à n'importe quelle activité politique «royaliste»." (Ivi, p. 78)

<sup>7</sup> J. Pearce, *Literary Converts. Spiritual inspiration in an age of unbelief*, HarperCollins, London 1999, cap. 10 (Knox and Chesterton). In questo libro si trovano alcune indicazioni dell'influenza maritainiana oltre-manica. Maritain fa pubblicare nella collana *Roseau d'Or* la biografia di Chesterton su Francesco d'Assisi e *L'Homme éternel*. Sulla collana "Roseau d'Or", diretta da Maritain, nella quale furono pubblicati libri di Bernanos, Massis, Berdjajev, Green, si veda S. Fumet, *Histoire de Dieu dans ma vie, souvenirs choisis*, Fayard-Mame 1978, pp. 237-245; del pubblicista francese si vedano anche i ricordi dedicati all'amico filosofo, Ivi, pp. 223-236

<sup>8</sup> Maritain diventa membro dell'Union catholiques d'études internationales, a cui partecipano anche M. Sangnier, G. de Reynold, amico del filosofo e anche membro della Commissione internazionale per la cooperazione internazionale della Società delle Nazioni. Per l'atteggiamento vaticano e del mondo cattolico verso la Società delle Nazioni si veda: D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., cap. II

<sup>9</sup> *Correspondance Maritain-Bars*, in CJM 24, juin 1992, p. 21

<sup>10</sup> Sulla figura di Maurras si veda capitolo a lui dedicato in R. Spaemann, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, Roma-Bari, Laterza, 2002) e il recente lavoro di D. Fisichella, *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Carocci Editore, 2006.

<sup>11</sup> Questa disparità di prospettive tra Maurras, che attacca essenzialmente il sistema repubblicano, e Maritain, che critica invece un modello di società, è sottolineato da P. Bénétou, *Jacques Maritain e Charles Maurras*, cit., pp. 141-142



contingenze delle lotte terrene. Si ha spesso l'impressione che nei momenti di massimo scontro politico Maritain si trovi a disagio, come sottratto alla sua dimensione propria: quella della riflessione estetica e metafisica. Nella sua casa prima di Versailles e poi di Meudon, Maritain non vive di certo nella Parigi dei salotti di potere, ma circondato di artisti, scrittori, spesso ai margini, religiosi con i quali condivide la sua ricerca dell'assoluto.<sup>12</sup> Conduce insomma un'esistenza che potremmo definire "impolitica", rivolta più alla mistica che agli interessi temporali.<sup>13</sup>

Insomma, vicini nella sensibilità antimoderna, i due autori si muovono in due piani diversi e secondo fini divergenti, impedendo così un reale confronto critico. Questo favorisce una sorta di riserva verso alcuni punti problematici che però vengono isolati dalle idee accettabili nella speranza di una evoluzione. Maritain in più momenti esprime, infatti, delle attese di cambiamento del movimento, soprattutto in relazione al suo agnosticismo: "(il) pense aussi que la doctrine de Maurras est compatible avec la philosophie de saint Thomas et qu'il a moyen en quelque sorte de convertir le mouvement de l'intérieur. Il veut d'autre part utiliser la revue comme une tribune pour le thomisme."<sup>14</sup> Questa speranza di una progressiva "cristianizzazione" del movimento verrà invece sempre più contraddetta, fino alla crisi del 1926 quando il suo atto di fiducia in una possibile reale collaborazione si dimostra mal fondato.

La relazione concreta di Maritain con l'*Action française* si lega alla direzione della «Bibliothèque française de Philosophie» alla Nouvelle Librairie Nationale de Valois, ma soprattutto alla collaborazione con la *Revue universelle*.<sup>15</sup> Dopo la guerra, si assiste a un proliferare di riviste cattoliche, molte anche di notevole qualità e impatto; Maritain è un autore molto richiesto, anche per la sua prosa fluida e appassionata, e pubblica assiduamente ad esempio ne *La Vie Spirituelle*, *La Revue des Jeunes*. In questo contesto, nasce l'idea di una nuova rivista, promossa da C. Maurras, in collaborazione con H. Massis, giovane giornalista,

---

<sup>12</sup> Su queste amicizie è fondamentale: N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit.,

<sup>13</sup> Maritain invita Gurian, che aveva scritto un saggio su di lui, a modificare alcuni punti relativi all'*Action française*: "Vous savez que j'avais été quelques années en contact avec ce groupe de misérables et de m'être fait illusion sur la possibilité d'un changement spirituel chez eux est une des grandes blessures de ma vie, et que je n'y repense qu'avec douleur. Mais surtout si la condamnation de l'*Action française* marque le commencement de ma seconde période, qu'à partir de ce moment a réfléchi et à publier sur la philosophie pratique, social et politique. Jusque là je n'avais été essentiellement occupé que de métaphysique et de philosophie spéculative [...] qui à rendre possible le malentendu avec des hommes comme Massis et ses amis." (Lettera di Maritain a Gurian del 31 ottobre 1942, AJM Kolbsheim)

<sup>14</sup> G. Bourgeade, *Jacques Maritain et la Revue universelle*, cit., p.17; a favore di una essenziale estraneità di Maritain al maurrassismo anche M. Sutton, *Charles Maurras et les catholiques français*, Paris 1994, p. 125

<sup>15</sup> Sui rapporti con la rivista è fondamentale la dettagliata ricostruzione di G. Bourgeade, *Jacques Maritain et la Revue universelle*, cit., pp. 2-30

antico estimatore del filosofo.<sup>16</sup> Si avverte d'altra parte anche l'esigenza di "contrastare l'egemonia di Gide" e del circolo di intellettuali che ruotava attorno alla rivista *Nouvelle Revue Française*, diretta da Jacques Rivière.<sup>17</sup> L'eredità di P. Villard, morto al fronte nel 1918, ne offre la possibilità: il giovane che aveva ascoltato e apprezzato le lezioni di Maritain sulla filosofia tedesca, infatti, designa il filosofo, insieme a Maurras, erede universale dei beni della sua famiglia. Parte della somma viene utilizzata per fondare appunto *La revue universelle*, che, sul piano politico, avrebbe rappresentato le idee dell'Action française, mentre, sul piano filosofico, avrebbe rappresentato il pensiero cristiano e il tomismo, che Maritain intendeva far uscire dalla situazione di isolamento in cui era rinchiuso. Jacques Bernoville ne diventa il direttore, Henri Massis il redattore capo, mentre Maritain assume proprio la conduzione della rubrica filosofica. Maritain concepisce questa collaborazione nei termini di una netta separazione dei ruoli: da un parte, ci devono essere coloro che tendono "con tutte le loro forze intellettuali alla salvezza immediata della città"; dall'altro lato, ci sono i filosofi e gli artisti che tendono "con tutte le loro forze intellettuali puramente verso l'essere, sia per contemplarlo secondo verità, sia per produrre delle opere secondo la sua bellezza."<sup>18</sup> Questo dualismo un po' ingenuo non gli impedisce comunque di formulare fin da subito delle puntualizzazioni critiche verso la rivista. Anzitutto riguardo la mancanza di universalismo: nel suo primo articolo per la *Revue*, col titolo *La libertà dell'intelligenza*, sostiene, in polemica con l'idea del "partito dell'intelligenza", che questa è al di fuori delle logiche nazionali e partitiche.<sup>19</sup> In secondo luogo, riguardo il naturalismo, a dom Delatte, abate benedettino dell'isola di Wight e simpatizzante di Maurras, dell'attività nella rivista riferisce: "Questa formula mi sembra nello stesso tempo molto debole, dal momento che l'ordine essenziale, dell'uomo a Dio, e le esigenze dell'ordine soprannaturale non sono messi in primo piano (che cosa c'è di più debole, per esempio, dell'articolo di Maurras sull'ordine?), e tuttavia attualmente la sola praticabile, perché mette insieme tutte le buone volontà orientandole, come per lo meno spero, nella direzione di Dio."<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Sull'incontro con H. Massis, si veda R. Maritain, *Henry Massis e l'inchiesta di Agathon*, in *Grandi amici*, cit., pp. 346-351

<sup>17</sup> R. McInerney, *The very Rich Hours of Jacques Maritain. A spiritual Life*, University of Notre Dame, Indiana, 2003, p. 99-102. Nella citata intervista *Une heure avec MM. Jacques Maritain et Henri Massis*, Maritain descrive Gide come sofferente di una malattia spirituale e un eretico. Nel dicembre 1923 c'è un teso incontro tra i due, dove Maritain tenta di dissuadere lo scrittore a pubblicare *Corydon*, romanzo che avrebbe offerto un cattivo esempio alla gioventù. Gli esiti fallimentari di questo colloquio sono descritti da Gide nel suo *Journal 1889-1939*, Gallimard, Paris 1951 «La Bibliothèque française de philosophie» e poi la collana «Roseau d'Or» sono rappresentano ulteriori tentativi per contrastare l'influenza della *NRF* e della casa editrice Gallimard.

<sup>18</sup> *Théonas*, cit., p. 11

<sup>19</sup> Ora in *Théonas*, cit., pp. 3-12

<sup>20</sup> Citato in J.L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain*, cit., pp. 195-196

La condanna papale del dicembre 1926 mette in luce queste ambiguità e contraddizioni: con la pubblicazione di *Primato dello spirituale*, introdotta da una nota datata 25 maggio 1927, festa di san Gregorio VII, papa della lotta delle investiture, la collaborazione di Maritain alla rivista cessa definitivamente.<sup>21</sup> Il filosofo francese, intanto, ha ottenuto una consolidata stima a Roma e si sente ormai investito di una missione all'interno della Chiesa e soprattutto nel mondo intellettuale cattolico; proprio a lui quindi Pio XI chiede un testo che chiarisca il senso della condanna e dimostri l'autonomia del tomismo dal movimento di Maurras: nasce così *Pourquoi Rome a parlé*.<sup>22</sup> In questo testo, Maritain riprende e approfondisce l'idea che l'intervento pontificio non sia da legare alla *potestas indirecta* della Chiesa, quanto al "suo potere diretto sullo spirituale." Intanto Maurras e i suoi rispondono con un *Non possumus* alla richiesta di piegarsi alle indicazioni papali e nella rivista ufficiale del movimento escono una serie di articoli polemici, firmati da Maurice Pujo. Questi danno l'occasione per un ulteriore chiarimento e nel 1929 esce *Clairvoyance de Rome*, per la maggior parte scritta da Maritain, ma in collaborazione, tra gli altri, con D. Lallemand e M.V. Bernadot<sup>23</sup>. A questo punto la rottura è veramente definitiva e radicale, il rifiuto dell'obbedienza, tema per altro fondamentale nella riflessione maritainiana di questi anni, significa la fine dell'illusione di una possibile conciliazione tra primato della metafisica e primato della politica.<sup>24</sup>

*Primauté du spirituel*, opera chiave di Maritain, è da leggere secondo diverse prospettive oltre che in relazione ai fatti contingenti dell'*Action française*: anzitutto, in relazione al ripensamento dei rapporti tra Chiesa e mondo, tema caratteristico di questi anni, tanto che W. Gurian presentando le tesi di Maritain al pubblico tedesco le accosta alle riflessioni di Ernst Michel

---

<sup>21</sup> Una significativa analisi della genesi dell'opera è fatta da R. Mougél, *Pour relire «Primauté du spirituel»*, in CJM 18, juin 1989, pp. 62-66, si veda anche la ricostruzione acuta, ma viziata da una lettura filomonarchica, di Y. Floucat, *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigent, de la Contre-Révolution à la démocratie*, Pierre Téqui éditeur, Paris 1999. Maritain parla per la prima volta dell'idea di questo testo in una lettera a Journet: "C'est décidé, je vais écrire une nouvelle brochure. Quel titre? Je ne sais encore. Peut-être: «Le Pape et le Pouvoir indirecte» bien que ce mot indirecte ne me plaise pas beaucoup. Je pensais à mettre: - Le Pape salut du monde - mais on dirait que je divinise le Pape? Qu'en pensez vous? Conseillez-moi." (Lettera a C. Journet del 29 gennaio 1927, in *Correspondance*, 1, cit., p. 466)

<sup>22</sup> Per la genesi dell'opera, alla cui stesura concorsero anche alcuni gesuiti, si veda soprattutto P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain*, cit., chapitre V, *Pourquoi Rome a parlé*, sul rapporto di Maritain con il Magistero, M.-J. Nicolas, *Jacques Maritain ed il Magistero della Chiesa*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 36-49

<sup>23</sup> Il padre domenicano Bernadot è all'origine dell'importante rivista *La vie spirituelle* che contribuisce al rilancio del primato dello spirituale nella stessa prospettiva di Maritain, si veda É. Fouilloux, *Les premiers pas de La vie spirituelle*, in *Au cœur du XXe siècle religieux*, Les éditions ouvrières, Paris 1993, pp. 219-230

<sup>24</sup> Si tenga presente l'elogio alla virtù dell'obbedienza presente nella prefazione all'opera del suo direttore spirituale Clérissac sulla Chiesa. Scrive Bénétion: "I rapporti fra la metafisica e la politica sono l'ostacolo su cui si arena ogni possibilità di accordo fra la «politica di Maritain» e la «politica di Maurras»." (P. Bénétion, *Jacques Maritain e Charles Maurras*, cit., p.142)

(*Politik aus dem Glauben*) e di Karl Neuendorfer (*Zwischen Kirche und Welt*).<sup>25</sup> Il volume va considerato poi nell'ambito della pastorale del Cristo-Re di Pio XI, che l'11 dicembre 1925 promulga l'enciclica *Quas primas*. Questa riappropriazione della sovranità da parte del Cristo contro i poteri assoluti del mondo è un tema che segna tutta l'opera maritainiana.<sup>26</sup> Inoltre, come suggerisce R. Mougel, centrale è il dibattito scaturito dal libro di H. Massis, *Défense de l'Occident*, pubblicato nella primavera del 1927.<sup>27</sup> Il libro di Massis, che sostiene la superiorità del modello occidentale cristiano-latino, interroga Maritain sulla natura della civilizzazione cristiana che non può essere ristretta a paradigmi contrappositivi e polemici. Il nostro filosofo è infatti in questi anni interessato al dibattito sul confronto Occidente-Oriente che coinvolge in Francia tra gli altri F. Frédéric, R. Grousset e R. Guénon.<sup>28</sup>

### *La condanna dell'Action française: la Chiesa nel temporale*

Una prima presa di posizione nei confronti di Maurras viene assunta nel volume *Une opinion sur Charles Maurras et le devoirs des catholiques*. Il testo, originariamente pensato per

---

<sup>25</sup> W. Gurian, *Weil und Kirche*, in *Abendland*, Jg 2, Sept. 1927, Heft 2, p. 363; E. Michel, *Politik aus dem Glauben*, Jena 1926. In modo simile a Maritain, nonostante il rifiuto della nozione di *potestas indirecta*, anche alla luce delle riflessioni di Schmitt, Michel intende ripensare nesso tra la vita politica e il cristianesimo. Difende una chiara separazione tra i due regni, quello di Dio e quello degli uomini. Su questa base ritiene che non la Chiesa, come corpo di Cristo, debba intervenire nella vita politica, ma i suoi membri, che in se stessi riuniscono Chiesa e mondo. Solo in una difesa del primato del religioso si può evitare una politicizzazione della Chiesa e promuovere una responsabile azione dei singoli cristiani nello Stato. Michel quindi critica Schmitt in quanto difensore di una concezione metafisica dello Stato. Una posizione non molto distante dalla polemica di Maritain contro il giurista tedesco.

<sup>26</sup> Per una ricostruzione storica si legga D. Menozzi, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della "Quas primas"*, in "Cristianesimo nella storia", 16 (1995), pp. 79-113; elementi utili anche nel pur discutibile lavoro di F. Bouthillon, *La Naissance de la Mordité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg 2001. Su Maritain e Pio XI: *Maritain, i Papi e il Concilio Vaticano II*, a cura di G. Galeazzi, Milano 2000. Sul "cristocentrismo" di Maritain si veda soprattutto F. Fourcade, *Un Seigneur, des histoires. «La royauté du Christ» à l'heure du Vatican II*, in *Communio*, TXXXII, I, *La venue du Royaume*, janv.-févr. 2007, pp.71-85

<sup>27</sup> Scrive Mougel: "Primauté du spirituel parut au Roseau d'Or en août 1927, sous le n. 19. Il va de soi que l'ouvrage n'était pas seulement explosif par les positions qu'il prenait face à la crise de l'Action française, car au sein même du Roseau d'Or il suivait de peu *Défence de l'Occident* du directeur de la *Revue universelle* qu'il contestait sans pourtant le nommer." (R. Mougel, *Pour relire «Primauté du spirituel»*, cit., p.66) In una lettera a Journet, il filosofo scrive: "Je viens enfin de terminer mon manuscrit, nous avons décidé - ceci est encore secret pour quelques jours, - de le faire paraître au Roseau d'Or. Ainsi la collection, que le livre de Massis tirait dans certain sens, reprendra son équilibre. Le voudrais qu'elle servit de centre au regroupement intellectuel qu'il s'agit de tenter." (Lettera a Journet del 28 maggio 1927, in *Correspondance*, I, cit., p. 499)

<sup>28</sup> Si veda su questo dibattito J. Prévotat, *A propos de «Défence de l'Occident» (1927): Deux lettres de Jacques Maritain*, in *L'histoire des croyants mémoire vivante des hommes, Mélanges Charles Molette*, Archives de l'Église de France, 1989, pp. 769-787. Il libro di Massis ebbe una vasta eco in Europa: in Francia suscita la reazione di R. Guénon che scrive nel 1926 *La crisi del mondo moderno*. In Germania fu apprezzato da autori come Platz e Moenius e fu recensito e criticato da Gurian, allora vicino alle posizioni di Schmitt. In Italia, lo stesso Gramsci commenta, in modo critico il libro, in una lettera a G. Berti dell'8 agosto 1927. Sul dibattito Oriente-Occidente in Francia, si veda il capitolo dedicato a questa questione da P. Chenu, *Entre Maurras et Maritain*, cit., pp. 163-195; per un confronto anche col autori tedeschi si veda anche l'ampio saggio dello stesso autore *Occident, chrétienté, Europe*, in *De la chrétienté à l'Europe*, cit., pp. 37-81

un'inchiesta di un periodico cattolico belga, viene pubblicato in seguito alle accuse che, nell'agosto 1926, l'arcivescovo di Bordeaux Andrieu rivolge all'Action française. Il libro è scritto nei mesi in cui Maritain cerca ancora una riconciliazione tra il movimento di Maurras e la Chiesa.<sup>29</sup>

L'autore anzitutto giustifica l'intervento del filosofo in una questione di politica pratica: "Le philosophe même le plus résolu à ne pas entrer dans les contingences de la politique pratique se sent par fois tenu de livrer les réflexions qu'il fait dans son observatoire."<sup>30</sup> Questa posizione deriva dal fondamentale dualismo tra il piano della metafisica e della trascendenza e quello, invece, della contingenza temporale che Maritain difende con decisione: "Je rappelle avant tout que les vérités de la métaphysique et de la philosophie, comme *a fortiori* celles de la foi, appartiennent à un domaine absolument supérieur à celui de la prudence et de l'action politique, et qu'il serait scandaleux d'introduire, dans ce domaine éternel, nos préférences ou nos passions d'un jour."<sup>31</sup> Questa libertà del pensiero si esprime, dunque, nell'indipendenza che il filosofo deve mantenere di fronte agli interessi e alle passioni di partito: "désireux de maintenir ma liberté de philosophe, je n'ai jamais voulu adhérer à aucun groupe politique, et, sans méconnaître le devoir de chacun de s'intéresser à la chose publique, je tiens à rester absolument séparé de toute activité de parti."<sup>32</sup> Si tratta di temi che verranno ripresi ad esempio nel 1935 nella *Lettre sur l'indépendance* in relazione agli avvenimenti della vita politica francese di quegli anni.

Maritain prende poi posizione di fronte a quello che chiama "empirismo organizzatore" di Maurras, vale a dire l'idea totalmente utilitaristica e fisicistica della politica: "La fin de la cité terrestre est le *totum bene vivere* de l'homme ici-bas: bien temporel, sans doute, mais qui n'est pas seulement d'ordre *matériel*, qui est aussi et avant tout *d'ordre moral et spirituel*. La science et la pratique de la bonne conduite de la cité ne sauraient donc se séparer de la juste connaissance des fins de la vie humaine"<sup>33</sup> Secondo l'autore, la politica non può, insomma, essere separata dalla dimensione morale dell'uomo e dai fini ultimi della sua esistenza, a cui la

---

<sup>29</sup> Si tenga presente l'influenza di Paul Delatte, abate benedettino nell'isola di Wight, dopo le leggi anticlericali francesi. L'abate nutre molte aspettative verso Maurras e ancora nel dicembre 1925 invita Maritain, oblat benedettino dal 1912, a non abbandonare Maurras. In questo opuscolo Maritain sostiene che ci sono degli elementi del pensiero di Maurras che possono essere integrati in una buona filosofia morale.

<sup>30</sup> *Une opinion sur Charles Maurras et le devoirs des catholiques*, O.C. III, 741

<sup>31</sup> Ivi, p. 744

<sup>32</sup> Ivi, pp. 745-746. Ha scritto Carlo Bo: "Non dobbiamo dimenticare che Maritain è soprattutto un filosofo e ogni suo movimento è inscindibile da questa professione radicale. Maritain non ha mai proposto una politica, non ha servito un'ideologia, è stato soltanto un filosofo cristiano che, a un certo punto della sua carriera, si è sentito obbligato a prospettare una condizione e una situazione e non c'è dubbio che da questo punto di vista abbia agito in assoluta concordanza con quelli che erano i suoi principi". (C. Bo, *Lo stile di Maritain*, a cura di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza 1981, p. 122)

<sup>33</sup> *Une opinion sur Charles Maurras et le devoirs des catholiques*, p.762

città umana è subordinata. Il “naturalismo politico” di Maurras con il suo *politique d’abord* conduce, invece, in ultima analisi a una divinizzazione dello Stato.<sup>34</sup> Questo significa un ritorno al paganesimo, che ignorava la libertà della persona e assolutizzava il potere politico: “Per la libertà delle anime e per il bene del genere umano nulla è più importante della distinzione di questi due poteri; per usare la terminologia moderna, nulla ha valore culturale così grande. Tutti sanno che questa distinzione è opera dei secoli cristiani e la loro gloria. La città pagana, che pretendeva essere l’unico tutto dell’essere umano, immergeva il potere spirituale nel temporale, divinizzando nel contempo lo Stato. Ed in virtù d’una logica interna molto salda doveva finire per adorare gli imperatori.”<sup>35</sup> Secondo l’autore, è la rielaborazione cristiana del significato della libertà a far comprendere come l’uomo non appartenga del tutto all’universo fisico e alla sua causalità interna: “Né gli antichi sono riusciti ad affrancare sufficientemente l’atto libero dalla sua appartenenza a questo mondo; è stato necessario il cristianesimo per comprendere in pieno l’atto libero, considerato puramente nella sua stessa libertà, e nel nodo segreto ove ha origine l’universo morale, non si riallaccia al mondo, ma solo a Dio, primo libero, ed alla volontà creata, secondo libero”<sup>36</sup>. Al tema della libertà, Maritain dedica in effetti molti saggi, sia di carattere metafisico che politico.<sup>37</sup> In essi c’è il tentativo di recuperare la riflessione moderna sulla libertà, sciogliendola da quella pretesa di assolutezza, di indipendenza radicale che la modernità le aveva assegnato: “non è permesso in nessun modo di domandare, difendere o accordare una illimitata libertà di pensiero, di stampa, d’insegnamento, di religione, come altrettanti diritti conferiti all’uomo dalla natura. Se infatti la natura li avesse veramente conferiti, si avrebbe allora il diritto di sottrarsi alla sovranità di Dio, e nessuna legge potrebbe moderare la libertà.”<sup>38</sup> Allo stesso tempo, è però già presente, come si è visto, l’idea della matrice teologica della libertà moderna, tesi che sta alla base delle riflessioni degli anni trenta, quando Maritain, in un clima di pervertimento dell’idea di obbedienza, si rende conto dell’esigenza di una cultura della libertà, che il mondo cattolico negli anni venti aveva troppo trascurato.

La differenza tra le “cose che sono di Dio” e quelle che sono “di Cesare” è certamente una questione centrale per ridefinire il rapporto con Maurras. Pur con delle espressioni che rivelano ancora un certo integralismo, come quando auspica che “Église et État soient unis”<sup>39</sup>,

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 757 e p.766

<sup>35</sup> *Primato dello spirituale*, Logos, Roma 1980, p.39

<sup>36</sup> *Une opinion sur Charles Maurras*, p. 41

<sup>37</sup> Si pensi al paragrafo dedicato alla libertà in *La philosophie bergsonienne* (1914), *Une philosophie de la liberté* (1933), *L’idée thomiste de la liberté* (1939), *The Conquest of Freedom* (1940)

<sup>38</sup> *Sul liberalismo*, VII annesso a *Primato dello spirituale*, cit., p. 231

<sup>39</sup> *Une opinion sur Charles Maurras*, p. 766

l'autore insiste in queste pagine sul dualismo fondamentale tra i fini della politica, che rimane qualcosa di contingente e che non può mai erigersi ad assoluto, e i fini ultimi dell'uomo, che sono di ordine morale e toccano la dimensione trascendente: "In verità, l'Europa ha dimenticato la stessa subordinazione dei fini politici ai fini spirituali. È qui la sua grande colpa. Da ciò quello stato generale di oppressione dello spirito e della coscienza, quel disprezzo pratico della persona umana e della sua dignità, di cui ciascuno sente, più o meno oscuramente, il peso schiacciante."<sup>40</sup> Quando questa differenza viene dimenticata, la politica rischia di piegare le realtà che la sorpassano ai propri interessi opportunistici, col risultato di ridurre la Chiesa semplicemente a "meilleure protectrice du bien social"<sup>41</sup>. Maritain rifiuta chiaramente l'idea di fare del cattolicesimo una forma di religione civile, cioè qualcosa di del tutto interno all'orizzonte del temporale: "La Chiesa, la cui saggezza unisce in una unità superiore e *metapolitica* tutte le verità di cui gli uomini, nel dominio della città terrena devono cercare, a destra od a sinistra, la temporale applicazione, è dunque costretta a combattere con vigilanza quei tentativi, che possano sorgere presso gli uni o presso gli altri, d'infeudarla ad un partito politico [...] La crisi religiosa che sembra aprirsi, se può esser dura, sarà altrettanto salutare, a condizione che i cattolici francesi sappiano profittarne e che comprendano tutta la portata della lezione, la quale oltrepassa senza alcun dubbio il caso stesso che l'ha provocata. È una crisi di liberazione. Bisogna che lo spirituale si liberi dei legami terreni, che rischiano di assoggettarlo [...] Noi dobbiamo comprendere che ogni attività politica, per quanto possa essere necessaria, sta su un piano umano e particolare, ove la religione può intervenire con autorità per la difesa del bene spirituale, ma dove essa non potrebbe mai alienare la propria indipendenza."<sup>42</sup> In queste pagine, la preoccupazione maggiore è quella di difendere la libertà della Chiesa e la subordinazione del temporale ai fini morali e spirituali, manca, invece, ancora una riflessione sull'autonomia della politica come dimensione umana da promuovere come bene in sé, aspetto che verrà sviluppato ad esempio in *Umanesimo integrale*, dove si parla di "nuova cristianità" proprio in un senso laico e profano.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> *Primato dello spirituale*, p. 148

<sup>41</sup> *Une opinion sur Charles Maurras*, p.765

<sup>42</sup> *Primato dello spirituale*, cit., pp. 118-120

<sup>43</sup> Sul «potere indiretto sul temporale» scrive in una lettera a Bénétou: "C'est que d'une part je voyais dans ce pouvoir l'exemple le plus frappant attestant la souveraine indépendance de l'Église du Christ à l'égard du monde, et que, d'autre part, je cétais sans m'en rendre compte à l'impression que la doctrine du pouvoir indirect avait chance d'être la plus facilement comprise par les esprits pour lesquels le temporel importait avant tout, et qui avaient le devoir d'obéir à l'Église quel fut le déchirement intérieur éprouvé par eux." (CJM 46, cit., p.79)

Uno degli obbiettivi dell'intervento di Maritain è difendere il carattere strettamente religioso, e non politico come molti insinuavano, dell'intervento papale contro il movimento di Maurras.<sup>44</sup> In questa luce va letta la lunga riflessione, sviluppata in *Primato dello spirituale*, sulla teoria della *potestas indirecta*, all'idea, quindi, di un intervento pubblico della gerarchia nella vita politica.<sup>45</sup> La Chiesa ha il dovere, infatti, di ricordare agli uomini le verità soprannaturali e di intervenire quando queste vengano minacciate dai poteri della politica. Maritain sottolinea però la dimensione spirituale di questo potere: "Ciò che viene così designato, è il potere che la Chiesa ha sul temporale non in quanto tale, ma in quanto interessa lo spirituale e l'ordine della salvezza; non in ragione del bene temporale che si procura, ma in ragione del peccato da denunciare o da evitare, del bene delle anime da conservare, della libertà della Chiesa da mantenere."<sup>46</sup> La Chiesa, quindi, non interviene nelle cose temporali per realizzare un proprio ordine politico o una propria visione della gestione pubblica, ma per difendere un bene morale o condannare un peccato grave: "La Chiesa ha, in tal modo, diritto d'autorità sul politico e sullo stesso temporale, non in ragione dello spirituale che in esse è implicito. *Un potere è sotto l'altro*, ma per essere guidato e rettificato dal potere superiore in rapporto all'ordine proprio di questo."<sup>47</sup> Viene escluso un potere diretto sul temporale, Maritain porta come prova il fatto che il Cristo, pur possedendo una regalità anche terrena, si è astenuto dall'esercitarla.<sup>48</sup> Ammette il dato storico di illegittime "ingerenze clericali": "Ma è cosa umiliante per la ragione ed essenzialmente pernicioso, negare un diritto per eliminare un inconveniente di fatto."<sup>49</sup> Il cattivo esercizio, insomma, di questo potere non deve portare alla sua cancellazione, ma semmai ad un lavoro di purificazione. L'autore riprende le argomentazioni di Roberto Bellarmino, il grande

---

<sup>44</sup> Il 20 settembre 1925 al pellegrinaggio della gioventù cattolica Pio XI dice che l'intervento della Gerarchia per la difesa della Chiesa, della famiglia, della scuola non significa fare politica: "In tutti questi casi e nei casi analoghi a questi, non si fa della politica; ma la politica ha toccato l'altare e allora è nostro dovere difendere Dio e la sua religione." (Cit. in E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007, p. 20)

<sup>45</sup> In una lettera del 29 gennaio 1927, Maritain chiede a Journet di inviargli tutte le indicazioni teologiche e storiche che può. Journet risponde: "Abandonnez le mot de «pouvoir indirect». Ce serait perdre la moitié de ses avantages de le maintenir. En vous obligeant à la supprimer, vous serez obligé de faire un effort d'expression qui rendra plus pure votre pensée." (Lettera del 4 febbraio a J. Maritain, *Correspondance*, cit., p.468). In realtà il teologo svizzero utilizzerà lui stesso l'espressione in un suo studio *La pensée thomiste et le pouvoir indirect*, in *La Vie intellectuelle*, 15 avril 1929

<sup>46</sup> *Primato dello spirituale*, cit., p. 47

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 50

<sup>48</sup> *Sulla teoria del potere "diretto" in temporalibus*, I annesso a *Primato dello spirituale*, cit.; questa indipendenza politica della Chiesa veniva nello stesso contesto ribadita da Pio XI attraverso la beatificazione di 191 martiri, vittime della Rivoluzione francese, il 17 ottobre 1927. Così da un lato, si evidenziava il lato violento e totalitario della modernità politica, dall'altro lato, si testimoniava, nel modello cristologico, l'obbedienza del fedele ad un potere altro rispetto a quello terreno. Significativo è inoltre che il pontificato di Ratti veda il maggior numero di canonizzazioni mai fatto. Questo dato indica la forte valorizzazione della santificazione, come paradigma personale teologicamente centrato, in contrapposizione all'assorbimento dell'individuo nel tutto sociale, letto come immanenza assoluta. (Su questo contesto ecclesiale di veda ancora E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit.)

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 56



teologo del “potere indiretto” canonizzato nel 1930 e si rifà soprattutto alla teologia politica medievale, riprendendo la *querelle* delle investiture e il conflitto tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII: “Canossa resterà sempre la consolazione dei cuori liberi.”<sup>50</sup> Questa ripresa di argomenti medievali, non significa però una legittimazione della prospettiva teocratica medievale, quanto vuol dimostrare la perenne validità di alcuni principi in differenti costellazioni storiche: “Questa dottrina è immutabile. Ha potuto mostrarsi sotto differenti aspetti: nell’essenziale non è mai venuta meno durante il corso dei secoli.”<sup>51</sup> Maritain qui fa esercizio del valore analogico dei principi, che gli permetterà di sottrarsi ai vari medievalismi di moda al suo tempo.<sup>52</sup>

In sostanza, Maritain da questa polemica trae due conclusioni essenziali: l’autonomia del temporale e la superiorità dello spirituale. Anzitutto, sviluppa l’idea di una radicale eterogeneità tra religione e politica: la fede non può essere strumento di lotta politica e di demonizzazione dell’avversario, perché appartiene ad un piano del tutto trascendente.<sup>53</sup> L’agnosticismo personale di Maurras si rivela indicativo, quindi, di una visione del cattolicesimo come un elemento di appartenenza e di “combattimento” politico: insomma, un “catholicisme de combat”, invece, che “di vita spirituale”.<sup>54</sup> Riflessione che permetterà a Maritain di prendere negli anni successivi le distanze da ogni uso strumentale, di religione civile della Chiesa. In secondo luogo, il filosofo chiarisce la necessaria rilevanza politica della religione. La “politique d’abord” di Maurras gli rivela, infatti, il pericolo di una visione della città che riassume in sé tutti i poteri e tutti i fini. L’uomo, invece, non è riducibile alla sua dimensione temporale, ma risponde anche di un potere altro: quello spirituale, che in determinati casi significa anche dover rispondere con atti di obbedienza diversa rispetto al potere politico. In un senso più ampio, la politica è una realtà connessa, quindi, con la morale, in quanto governa individui in rapporto con fini ultimi e visioni del mondo comprensive, sulle quali lo Stato non può esercitare un’autorità totale. Non esiste, insomma, un potere unico e l’obbedienza non può essere rivendicata solo dallo Stato. Questa riflessione tornerà di attualità nella stagione dei totalitarismi, nei quali si mostra in tutta evidenza un aspetto essenziale di ogni potere umano: la

---

<sup>50</sup> *Primato dello spirituale*, cit., p. 65

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 50

<sup>52</sup> Di opinione diversa è H. De Lubac che soprattutto in risposta allo scritto di Journet scrive un articolo critico di ispirazione blondeliana *Le Pouvoir de l’Église en matière temporelle*, in *Revue des Sciences religieuses* 1932, poi ripubblicata in *Théologies d’occasion*; su questa polemica torna nelle memorie sostenendo che una ripresa del potere indiretto è qualcosa che manca totalmente di senso storico. (*Mémoire sur l’occasion de mes écrits...*)

<sup>53</sup> G. Campanini, *Alle origini di una vocazione politica: J. Maritain e Primauté du spirituel*, in *La politica de la Primauté du spirituel di Jacques Maritain*, a cura di G. G. Curcio, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, p. 99

<sup>54</sup> *Primato dello spirituale*, p. 177 Sull’agnosticismo di Maurras, si veda soprattutto *Une opinion sur Charles Maurras*, in O.C. III, pp. 769-774

sua tendenza a essere monopolio del senso, a semplificare ogni pluralismo in un centro unico di potere, assorbendo in sé anche la simbolica religiosa.

### *Primato della contemplazione*

Seppure in questi scritti preme maggiormente il problema dei limiti della politica e della legittimità dell'intervento ecclesiastico, non mancano rilievi sulla relativa autonomia della convivenza sociale: in *Une opinion sur Charles Maurras*, Maritain non nega una certa verità al principio maurrassiano del primato della politica, se questa viene intesa come anteriorità e non come pretesa di essere l'istanza ultima a cui riferire il tutto dell'uomo. Negli anni trenta, questa idea che la dimensione politica non vada schiacciata da un esclusivo riferimento all'eterno, né tanto meno alle politiche ecclesiastiche, si approfondisce, in una pagina del 1937 si legge: "il n'y a pas à choisir, pour sacrifier l'un à l'autre, entre le mouvement vertical vers la vie éternelle (dès ici-bas présente et commencée) et le mouvement horizontal par où se révèlent progressivement la substance et les forces créatrices de l'homme dans l'histoire."<sup>55</sup> È questo intreccio, d'altra parte, che spinge Maritain a elaborare una propria originale prospettiva teologico-politica, alternativa al naturalismo maurrassiano, ma anche alla teocrazia medievale. Una scienza politica va, quindi, elaborata alla luce dei principi della teologia e della morale, secondo la nota espressione di "una filosofia morale adeguatamente presa"<sup>56</sup>. Una concezione che Maritain trae anche dalla lezione di Bergson.<sup>57</sup>

Un punto centrale di questa nuova "teologia politica" è che l'agire dell'uomo si esprime al meglio quando scaturisce dalla contemplazione, tema centrale di *Primato dello spirituale*<sup>58</sup>: "l'azione non trionfa del tempo che nella misura nella quale procede dalla contemplazione che unisce lo spirito alla eternità [...] la via mista che S. Tommaso dichiara superiore alla via solamente contemplativa, non è quella ove l'azione si allontana dalla contemplazione, ma quella

---

<sup>55</sup> *D'un nouvel humanisme ou d'un humanisme integral*, in O.C., XVI, p.110

<sup>56</sup> Un prima formulazione di questa idea risale a una conferenza tenuta a Lovanio nel 1931 poi ripresa e ampliata nel volume *Sulla filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1978

<sup>57</sup> In un tardo capitolo dedicato a Bergson, scrive Maritain: "bisogna concludere che quanto Bergson ci propone in realtà ed ha introdotto per la prima volta nel campo del sapere filosofico, è - allo stato incoativo ancora, e senza che essa stessa si dichiari ancora esplicitamente per tale - una filosofia morale adeguatamente presa, o una filosofia che fa suoi i dati concernenti l'esistenza umana ricevuti da una conoscenza superiore. E di questo, chiunque abbia una giusta idea della filosofia morale, gli deve una speciale gratitudine." (*La filosofia morale. Esame storico e critico dei grandi sistemi*, Brescia 1971, p.494)

<sup>58</sup> P. Viotto, *Il Primato dello spirituale: "fare la verità nella carità"*, in *La politica de la Primauté du spirituel di Jacques Maritain*, cit., pp. 6791

ove la contemplazione stessa sovrabbonda in azione.”<sup>59</sup> Questa idea dell’azione umana è opera per Maritain della concezione cristiana: “il cristianesimo ha trasfigurato il concetto di azione, e ha dato anche a questo un nuovo significato. La saggezza cristiana, meglio della saggezza dei filosofi (che lo intuiva, ma senza approfondirlo), ha visto che l’azione, quell’azione esercitata dall’uomo sulla materia o sugli altri uomini, anche se è un’azione transitiva, non si riduce tutta all’azione transitiva quale la si trova nel mondo dei corpi: è un’attività essenzialmente umana, che non solo è pensata e voluta prima di essere esercitata, è nata nel cuore prima di passare fuori e procede perciò da un atto immanente”.<sup>60</sup> L’opera umana è quindi sempre mediazione di un’idea, trasformazione del mondo che parte da un atto spirituale, senza il quale l’azione umana rimane asservita al dominio della materia e del tempo. Per Maritain, il primato della contemplazione significa anche precedenza dell’universalità rispetto alla particolarità: “Senza la contemplazione, ogni dottrina filosofica e teologica, anche vera, volge verso la setta; ogni zelo, anche buono, alla rivalità. Rendendo l’uomo un solo spirito con Dio, essa fa veramente l’unità nell’uomo e tra gli uomini. Procede dal dono di saggezza, e la beatitudine dei pacifici è il privilegio di questo dono.”<sup>61</sup> La dimensione contemplativa assume, quindi, un significato decisivo per la politica, nel senso che il cristianesimo, per Maritain, avrebbe reso accessibile a tutti un diverso rapporto dell’uomo col mondo. L’uomo non si pensa più come parte di un ordine immanente, ma cittadino anche di un ordine trascendente, assumendo così una distanza critica dalla dimensione materiale e temporale. Questo distacco dalla natura, fa sì che gli uomini siano ora capaci di pensare un rapporto con l’altro uomo che supera la coappartenenza razziale o nazionale e che si modula sulla categoria dell’amore. Questa lettura fa sì che Maritain ritenga possibile una forma di “santità” della politica, infatti, anche l’azione politica, per il cristianesimo, come ogni azione può scaturire da una sorgente spirituale. Per questo, è possibile pensare una politica cristiana, ma non sacrale, perché non finalizzata ad ottenere un effetto salvifico. L’azione è “santa” quando si fa ispirare dai principi evangelici. Questa dimensione mistica del pensiero maritainiano, è quindi, mi pare un elemento fondamentale per comprendere, da un lato, la grande distinzione tra *sacro* e *santo* che sta al cuore dell’idea di “nuova cristianità”, e

---

<sup>59</sup> *Primato dello spirituale*, cit., p 172 e p.176; questo primato della contemplazione è uno dei punti maggiormente criticati da Massis, che accusa il filosofo di utilizzare un linguaggio simile a quello di Benda, che oppone l’intellettuale e la metafisica alla politica e al nazionalismo. Il pubblicista francese mette in guardia il filosofo dall’incoraggiare le nuove generazioni, che mancano di forza e coraggio, al disimpegno: “Pour beaucoup de ces jeunes gens, la contemplation – comme l’action, d’ailleurs – ne sera qu’une autre façon de se fuir, de ce perdre: «mysticisme», «activisme», où qu’ils s’engagent, en l’occurrence, qu’une affaire de tempérament!” (H. Massis, *Maurras et notre temps*, cit., p. 153)

<sup>60</sup> *Azione e contemplazione*, Borla, Roma 2004, pp. 4... *Per una politica umanista*, p.....

<sup>61</sup> *Primato dello spirituale*, cit., p 177

dall'altro lato, per spiegare la costante critica alla riduzione del soprannaturale alla prassi e alla logica del potere.<sup>62</sup>

Il primato della contemplazione ci riporta alla grande questione che di fondo attraversa il confronto con Maurras: il rapporto natura/grazia. La politica, infatti, dipende dalla morale per il fatto che l'uomo non è un essere puramente naturale. L'espressione "naturalismo politico" si riferisce, appunto, oltre al mancato riferimento della politica alla morale, anche alla sconnessione tra natura e grazia.<sup>63</sup> Non a caso questo è un tema centrale di *Clairvoyance de Rome* e del breve, ma decisivo articolo *Le joug du Christe*, pubblicato originariamente ne *La Croix* il 10 maggio 1928: "Il y a un homme naturel, un homme de la pure nature, que les philosophes se doivent d'étudier [...] Dans la réalité concrète on trouve un homme déchu, blessé par le péché d'origine, et qui d'autre part est fait pour une fin surnaturelle, à laquelle il ne parviendra qu'avec les secours de la grâce, si sa nature est réparé et surélevée par celle-ci. Il ne peut réaliser purement et simplement l'ordre dans sa vie qu'avec ces secours et en direction de cette fin."<sup>64</sup> Maritain sottolinea due punti: anzitutto, la realtà politica non è il tutto della persona umana, che ha il suo fine ultimo in una dimensione altra, che lo Stato deve riconoscere, agevolando la realizzazione morale e umana dei suoi cittadini. In secondo luogo, la condizione di caduta della natura umana, rende necessario un apporto di energie e indicazione che vengono dal cristianesimo. Per Maritain, la politica deve vivere in questa dialettica di autonomia, per cui è necessario lavorare a una migliore convivenza comune, e di eteronomia, per cui la politica non deve chiudersi in uno stato di autosufficienza: "Que la cité parfaite ne soit pas pour ici-bas; que, par suite de la fréquence du mal parmi les hommes, l'idéal simplement humain de la cité et de la vie politique ait bien peu de chance de se réaliser dans l'histoire, ce n'est pas une raison pour obscurcir ou diminuer *ce qui est*, pour cacher aux hommes les conditions essentielles de l'ordre politique d'ici-bas."<sup>65</sup> L'ordine temporale non si definisce solo per l'aspetto materiale, ma in quanto opera umana deve essere qualificato moralmente. Anche in questo testo sono ancora presenti delle tendenze integraliste, ad esempio, quando Maritain dice che lo Stato ha dei doveri verso Dio e sembra proporre un ritorno alla cristianità politica.

---

<sup>62</sup> Su questa lettura della presenza umile del cristianesimo nella storia ha anche probabilmente influito la canonizzazione nel 1925 e la riscoperta della spiritualità di Teresa di Lisieux, centrata sulla "piccola via" dell'umiltà e dell'abbandono a Dio.

<sup>63</sup> *Clairvoyance de Rome*, in O.C. III, p.1161; è interessante sottolineare questa centralità del tema della «grazia» alla luce di un'osservazione di Chenaux: "C'est en effet une certaine lecture de saint Thomas, fortement teintée d'aristotélisme, insistant sur l'autonomie de la raison et la perfection de l'ordre naturel, qui a permis le rapprochement des catholique avec l'Action française." (P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain*, cit., p.14)

<sup>64</sup> Ivi, p. 1215-1216; di questo scritto dice Maritain: "Aux regards du témoin extérieur que je suis, «Primauté du spirituel» constitue bien une rupture, mais elle ne devient éclatante qu'avec «Le joug du Christ» (10 mai 1928)". (*Correspondance Maritain-Bars*, cit., p.24)

<sup>65</sup> Ivi, p. 1185

Al tema del primato della contemplazione si lega anche un altro aspetto essenziale della politica maritainiana: la purificazione dei mezzi politici.<sup>66</sup> La trasformazione della storia non è, per Maritain, frutto della cristianizzazione delle strutture di potere e degli ordinamenti terreni, ma alla ripresa della dimensione mistica: quindi libera, individuale, fragile, invisibile. La natura spirituale del fine, infatti, impone l'utilizzo di mezzi spirituali, come ha mostrato l'esempio di Gandhi, qui per la prima volta citato dal filosofo.

In conclusione, Maritain dalla lezione del "politique d'abord" di Maurras apprende come sia necessario riformulare un rapporto tra cristianesimo e politica in una forma vitale e sostanziale, tenendo per così dire aperto il politico alla dimensione della Trascendenza. La condanna dell'*Action française* rappresenta uno delle poche prese di posizione critica della Chiesa cattolica verso forze di orientamento conservatore e di destra. Da questo, il filosofo assume la lezione di una teologia politica non statica e immobilista, ma disponibile ai fattori di movimento, di innovazione presenti nel cristianesimo

#### *Excursus: democrazia e religione*

Fin dai primi scritti dopo la conversione, come si è visto, Maritain è critico verso la democrazia, intesa nel senso roussoviano di sovranità della volontà generale. Nella citata inchiesta di Agathon del 1913, il filosofo si esprime in modo molto polemico contro "le démocratisme su Sillon"<sup>67</sup>. Questo concetto di sovranità esprime politicamente, infatti, il nucleo dello spirito moderno, caratterizzato dalla separazione dell'intelligenza dal reale e dell'uomo da Dio. D'altra parte, nel mondo cattolico di inizio secolo, la spinta filo-democratica era stata stroncata dalle quasi contemporanee condanne di Romolo Murri e di Marc Sangnier e la capacità ordinante della Chiesa era evidenziata contro le correnti rivoluzionarie ribollenti in Europa.<sup>68</sup> Il concetto di *ordine* percorre anche gli scritti maritainiani di questi anni. L'ordine è concepibile, per il filosofo, solo in connessione ad un principio superiore, che è l'intelligenza, capace di unificare in modo gerarchico la società. Nella recensione a un libro di G. Valois si legge: "L'Église de l'Ordre! Disait Charles Maurras en 1906, en parlant de l'Église romaine [...] C'est dans l'Église seule, héraut de l'ordre surnaturel et sauvegarde de l'ordre naturel parmi les

---

<sup>66</sup> Nel convegno organizzato presso l'Università Cattolica nel maggio 1926 dedicata alla Regalità sociale di Cristo, il cardinal Mazzella sostiene al contrario di Maritain che se i suoi fini sono spirituali, i mezzi che il Regno di Cristo doveva utilizzare dovevano essere gli stessi di ogni regno terreno. (E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., p. 37)

<sup>67</sup> O.C. I, p. 1035

<sup>68</sup> Si veda la collocazione che Acerbi fa di Maritain nel contesto storico più ampio: A. Acerbi, *Chiesa e democrazia: da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 152ss

hommes, que l'ordre apparaît en plénitude, dans sa splendeur et sa pureté métaphysique. Partout ailleurs parmi nous il est diminué et étriqué, réduit à notre humaine nature.”<sup>69</sup> In *Une opinion sur Charles Maurras*, Maritain riprende, seppur proponendo una maggiore articolazione della questione, la critica al “democraticismo”. L'autore distingue tre sensi della parola democrazia: primo, come “democrazia sociale”, con cui si intende il dovere di rendere migliori le condizioni di vita della classe lavoratrice; secondo come “democrazia politica”, cioè come forma di governo nel senso di Aristotele e di Tommaso; e terzo come “democraticismo”, che si accorda col mito del popolo sovrano e con l'errore del “*panthéisme politique* (la multitude-Dieu)”. Riprendendo argomenti del saggio su Rousseau, il filosofo scrive: “ce qui rend tragique la condition des peuples dans les temps modernes, c'est qu'en fait, dans la réalité concrète, le mythe religieux de la Démocratie a envahi et contaminé partout la démocratie politique, et même toutes les formes actuelles de gouvernement.”<sup>70</sup> Questa riflessione viene ripresa come annesso in *Primato dello spirituale*, dove si precisa che nel vocabolario di Tommaso “democrazia” intesa come forma politica legittima si chiama *Repubblica*, che è in realtà un regime misto e temperato dal principio aristocratico e oligarchico. Questa nota conferma la diffidenza che Maritain continuava ad avere verso il concetto e la parola “democrazia”.<sup>71</sup> Il 1934 vede poi un dibattito rimasto famoso, lanciato dal filosofo Paul Archambault, che dirigeva *L'Aube*, giornale di riferimento del piccolo gruppo democratico-cristiano francese. Il direttore pubblica una lettera aperta a E. Mounier, lamentando come lui e i giovani della rivista *Esprit* non valutino sufficientemente l'ordinamento democratico, allora minacciato su vari fronti. Alla discussione partecipano anche Sturzo e Maritain. Quest'ultimo, tirato in ballo da Archambault, risponde di preferire alla parola “democrazia”, piena di ambiguità e polivalenze, l'espressione “umanesimo integrale”.<sup>72</sup> A confermare i forti pregiudizi degli intellettuali cattolici del tempo verso la democrazia, testimonia il fatto che sia Mounier, sia

---

<sup>69</sup> O.C. II, p.1280

<sup>70</sup> Ivi, p.755; in modo simile si esprime, in una recensione al libro *Une opinion sur Charles Maurras*, l'amico teologo Journet: “Si l'on entend démocratie au sens rousseauviste, nous sommes d'irréductibles antidémocrates, car nous pensons que la démocratie est indiquée par l'histoire et l'esprit du peuple suisse.” (C. Journet, *Nova et Vetera*, I, 1927, p. 85)

<sup>71</sup> La lettera di Maritain uscita il 25 gennaio 1934 nella rivista *L'Aube* è pubblicata, insieme al dossier di tutta la vicenda in R. Rémond, *Les crises du catholicisme en France dans les années trente*, Éditions Cane, Parigi 1996, pp. 112-112. Scrive la moglie sul pensiero di Maritain in questi anni: “Il tenore degli articoli di Jacques era filosofico e non politico; tuttavia di tempo in tempo vi compariva, fra altre punte, una nota ironica verso la democrazia, ultimo vestigio dell'influenza politica di Léon Bloy e del padre Clérissac, in un campo in cui il pensiero personale del giovane filosofo non si era ancora sistematicamente applicato.” (R. Maritain, *Grandi amici*, cit., p.372)

<sup>72</sup> *Au sujet de «La démocratie et la révolution»*, in O.C. V, pp. 1018-1019. Circa il termine “democrazia”, Maritain cambia opinione in *Cristianesimo e democrazia*: “Non si tratta di trovare un nome nuovo per la democrazia, ma di scoprire la sua vera essenza e realizzarla.” (p. 24)

Sturzo, sia Maritain esprimono forti riserve circa il ruolo storico che le democrazie liberali avevano svolto fino ad allora.<sup>73</sup>

Ancora nel 1938 il filosofo si rifiuta di collaborare all'opera diretta da Luigi Sturzo *Defence of Democracy*.<sup>74</sup> Maritain è quindi fino a tutti gli anni trenta fondamentalmente scettico nei confronti della democrazia, nonostante le grave minacce di cui era bersaglio. Nell'annesso *Sul liberalismo* del 1927 è interessante notare come l'autore identifichi con questa parola l'essenza democratica. Infatti, il liberalismo, ricondotto alla sua radice teologica, viene condannato per diverse ragioni, anzitutto: "C'è un errore liberale che fa consistere la libertà dell'uomo nell'indipendenza della sua volontà da ogni regola esterna [...] che fa altresì consistere la giustizia delle relazioni tra gli uomini, non nella conformità alla legge divina, ma nel solo consenso fra le persone; o che fa infine consistere la libertà del pensiero nella sua indipendenza da ciò che è, e nel rifiuto di ogni magistero"<sup>75</sup>. Un altro punto di critica è, invece, in fondo una polemica con l'essenza dello spirito democratico: "Pensare che il potere civile abbia la sua fonte principale non in Dio autore della vita, ma nella moltitudine"<sup>76</sup>. Una sintesi delle correnti liberali, democratiche, utilitaristiche ha luogo, per Maritain, negli Stati Uniti. Già nel corso degli anni trenta, la posizione di Maritain si apre alle istanze di libertà della modernità e rivaluta la nozione di popolo come risorsa politica dal basso. Quindi, se l'accettazione del termine "democrazia" è più lento e stentato, l'accettazione di elementi fondamentali della concezione democratica vengono progressivamente assunti da Maritain già prima di *Cristianesimo e democrazia*. In questa evoluzione, un certo ruolo pare averlo avuto anche il giovanile magistero bergsoniano, filosofo che spesso tornò nelle pagine maritainiane sulla democrazia<sup>77</sup>, e nell'esperienza americana di una democrazia di impronta diversa rispetto a quella di Rousseau. Nel complesso, bisogna comunque osservare che il filosofo, anche negli anni venti, critica la democrazia non tanto come forma di governo, come fa invece ad esempio Maurras e le correnti di destra, ma soprattutto come ideologia che divinizza la volontà popolare e i partiti:

---

<sup>73</sup> Per uno sguardo complessivo su questi autori e sul rapporto problematico tra personalismo e democrazia parlamentare si veda G. Campanini, *Personalismo e democrazia*, EDB, Bologna 1987

<sup>74</sup> P. Chenaux, *Maritain et la démocratie*, in *Notes et documents*, 62, sept-déc 2001, pp. 43-48. Chenaux sviluppa la sua tesi anche in polemica con lo scritto di Floucat, *Pour une restauration du politique*, cit.

<sup>75</sup> J. Maritain, *Primato dello spirituale*, cit., p.226

<sup>76</sup> Ivi, p.234

<sup>77</sup> Osserva Campanini: "vi è una sorta di «bergsonismo» implicito che attraversa l'intera riflessione maritainiana sulla democrazia e che viene alla luce attraverso alcune determinanti citazioni tanto più significative in quanto inserite nel discorso di un autore, come Maritain, di solito parco nelle citazioni." (G. Campanini, *Jacques Maritain e la filosofia politica del '900 in Francia*, G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Brescia 1980, p.109)

“C’est elle qui procure aux partis politiques dits démocratiques une bonne part de la mystique vertu qu’ils attendent de leur vocabulaire.”<sup>78</sup>

In una lettera a H. Bars delle sue idee politiche, Maritain scrive: “elle ont même substantiellement changé en philosophie politique du fait de son adhésion décisive à la démocratie, mais elles n’ont pas varié quant aux principes essentiels.”<sup>79</sup> Nonostante questa autoanalisi, mi pare si possa parlare di discontinuità progressiva, in un processo di rielaborazione che è molto più forte nella terminologia che nella sostanza.<sup>80</sup> In fondo, il punto di svolta per l’accettazione della democrazia è analogo a ciò che sembra emergere, come cerco di dimostrare, in molti luoghi dell’opera maritainiana: da una genealogia anti-cristiana della modernità a una genealogia cristiana dei grandi concetti della modernità.

### *La regalità di Cristo contro il culto politico*

L’intervento vaticano contro l’*Action française* va collocato anche nell’orizzonte storico degli accordi di Locarno dell’ottobre 1926 che promuovevano una pace stabile tra Francia e Germania. Pio XI è soddisfatto di questo sviluppo politico promosso in Francia da A. Briand e si esprime in più momenti contro il “nazionalismo immoderato”.<sup>81</sup>

Nell’inchiesta su Maurras, testo poi ripreso come ammesso a *Primato dello spirituale*, Maritain individua tre sensi del termine *nazionalismo*: il primo è per opposizione ai miti umanitaristici e significa che la nazione è la più importante unità sociale naturale; il secondo, in opposizione agli errori individualistici, indica la superiorità del bene comune sul bene particolare degli individui; il terzo è invece la corruzione dei significati positivi precedentemente indicati: “c’est alors le culte aveugle de la nation (cité ou patrie) prise comme supérieure à toute loi morale et religieuse, le nationalisme par opposition à Dieu et au royaume de Dieu.”<sup>82</sup> Il paradigma della nazione, non viene, insomma, del tutto respinto, in quanto dato naturale e comunitario, superiore alle strutture artificiali della società, secondo la nota distinzione di F. Tönnis.<sup>83</sup> Ma

---

<sup>78</sup> Lettera di Maritain al direttore de *L’Aube*, in R. Rémond, *Les crises du catholicisme en France*, cit., p. 113

<sup>79</sup> *Correspondance Maritain-Bars*, cit., p.22

<sup>80</sup> Mi pare che questa sia in fondo la tesi anche di H. Bars, per il quale le idee politiche di Maritain hanno subito una evoluzione omogenea “par assimilation vitale et progrès immanent ou par ‘autogenèse’, non par assimilation.” (H. Bars, *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris 1959, p.131)

<sup>81</sup> P. Chenaux, *Le Saint-Siège, l’Europe et la paix dans les années vingt*, cit.

<sup>82</sup> Ivi, p.777

<sup>83</sup> Sintomatico è che Maritain decide di non collaborare con l’inchiesta sul nazionalismo condotta da M. Vaussard. Si veda su questo I. Biagioli, *Maurice Vaussard, un cristiano contro l’eresia nazionalista*, in D. Menozzi - R. Moro, *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004, pp.223-243



viene rifiutato quando si eleva a misura della politica, quando “si divinizza” e diventa “contenuto di ogni ordine morale e religioso”.<sup>84</sup>

La critica maritainiana al nazionalismo esasperato, iniziata già alla fine della Grande guerra, si approfondisce, quindi, in questi scritti dove riconosce la matrice eretica, perché anti-cattolica, anti-universale, che lo costituisce: “Una benevolenza naturale per l’umanità e un amore puramente naturale per la nazione, non possono che affrontarsi senza rimedio.”<sup>85</sup> La subordinazione della politica al Cristo significa, quindi, critica delle mitologie nazionali, nate dal processo di divinizzazione delle particolarità razziali e di demonizzazione del diverso.

Questa presa di posizione va letta anche nel contesto della pubblicazione, alla fine dell’anno giubilare 1925, dell’enciclica di Pio XI *Quas primas*, che ebbe un enorme influsso nella spiritualità dell’epoca, dando impulso a diverse iniziative “carismatiche” in diversi paesi.<sup>86</sup> L’istituzione della festa di Cristo-Re rappresenta nel cuore degli anni venti anche critica alle due forme moderne di surrogato della cristianità: il nazionalismo estremo degli Stati europei e l’universalismo laicista della Società delle Nazioni. La relativa pace e prosperità economica di metà anni venti in effetti sembrava annunciare un tempo di stabilizzazione del sistema politico europeo. In questo contesto, Pio XI intende anche ricollocare la Chiesa cattolica in una relazione autenticamente politico-istituzionale con gli Stati moderni, che tentavano di relegarla, invece, alla società civile, alla dimensione mondana, come ideologia in concorrenza con le altre visioni del mondo. La teologia del Cristo-Re vuole al contrario dimostrare che la Chiesa è principio di un Regno, è istituzione pubblica che vuole stare alla pari con lo Stato.<sup>87</sup> Già la fondamentale enciclica del 1922 *Ubi Arcano Dei*, reclamava alla Chiesa il ruolo dell’istituto ginevrino, rivendicando una maggiore efficacia nella risoluzione dei conflitti sociali e internazionali.<sup>88</sup>

Maritain commenta la *Quas primas* in un articolo *Pie XI et le Christ-Roi* per la *Revue des Jeunes*, nel numero del 10-25 marzo 1927, fascicolo tutto dedicato all’enciclica. In questo articolo emerge la preoccupazione del pontefice verso i nuovi surrogati dell’universalismo

---

<sup>84</sup> W. Gurian, *Ein papstbrief gegen die Action française*, in *Abendland*, nov. 1926, Heft 2, p. 49 Sul tema della “nazione” nel cattolicesimo del XIX e XX secolo si veda F. Traniello, *La nazione cattolica: lineamenti di una storia*, in *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 7-57

<sup>85</sup> *Primato dello spirituale*, cit., p. 54 Di “eresia” riguardo al maurrassimo, in quanto contraddice il principio cattolico dell’universalità, parla anche W. Becker, *Die neue Politik Pius XI*, in *Abendland*, Febr. 1927, Heft 2, p. 143

<sup>86</sup> Sulla genesi dell’enciclica e la sua recezione, oltre che i fondamentali studi di D. Menozzi, si veda anche per la sua contestualizzazione in Francia: F. Michel, *Le Christ-Roi de Léon XIII à Pie XII: entre liturgie, dévotion et théologie politique*, in “Communio”, TXXXII, I, *La venue du Royaume*, janv.-févr. 2007, pp. 53-70

<sup>87</sup> Questa lettura è stata approfondita soprattutto dall’amico teologo tedesco Erik Peterson.

<sup>88</sup> D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., p. 48

cattolico: come mostrava l'esperienza dell'Unione sovietica, l'utopia di unificare l'umanità sulla base di un'idea sembrava condurre in ultima analisi ad "un dispotismo antiumano": "L'impérialisme bolschevique, avec son effort d'expansion mondiale, paraît annoncer l'époque où ne seront plus en présence que l'universalisme de l'Antéchrist et l'universalisme du Christ."<sup>89</sup> La differenza tra i due universalismi è che nell'uno, l'uomo viene assoggettato all'altro uomo, mentre nell'altro l'uomo è sottoposto a Dio: "I grandi spasimi del mondo moderno sono ricordi dell'unità perduta. È metafisicamente impossibile che riconquisti la pace senza la giustizia, cioè anzitutto senza la sottomissione a Dio, e l'unità senza il principio dell'unità del mondo, cioè senza la supremazia del potere spirituale efficacemente riconosciuta."<sup>90</sup> Maritain non si preoccupa di difendere un ruolo pubblico, internazionale alla Chiesa, come per certi versi voleva Pio XI, ma si concentra sulla sottomissione dell'intelligenza, del pensiero ai valori spirituali. Anche qui si mostra la distanza del filosofo da un modo politico di leggere i fenomeni, la pace si radica, infatti, più in una cultura, in un atteggiamento spirituale di fondo dei popoli, più che in logiche diplomatiche o istituzionali.<sup>91</sup>

Nell'enciclica *Quas Primas*, di cui Maritain è uno dei più importanti ricettori, la Regalità di Cristo viene proposta in termini di «sovranità». Una nozione che originariamente appartiene al linguaggio teologico, ma che la politica moderna ha assunto attribuendola allo Stato. Questa rivendicazione ha il chiaro significato di ricollocare le diverse aspirazioni dei regimi del momento, anche quelli più democratici, in una posizione di relatività e subordinazione.<sup>92</sup> L'esplosione della carica totalitaria dei diversi fascismi qualche anno dopo illuminerà di una luce ancora più chiara e attuale queste indicazioni. Con le parole della storica Fattorini, si può dire che Pio XI attraverso la liturgia del Cristo-Re contrappone una "religiosità politica" a una "politica religiosa".<sup>93</sup> Questa critica alla sovranità dello Stato verrà approfondita dal filosofo nel capitolo secondo de *L'uomo e lo Stato*. Ma Maritain riconosce questa trasposizione secolarizzante di caratteri cristologici già nei *Tre riformatori*, quando rimprovera a Lutero,

---

<sup>89</sup> *Pie XI et le Christ-Roi*, in O.C. XVI, p. 45

<sup>90</sup> *Primato dello spirituale*, cit., p. 142

<sup>91</sup> In una prospettiva diversa si muove ad esempio W. Becker che si domanda: "Die Frage nicht nur nach dem Herrschtum Christi in der Einzelseele, sondern die nach dem Königtum Christi in der Welt. Ist das Reich Gottes etwas hinter der Welt, das nur auf Flucht von der Welt gefunden kann?" (W. Becker, *Die katholische Aktion zwischen Kirche und Welt*, in *Abendland*, 3, Heft 2, Nov. 1927, p. 35). Nella stessa linea l'amico di Guardini K. Neundörfer, *Zwischen Kirche und Welt. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlass*, hrsg von L. Neundörfer und W. Dirks, Frankfurt 1927 (Al tema del „Regno di Cristo“ è dedicato il paragrafo: *Die Aktion der Kirche in der Gesellschaft*, pp. 94ss).

<sup>92</sup> Si veda su questo aspetto, con richiami a Maritain, M. Fourcade, *La venue du Royaume. Un Seigneur des histoires. La royauté du Christ à l'heure de Vatican II*, cit.

<sup>93</sup> E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini*, cit., p.33

Cartesio e Rousseau di aver sostituito Cristo l'individuo che "si toglie ogni altro punto di appoggio che non sia il proprio io."<sup>94</sup>

Maritain sottolinea che la regalità di Cristo ha un carattere spirituale e non immediatamente politico, escludendo una lettura teocratica, certamente possibile e sviluppata da alcuni interpreti, della *Quas Primas*: "ce n'est pas par la reconstruction d'une chrétienté *politique*, - la paix la plus simple et la plus précaire est déjà si difficile à obtenir dans ce monde détourné de Dieu, - c'est d'abord et avant tout par la restauration et l'expansion de la chrétienté *spirituelle* qu'elle s'efforce d'étendre sur l'univers entier la royauté du Christ."<sup>95</sup> Questo gli permette di mettere in discussione il modello sacrale di cristianità: "Occorre ardentemente desiderare che questa cristianità spirituale discenda nel temporale, che si realizzi come cristianità politica; si può considerarlo come probabile? Un ordine politico cristiano del mondo non si costruisce artificialmente con espedienti diplomatici: è frutto dello spirito di fede. Presuppone una fede viva e pratica presso il più gran numero, una civiltà ad impronta teologica, il riconoscimento di tutti i diritti di Dio nella vita della città. Noi siamo lontani da questo ideale."<sup>96</sup> Al fondo di questa visione c'è una certa cristologia che pur tenendo presente la regalità, contempla anche l'aspetto crocefisso del Cristo: una società cristiana non si realizza agendo sulle strutture politiche, creando una "città cattolica" come il motto *omnia instaurare in Christo* di papa Sarto poteva suggerire, ma deve nascere da una società "vitalmente cristiana". Maritain ha ben presente l'ineliminabile dimensione fallimentare, sofferente, manchevole di ogni realizzazione cristiana nel mondo: "Noi dobbiamo comprendere che i mezzi umani e politici, per quanto importanti siano nell'ordine del bene temporale, sono i più deboli ai fini dell'estensione del regno di Dio, e che via via che il mondo si disfà, appariranno in quest'ordine come sempre inadeguati."<sup>97</sup>

Regalità di Cristo significa, inoltre, per Maritain che la città temporale è limitata da un regno che la sovrasta, da un'autorità che la supera. Mentre negli scritti degli anni trenta il fondamento dell'autorità viene riferito al diritto naturale, in questo scritto il potere civile viene letto in chiave cristologica: la regalità di Cristo "si esercita sulle nazioni per l'intermediario, non del potere religioso, ma di quello civile."<sup>98</sup> Bisogna considerare che, il filosofo è ancora promotore di una forma di governo mista, con a capo la figura del re. Questo significa che il potere politico è sottomesso a un'autorità superiore, alla verità, alla giustizia. Se questo prospettiva ha per certi

---

<sup>94</sup> *Tre riformatori*, p. 51

<sup>95</sup> *Pie XI et le Christ-Roi*, p.50

<sup>96</sup> *Primato dello spirituale*, p. 150

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 142

<sup>98</sup> *Primato dello spirituale*, p. 277 In merito a questo punto si veda N. Morra, *I cattolici e lo Stato. Saggio sull'autonomia della coscienza del cristiano di fronte alla giurisdizione della Chiesa nella sfera del social-temporale nel pensiero di Maritain*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, p. 184

versi una deriva teocratica e certamente anti-democratica, perché rende lo Stato dipendente da una specifica verità e alla fine dal potere ecclesiastico che ne è l'interprete autorizzato; per altri versi, suggerisce però un'idea che tornerà attuale nel corso degli anni successivi, se si riflette sul nesso insolubile tra politica e verità. Anche per il Maritain democratico, lo Stato non è mai sciolto da un ordine di giustizia, verso il quale il politico ha delle responsabilità. In particolare, l'esperienza dei totalitarismi, ha mostrato il pericolo di una potere che intende ricreare a partire da sé un mondo di valori e di interpretazioni complessive della vita. La ricorrenza del tema del Cristo-re negli anni venti e trenta si inquadra proprio in questo quadro: il rifiuto di concedere allo Stato quella dimensione salvifica, quella pretesa di totale obbedienza dell'individuo che può essere pretesa solo dal Salvatore. Questo limite posto al potere viene visto da Maritain de *L'uomo e lo stato* nel diritto naturale e non più in questa radice cristologica, ma l'obbiettivo di fondo rimane lo stesso.

La regalità universale di Cristo viene, quindi, letta in tre prospettive fondamentali: anzitutto, come rivelatrice del carattere secondario, derivato di ogni regalità terrena: ogni potere temporale deve infatti confrontarsi con un ordine superiore; in secondo luogo, come espressione della dimensione pubblica della fede, che non può essere rinchiusa nella sfera privata; in terzo luogo, come segno dell'impossibilità di violente contrapposizioni tra culture, perché ognuna ha un posto nell'unità spirituale della cristianità.

### *Occidente e civilizzazione cristiana*

La teologia del Cristo come Re e quindi capo di tutta l'umanità si inserisce anche nell'acceso dibattito sul rapporto tra fede e occidente: nei primi decenni del Novecento si contrappongono fondamentalmente due posizioni: una, di ascendenza modernistica, intende sganciare il cristianesimo dalle incrostazioni teologiche e storiche per riportarlo allo spirito originario, attraverso un processo di de-ellenizzazione. L'altra, invece, lega strettamente cultura latina e cattolicesimo, alla difesa del cui nesso viene attribuita alla Francia una missione speciale. Già prima di pubblicare *Difesa dell'Occidente*, la cui elaborazione risale al 1925, Massis pur concordando sulla diagnosi critica del mondo moderno e della deriva anarchica contemporanea, si differenzia da Maritain circa i metodi con cui risolvere la crisi: mentre per lui la crisi culturale europea va risolta attraverso la difesa dell'ordine occidentale, il filosofo crede maggiormente ad un recupero dell'intelligenza attraverso il tomismo. Il libro del 1927, il cui capitolo III nasce esattamente da queste discussioni, esplicita e radicalizza questa differenza in

modo esplicito.<sup>99</sup> Nelle lettere a Massis, che gli aveva mandato in anticipo le bozze del libro, il filosofo si indigna dell'uso generico dei concetti come "Oriente", "Asia" o "soggettivismo orientale"; lamenta le identificazioni superficiali: "Occidente = latinità = ordine eterno". Rifiuta le accuse sommarie alla cultura e alla religione tedesca e russa.<sup>100</sup> L'autore non accoglierà in sostanza le indicazioni dell'amico, pubblicando il libro presso la collezione Roseau d'Or nel 1927 praticamente invariato.<sup>101</sup>

Nella sua casa di Meudon, ricca di incontri internazionali e di dibattiti culturali di ampio respiro, Maritain, accentua, invece, una concezione universalistica della fede: "Sarebbe un errore fatale confondere la causa universale della Chiesa e la causa particolare di una civiltà, confondere ad esempio latinità e cattolicesimo; occidentalismo e cattolicesimo. Il cattolicesimo non è legato alla cultura occidentale. L'universalità non è contenuta in una parte del mondo. Cristo è morto per l'Oriente e l'Occidente."<sup>102</sup> Da questa prospettiva, Maritain critica quelle posizioni, come quelle di Massis o Belloc, che identificano la causa dell'Europa con quella del cristianesimo: "se intende significare che l'Europa non sarebbe nulla senza la fede, e che la sua ragione di essere è stato, e rimane, il diffondere la fede nel mondo, Hilaire Belloc ha ragione di dire che l'Europa è la fede. Ma parlando in modo assoluto, no! L'Europa non è la fede e la fede non è l'Europa; l'Europa non è la Chiesa e la Chiesa non è l'Europa. Roma non è la capitale del mondo latino, Roma è la capitale del mondo. *Urbs caput urbis*. La Chiesa è universale, perché è nata da Dio, tutte le nazioni si trovano in essa, le braccia in croce del suo Maestro sono stese su tutte le razze e tutte le civiltà."<sup>103</sup> La condanna del movimento maurrassiano correva tra l'altro anche il pericolo di una frettolosa identificazione tra tomismo, che il movimento aveva appoggiato, e le sue idee politiche. Diventa, quindi, ancora più fondamentale liberare il tomismo da una lettura occidentalista, punto che Gurian sottolinea per i suoi lettori tedeschi: "Nun hat aber die Verurteilung der Action française durch Rom Klarheit über Maritains Verhältnis zu ihr gebracht. Die aus ihrem Anlass entstandene Schrift „Primauté

---

<sup>99</sup> R. Mougel, *Pour relire «Primauté du spirituel»*, cit., p. 62

<sup>100</sup> J. Prévotat, *A propos de «Défense de l'Occident» (1927): Deux lettres de Jacques Maritain*, cit.

<sup>101</sup> L'amico di Maritain, Gurian lamenta in modo simile la mancanza di universalismo, l'indeterminazione dei concetti e lo storicismo di fondo del libro di Massis. (W. Gurian, *Die Abendlandideologie als Maske des französischen Nationalismus*, in *Abendland*, 2, Juni 1927, pp. 277-279)

<sup>102</sup> Ivi, p. 155; è nella casa di Meudon ad esempio che pochi anni dopo Olivier Lacombe scopre la sua vocazione di orientalista e indianista. (N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., p. 185)

<sup>103</sup> Ivi, p. 157; Maritain si riferisce al celebre saggio di Belloc del 1920, *L'anima cattolica dell'Europa*, trad. di M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 1927; la tesi di Belloc viene ripresa tra gli altri da Massis in Francia e da Moenius in Germania. Sull'influenza di Belloc su molti intellettuali tra le due guerre si veda J. Pearce, *Literary Converts. Spiritual inspiration in an age of unbelief*, cit., soprattutto capp. 2 (*Belloc, Baring and Chesterton*) e 8 (*Religion and Politics*)

du Spirituel“ (Plon, Paris 1927) hat bewiesen, dass Maritain von einer Identifizierung von Thomismus und Latinität nichts wissen will.”<sup>104</sup>

Il filosofo si sofferma in questa riflessione su alcuni grandi dibattiti che muovo la cultura francese degli anni venti: sull’Ortodossia russa, su Israele e l’Estremo Oriente.<sup>105</sup>

Un primo punto di riflessione è la Russia. Maritain era amico di importanti slavofili come Stanislas Fumet e Léopold Levaux, ma soprattutto il famoso filosofo ortodosso Nicola Berdjaev, che nel 1922 era stato espulso dalla Russia, per la sua polemica contro il comunismo, inizialmente appoggiato durante la Rivoluzione russa. Contemporaneamente al libro di Massis sull’occidente, nel 1927 esce in Francia la versione francese del suo testo *Un nouveau Moyen Age*, le cui vedute erano fortemente influenzate da Vladimir Solov’ëv e dal suo influente libro, uscito a Parigi nel 1889, *La Russie et l’Église universelle*. Lo stesso Berdjaev si fa promotore di incontri interconfessionali.<sup>106</sup> È infatti convinto del ruolo cruciale della Russia: “La civiltà cessa di essere europea e diventa mondiale. L’Europa dovrà rinunciare a monopolizzare la cultura. E la Russia, che si trova in mezzo tra l’Occidente e l’Oriente, assume, sia pure attraverso una strada terribile e davvero catastrofica, un significato mondiale sempre più notevole, occupando il centro dell’attenzione internazionale.”<sup>107</sup> Per Maritain, premessa ad un possibile dialogo è anzitutto la sottrazione del cristianesimo dalle maglie dei nazionalismi: “Più si approfondiscono queste questioni, più ci s’accorge che il principale ostacolo all’unione consiste in un equivoco: la confusione del temperamento spirituale e della cultura, sia di qui, sia di là, con la Chiesa, che è universale. Lo spirito dell’ortodossia non è la stessa cosa dello spirito russo; lo spirito del cattolicesimo non è la stessa cosa dello spirito latino [...] Distinguere nettamente Cristo e il suo regno dalle mentalità latine, germaniche, greche, slave, trasferire tutte le questioni nella sfera celeste, e non mai dimenticare che la nota più caratteristica dell’ortodossia e, penso, di tutto il cristianesimo, sia questa nozione ben radicata: “non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura” (Ebrei, 13,14).”<sup>108</sup> In secondo luogo, è necessario un processo di autocritica interno all’Occidente cristiano: “A mon avis, vous le savez, la préface nécessaire à un débat sur l’Orient et l’Occident, c’est un sévère examen de conscience de nous

---

<sup>104</sup> W. Gurian, *Jacques Maritain und der Neothomismus*, in *Deutsch-französische Rundschau*, Juli 1928, Heft 7, p. 564

<sup>105</sup> Fondamentale da un punto di vista storico-culturale P. Chenu, *Entre Maurras e Maritain*, cit., cap. VI *L’Orient et l’Occident*

<sup>106</sup> Maritain scrive all’amico Journet: “Berdjaev veut organiser pour les Russes trois conférences sur l’Église, par un orthodoxe, un protestant, un catholique. Je crois qu’il y a là des choses utiles à faire entendre. Il demande si vous voudriez faire la conférence du côté catholique, on inviterait ce jour-là une vingtaine de catholiques. Jour à choisir. Je vous conseille beaucoup d’accepter.” (Lettera a C. Journet, in *Correspondance*, I, cit., p. 645)

<sup>107</sup> N. Berdjaev, *Nuovo Medioevo. Riflessioni sul destino della Russia e dell’Europa*, a cura di M. Boffa, Fazi Editore, Roma 2000, p. 87

<sup>108</sup> *Sull’ortodossia russa*, annesso a *Primato dello spirituale*, cit., pp. 275-277

autres chrétiens d'Occident, cars c'est avant tout des erreurs du «monde moderne» occidental exportées partout que l'univers souffre aujourd'hui. »<sup>109</sup>

Un secondo punto è la riflessione sul tema paolino del “Ritorno di Israele”. La vita di Maritain è costellata di presenze ebraiche: a partire dalla militanza a favore di Dreyfus, all'incontro con la moglie Raïssa, alla conversione attraverso l'autore di *La Salut par les juifs*<sup>110</sup>, fino alle amicizie con Péguy, Bergson, ma soprattutto con Jean de Menasce, domenicano di origini ebraiche, di cui Maritain pubblica *Situation du sionisme* (1928) e *Quand Israël aime Dieu* (1931)<sup>111</sup>. Testi in cui si mostra, aldilà della dimensione politica, il significato teologico del ritorno di Israele in Terra Santa. I Maritain furono inoltre vicini all'associazione *Les Amis d'Israël*, fondata nel 1926 dal fiammingo Antoine Van Asseldonk e dall'olandese Maria Francisca Van Leer, che intendeva promuovere un atteggiamento di amore verso il popolo ebraico. Il loro programma *Pax super Israel* prevedeva la modifica della preghiera del Venerdì Santo *Pro perfidis Judaëis*, l'abbandono dell'accusa di deicidio e delle celebrazioni che richiamavano la leggenda degli omicidi rituali. L'associazione fu poi però soppressa da un decreto del Sant'Uffizio.<sup>112</sup> L'interesse per il fenomeno sionista era piuttosto vivo soprattutto grazie all'incontro con alcuni coloni palestinesi come Avshalom Feinberg, attraverso il quale Maritain sviluppa una simpatia per il Foyer National, prima, e poi per lo Stato di Israele.<sup>113</sup> D'altra parte l'incontro col mistero di Israele, era avvenuto soprattutto attraverso la conoscenza delle sue disgrazie: l'attacco a Dreyfus in un primo tempo, ma anche i pogroms del 1881 e 1882 in Russia, dalla cui furia antisemita la famiglia di Raïssa Oumançoff era fuggita e di portava una viva memoria. All'inizio degli anni venti Jacques conosce il dottor V. Jacobson, delegato a Parigi per l'Europa del Comitato esecutivo dell'organizzazione sionista. Cogliendo l'importanza di questo incontro tra sionismo e cattolicesimo, Maritain decide di consultare Pio XI attraverso una nota, nella quale esprime il suo appoggio alla rinascita nazionale di Israele, accennando anche alla possibilità di

<sup>109</sup> Lettera a R. Sébastie, letta all'ottava riunione (27 maggio 1930) dello «Studio franco-russo», in O.C. IV, pp. 1135-1136

<sup>110</sup> “Leggemmo questo libro in campagna nel mese di agosto del 1905. Esso ci scoprì San Paolo e quegli straordinari capitoli IX, X e XI dell'epistola ai Romani, da cui Léon Bloy prese il titolo e in cui si incontra l'esegesi del libro [...] era persuaso, ed a giusta ragione, che il suo libro fosse, a parte l'ispirazione soprannaturale... la testimonianza cristiana più energica e più pressante in favore della stirpe primigenita, dopo l'XI capitolo di San Paolo ai Romani.” Allo stesso tempo, Raïssa scrive che Bloy “ha provato a lungo l'orrore del medioevo per il popolo ebreo.” (R. Maritain, *I Grandi amici*, cit., p. 105-106, p. 108)

<sup>111</sup> Sull'amicizia tra Maritain e de Menasce, iniziata alla fine degli anni venti, si veda N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., pp. 237-240; sulla “questione ebraica” in questi anni e per un confronto con Soloviev si veda M. Fourcade, «*Question juive*» et «*question chrétienne*» chez Soloviev (1853-1900) et Maritain (1882-1973), in Don P. de Laubier (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien*, Éditions Parole et Silence, Paris 2008, pp.49-72

<sup>112</sup> P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Editori Laterza, Bari 2004, p. 214

<sup>113</sup> Su questo si veda R. Neher-Bernheim, *Rencontre de deux personnalités d'Eretz Israël vers 1900-1920: Aaron Aaronsohn et Absalon Feinberg*, in CJM 23, pp. 2-18; nonché la *Présentation* di R. Mougel, a *Regards de Jacques Maritain sur Israël*, ivi, pp.19-26, fascicolo in cui sono riuniti vari testi inediti di Maritain su Israele.

fondare un “gruppo speciale cattolico pro-sionista”<sup>114</sup>. La richiesta di collaborazione non ebbe però particolare riscontro.<sup>115</sup> Il primo testo pubblicato sull’argomento è *À propos de la question juive* (pubblicato nel 1926), tratto da una comunicazione fatta alla prima “Settimana degli scrittori cattolici” il 21 maggio 1921. Maritain riconosce il duplice aspetto politico e teologico della questione ebraica. Nella prima parte, si rilevano delle concessioni a al tradizionale anti giudaismo cattolico, si parla di “ruolo sovversivo” assunto da questo “popolo essenzialmente messianico” che è all’origine dei grandi movimenti rivoluzionari dell’epoca moderna. Sembra allora concedere legittimità ad alcune misure politiche e sociali di difesa dalle conseguenze dell’impossibile assimilazione degli ebrei nella società cristiana e occidentale: il complotto giudeo-massonico e la finanza cosmopolita.<sup>116</sup> Queste devono però essere prese dall’autorità di governo, il cui compito è resistere alle tentazioni irrazionali delle pulsioni e delle soluzioni violente. Nella seconda parte, Maritain sembra però voler rettificare queste posizioni, riportando il cuore del discorso alla sua radice religiosa: “Plus la question juive devient politiquement aigüe, plus il est nécessaire que la manière dont nous traitons de cette question soit proportionnée au drame divin qu’elle évoque; il est incompréhensible que des écrivains catholique parlent sur la même ton que Voltaire de la race juive et de l’Ancien Testament, d’Abraham et de Moïse.”<sup>117</sup> Il mistero di Israele, quindi, non può essere affrontato né risolto in termini politici, ma solamente alla sua altezza teologica. Nella lettura cristiana della storia, la questione ebraica viene allora sottratta alle derive mitologiche: “Il ne faudrait pas que la question juive servit de dérivative au mécontentement et aux déceptions de l’heure présente, de telle manière que «le Juif» apparaisse dans une sorte de mythologie simpliste comme l’unique cause des maux dont nous souffrons.”<sup>118</sup> Il filosofo invita, quindi, gli scrittori cattolici a sottrarsi a questa logica del capro espiatorio per riconoscere, invece, come il disordine della società moderna sia da attribuire alle “infedeltà e colpe dei cristiani”. Da questa riflessione, Maritain prende spunto per delineare il grande compito dell’intellettuale contemporaneo: quello di coniugare l’amore per la città, che va difesa e protetta da coloro che la minacciano, con

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 28

<sup>115</sup> Sulle amicizie ebraiche si veda N. Possenti Ghiglia, *Une Maritain*, cit., pp. 188-193

<sup>116</sup> Questa concezione gli viene dalle letture di B. Lazare, S. Deploige, M. de la Tour du Pin, M. Muret. Bloy non viene citato. Su questo testo si sofferma ampiamente R. Taradel, *Jacques Maritain e il mistero d’Israele*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 8 (2006), disponibile in internet <http://mondodomani.org/dialegesthai>

<sup>117</sup> *À propos de la question juive*, in O.C. II, p. 1199; il testo non fu riprodotto nella raccolta *Mystère d’Israël*. R. Mougél ritiene che questa assenza sia da imputare, oltre che alla presenza di alcuni stereotipi anti giudaici, al mutamento di posizione di Maritain verso la questione ebraica, che passa dalla lettura tradizionale dell’Israele da convertire al riconoscimento della vocazione ed elezione eterna di Israele. Centrale le riflessioni ecclesiologiche sviluppate assieme al teologo C. Journet.

<sup>118</sup> Ivi, p. 1198



quell'amore soprannaturale che si rivolge anche ai nemici, impedendone ogni demonizzazione, e che è il dominio "je ne dit pas de l'internationalisme catholique, je dis de la catholicité supranationale."<sup>119</sup> Nonostante alcune gravi contraddizioni, torna dunque la difesa dell'universalismo, che implica in sé il superamento di ogni egoismo nazionalista che porta sempre con sé una mitologia dell'esclusione, della lotta contro un nemico, dell'attribuzione della colpa al diverso. In una lettera a Massis del 4 marzo 1927, Maritain si appella alla figura del Cristo: "Vous parlez plusieurs fois du judaïsme en note, et avec raison. Mais ne pensez-vous pas qu'une page sur le Christ lui-même, Juif et «oriental» de race et dans sa nature humaine, serait utile? Lui seul, placé au centre de tout, peut réconcilier l'Orient et l'Occident. Et il domine la tradition gréco-latine de toute la hauteur de Dieu. Notre culture est gréco-latine, notre religion ne l'est pas."<sup>120</sup>

Uno degli effetti della Grande Guerra è stata la riscoperta dell'Estremo Oriente. Molti intellettuali si rifanno ad esso da un lato come luogo da cui attingere quelle forze spirituali che il Vecchio continente sembrava aver smarrito; dall'altro, come alterità attraverso cui comprendere meglio la crisi della propria parte di globo. Nella prefazione alla traduzione di *Vers l'unité* (1928) di Cheng Tcheng, P. Valery poneva la domanda: "Che cosa può esservi di più nuovo di più gravido di conseguenze dell'avvio di una comunicazione diretta tra le menti d'Europa e quelle dell'Asia estrema, e anche tra i cuori?"<sup>121</sup> Maritain impara a conoscere questo mondo soprattutto grazie a Vincent Lebbe, missionario lazzarista belga trasferitosi in Francia nel 1920 per seguire gli studenti cinesi emigrati<sup>122</sup>. Nel contesto di una riformulazione dell'attività missionaria, in una prospettiva non-colonialista, il missionario difese in Europa la causa della "indigenizzazione del cattolicesimo" in Cina, mettendo in guardia dal pericolo cortocircuito tra prassi missionaria e presenza dell'Occidente, che rischiava di identificare le aspirazioni della Chiesa con gli interessi capitalistici delle potenze europee. Nella stessa direzione si era espresso un altro personaggio vicino a Maritain: Maurice Vaussard, fondatore del *Bulletin Catholique International*, che si prefiggeva la riconciliazione nella carità di Cristo dei cattolici di tutte le nazionalità.<sup>123</sup> Nella settimana dei cattolici del dicembre 1927, dedicata al tema "Le supranationalisme de l'Église catholique et le devoir de l'écrivain", il pubblicista francese

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 1202

<sup>120</sup> J. Prévotat, *A propos de «Défense de l'Occident» (1927): Deux lettres de Jacques Maritain*, cit., p.787

<sup>121</sup> P. Valery, *Oriente e Occidente*, in *Sguardi sul mondo attuale*, Adelphi, Milano 1994, p.147

<sup>122</sup> Sul rapporto Maritain-Lebbe che si incontrarono per la prima volta nel 1924 grazie a L. Levaux si veda, N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., pp. 167-169; nel suo diario Raïssa annota il 21 ottobre 1924: "Messa in casa celebrata dal Padre Lebbe, missionario mirabile... Jacques gli dice il suo desiderio di entrare in relazione con dei Cinesi, degli indiani... per conoscersi... per facilitare, più tardi, l'apostolato presso l'élite di questi popoli. Padre Lebbe risponde che questo è il suo desiderio da vent'anni." (*Diario*, cit., p.165)

<sup>123</sup> Su questo punto alcune pagine di F. Bolgiani, *Il cattolicesimo culturale francese degli anni venti*, cit., pp. 129-130

dichiarò che talvolta il progresso della Chiesa richiede l'abbandono delle ambizioni umane per affermare invece le istanze evangelizzatrici. Non stupisce che l'autore citi allora lungamente l'"ammirabile libro" di Maritain *Primato dello spirituale*.<sup>124</sup> Frutto di questi dibattiti è soprattutto l'annesso a *Primato dello spirituale* che si intitola *Sulla Cina*, dove si legge: "In realtà soltanto il cristianesimo, la grazia di Cristo, che non distrugge la natura, ma la perfeziona divinamente, - può mantenere e salvare tutti i tesori *spirituali* presenti nella cultura cinese, senza ledere la sua *individualità nazionale ed etnica*, ma innalzandola al servizio di Dio, che è Spirito. È l'unica speranza che resta, come Padre Lebbe ebbe a proclamare da molto tempo. Il cattolicesimo è di diritto il difensore dell'autentica cultura della Cina, e del vero patriottismo cinese - come di ogni autentica cultura e di ogni vero patriottismo-."<sup>125</sup>

Un aspetto da sottolineare è come Maritain rifletta su un piano di civiltà e non in termini di categorie politiche e giuridiche. Da qui il ruolo decisivo che svolge nel pensiero del filosofo francese il concetto di cultura, come emergerà con chiarezza negli scritti successivi. Nel 1930 nasce in Maritain il progetto, poi mai realizzata, di fondare una *Société d'études politiques et culturelles*, che, non a caso, si focalizza sui concetti di "*civilisations*" e di "*cultures*", chiarendone il significato e la dimensione teologico-politica: "il faut partout pourtant reconnaître que le fruit de toute vie *civile* arrivée à sa maturité est *une* civilisation, et que toute civilisation se caractérise essentiellement par une certaine façon de voir le monde, une certaine table des valeurs, une certaine métaphysique."<sup>126</sup>

Maritain poi sviluppa una chiara distinzione tra universalità del cristianesimo e particolarità delle culture. Per questo, la religione può svolgere un'azione di attivazione del temporale, ma non può legarsi a nessuna civiltà o nazione specifica. Il filosofo si esprime, quindi, sempre in modo sempre critico verso le forme troppo latiniste e "romano centriche" della fede, che erano molto diffuse nella cultura cattolica degli anni venti: "la révélation surnaturelle du Christ s'enracine d'une façon aussi native que possible dans chaque contrée de la terre. Il ne peut donc pas être question d'imposer un universel primat de la culture gréco-latine."<sup>127</sup>

Maritain, quindi, distingue il cristianesimo dalle singole civiltà, anche quella occidentale, e difende l'apporto necessario di culture diverse, soprattutto quella orientale, capace forse di riattivare quella dimensione spirituale che l'Europa sembrava aver dimenticato. Della teologia del Cristo-Re, il filosofo francese aveva recepito più che la lettura teocratica, l'idea

---

<sup>124</sup> P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain*, cit., p. 190

<sup>125</sup> *Sulla Cina*, pp. 255-256

<sup>126</sup> *Société d'études politiques et culturelles*, in O.C. IV, p. 1141

<sup>127</sup> *Le thomisme et la Chine*, in O.C. XVI 411 (Originariamente uscito nel Bulletin de la Jeunesse Catholique Chinoise «Jeunesse Chinois» nel marzo 1930).

dell'ecumenicità della Chiesa, della necessità di ricostituire la sua unità e di allargare le sue frontiere: “car le Christ chef de l'Église est aussi le chef du genre humain, et tout ce qui est dit de vrai ou fait de bon en quelque lieu du monde, appartient d'une manière ou d'autre, invisiblement ou visiblement, naturellement ou surnaturellement, à son trésor mystique.”<sup>128</sup> Al Sovrano dell'universo non andavano, insomma, tanto consegnate le chiavi delle città terrene, quanto i tesori di cultura e intelligenza sparsi nel mondo.<sup>129</sup> Questo lavoro di integrazione di sapienze, diverse rispetto a quelle strettamente europee, ha bisogno però di una comune base concettuale.: “Il ‘s’agit, non pas d’opposer irréductiblement une culture à l’autre, et non pas de les brouiller toutes dans un mélange sans nom, mais d’user des formes intellectuelles les plus pure set les plus actives élaborées par la tradition gréco-latine, pour sauver et intégrer dans la lumière du Verbe incarné, sans porter la moindre atteinte à leur individuation et à leur autonomie nationales, tout ce qu’il y a de sage, de bon, de vraiment humain, et même divin dans les cultures non européennes.”<sup>130</sup> L'autore si riferisce chiaramente al pensiero di san Tommaso, al quale non a caso è dedicato l'ultimo suo articolo destinato alla *Revue universelle*. Il tomismo non è però interpretato come necessario quadro filosofico attraverso cui comprendere il cristianesimo, né come ideologia comprensiva, ma come uno strumento intellettuale, che per il suo riferimento alla razionalità universale, sembra a Maritain il più adatto a creare un linguaggio comune tra culture diverse.

### *Teologia e politica negli anni venti*

In questi scritti, il giudizio sulla modernità è condotto, in continuità coi *Tre riformatori*, sulla base di una teologia radicale, per la quale gli ultimi secoli rappresentano una costitutiva apostasia dal cristianesimo: alla Resurrezione, i moderni hanno sostituito la Rivoluzione come luogo di salvezza della storia, all'universalità di Cristo quella umanitaria, che talvolta Maritain chiama “universalismo dell'Anticristo”. La dichiarazione dei diritti, che chiude l'era cristiana iniziata dall'editto di Milano, ha dato inizio a un “universo di diluvio di mali” che spetta a un nuovo eroismo di santità risollevarlo.<sup>131</sup> L'istituzione della festa di Cristo-Re d'altra parte voleva essere anche una “abolizione cosciente della modernità”.<sup>132</sup>

<sup>128</sup> *Les Iles. Présentation de la collection du même nom*, O.C. V, p. 1073

<sup>129</sup> *Pie XI et le Christ-Roi*, p. 52

<sup>130</sup> Ivi, pp. 51-52

<sup>131</sup> O.C. III, p. 883

<sup>132</sup> F. Bouthillon, *La Naissance de la Mordité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, cit., p. 295

Maritain in questi scritti inizia però ad elaborare un rapporto tra teologia e politica che non si esprime più solamente come opposizione al moderno. La storia non è immobile, ma creazione, non è monolitica, ma è una realtà plasmabile dalla libertà.<sup>133</sup> Inoltre, soprattutto grazie alle amicizie di artisti e scrittori, il filosofo fa esperienza di altro volto della modernità, che non è semplicemente quello dell'opposizione alla Trascendenza. Lo sguardo rivolto al Medioevo e al tomismo non significa la volontà di invertire il corso della storia, quanto quello di verificare la validità di alcuni principi che vanno applicati al mondo contemporaneo in modo creativo, innovativo.<sup>134</sup> Maritain ha molta fiducia nella possibilità di imprimere un corso nuovo al mondo contemporaneo. La rivista appena fondata da Charles Journet *Nova et Vetera* aveva proprio questa intenzione di coniugare tradizione e cambiamento, eterno e tempo, principi e realizzazione storica.

Pur ancora segnate da “una ambizione cattolica assoluta”<sup>135</sup>, da un intransigentismo cattolico, che ritiene la realizzazione della “cristianità politica” poco probabile, ma non poco auspicabile, la lettura che Maritain offre della regalità di Cristo, rilanciata da Pio XI negli anni venti, è però essenzialmente spirituale.<sup>136</sup> La crisi dell'*Action française* spinge il filosofo francese a una posizione tesa anzitutto a difendere i diritti delle cose che non sono “di Cesare”, di mantenere la libertà della Chiesa dagli asservimenti particolaristici. Una politica cristiana ben delineata non c'è: la tesi chiara è il rifiuto sia del naturalismo maurrassiano, polarizzato dal politico, sia del soprannaturalismo, che offre tutto all'altare.

L'urgenza di difendere i bastioni della Chiesa si accompagna in Maritain a una riflessione più ampia sui rapporti tra religione e politica: il cristianesimo possiede, infatti, una dimensione pubblica, che si esprime soprattutto nella regalità cristologica e nella dinamica incarnatoria della fede cristiana, di fronte la quale la città terrena non può rimanere neutrale: “A poco a poco grazie soprattutto all'arte e alla poesia, più tardi ai problemi sociale e morali, grazie soprattutto all'esperienza della vita interiore, il filosofo e la sua filosofia dovevano umanizzarsi, entrare nella dimensione delle cose umane, proclamare la necessità di un *umanesimo integrale*.”<sup>137</sup> Per

---

<sup>133</sup> A. Pavan, *Maritain, thinker of movement*, in Notes et documents, XI, n. 14, avril-juin 1986, pp. 140-144

<sup>134</sup> Gurian osserva: “The period in which he actually entered the field of political and social philosophy is characterized by a more differentiating attitude towards the modern world, but without change in his fundamental principles. The primacy of the spiritual is opposed even more emphatically to a belief in a self-sufficient order, which makes a temporal form into a final end.” (W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 14)

<sup>135</sup> M. Fourcade, *La venue du Royaume. Un Seigneur des histoires. La royauté du Christ à l'heure de Vatican II*, cit.

<sup>136</sup> Il filosofo francese Floucat descrive gli scritti di questi metà anni venti in questi termini: “La perspective reste largement dominé par une inspiration contre-révolutionnaire, mais elle s'oppose clairement à toute lecture purement positiviste du fait politique et se dresse contre le naturalisme qui soustrait la politique à la régulation intrinsèque des vertus morale en la dégageant de toute influence religieuse prééminente.” (Y. Floucat, *Pour une restauration du politique*, cit., p.38)

<sup>137</sup> *Diario di Raïssa Maritain*, cit., pp. 431-432

Maritain, il primato dello spirituale non può significare, quindi, spiritualismo, chiusura nella dimensione religiosa, ma porta con sé la necessità, per la sua matrice “cristica”, di un’incarnazione nella storia. La consistenza del temporale, il suo essere un fine, seppur relativo, e non invece mero strumento di un compimento religioso si giustifica, quindi, per Maritain, proprio in virtù del mistero centrale del cristianesimo: l’Incarnazione. In questa prospettiva, la realtà sociale e politica non può più essere letta in funzione di scopi cristiani, ma al contrario come destinataria di un apporto positivo da parte del cristianesimo. In questo senso, I. Mancini accomuna il filosofo francese al teologo tedesco K. Barth: “in Maritain, è presente l’esigenza, che l’accomuna a Barth, di far intervenire l’elemento teologico come animazione definitiva, inteso però in un rigoroso distacco dalle proiezioni sacrali, e restituito alla sua surrealtà vergine e incontaminata dai sequestri politici e dalle funzioni apologetico-consolatorie. Vale a dire, a differenza di quello che potrebbe sembrare, in Maritain non c’è sintesi, di natura sacrale, tra il mondo umano e il mondo divino, ma c’è piuttosto, con portata liberante, una precisa differenziazione di ambiti, quella *Scheidung*, che è il guadagno più serio della riserva critica illuminista”.<sup>138</sup>

Le opere di questo periodo mancano di una teoria autonoma del politico, di una scienza politica specifica. Qualche cenno è presente solo nell’analisi critica delle posizioni di Maurras, condotta alla luce della dottrina sociale della Chiesa. Il cuore del problema è la rilettura della fede cristiana alla luce del tempo presente, tentando di sfuggire ai due estremi della tradizione cattolica francese: da un lato, la Chiesa senza fede di Maurras; dall’altro, il cristianesimo senza Chiesa di Sangnier e del *Sillon*. In *Primato dello spirituale*, libro per molti aspetti programmatico, emerge bene la prospettiva teologica di fondo che attraversa tutta l’opera maritainiana: si tratta di una teologia nutrita profondamente dalla tradizione mistica e da una forte dimensione contemplativa.<sup>139</sup> Significative a riguardo sono le pagine del piccolo trattato *De la vie d’oraison*, redatto nel 1922 dalla coppia Maritain come direttorio per i «Circoli di studio tomisti», in cui si pone una stretta connessione tra la vita spirituale e di contemplazione e l’attività intellettuale. In analogia con molti grandi autori di questo scorcio di secolo, come Simone Weil, Walter Benjamin, Karl Barth anche Maritain riporta la dimensione religiosa al suo asse verticale che lega l’anima alla Trascendenza. In contrasto soprattutto con i coevi

<sup>138</sup> I. Mancini, *Futuro dell’uomo e spazio per l’invocazione*, edizioni l’Astrogallo, Ancona 1975, pp. 184-185

<sup>139</sup> Scrive Possenti: “La chiave dell’unità profonda della dottrina filosofica, teologica, politica e spirituale di Maritain va dunque cercata nella preghiera e nella contemplazione.” (V. Possenti, *Contemplazione evangelica e storia. La lezione di Jacques e Raïssa Maritain*, in *Sapienza*, v. XXXVII, fasc. 3, 1984, p.316). Alla formazione mistica del cristianesimo dei Maritain ha contribuito certamente molto l’abbé Lamy. Scrive Maritain nella prefazione al libro del conte Biver: “L’influence du saint abbé Lamy était plus vaste qu’on ne porrai croire.” (Préface au livre de Paul Biver, *Apôtre et mystique: le père Lamy*, in O.C., V, p. 1105))

messianesimi secolari, la dimensione teologica viene, infatti, sottratta al progresso storico, inteso come suo possibile compimento, per essere riportata, invece, ad un intervento libero e sovratemporale di Dio. Per il filosofo francese, il cristianesimo deve agire nel tempo per effetto dell'intensità con cui viene vissuto dai credenti e non attraverso un trascendimento della storia in vista del Regno. Torna insomma una tendenza che abbiamo già sottolineato nel pensiero maritainiano: la continua desacralizzazione della storia e dell'agire umano, in una prospettiva teologica.

Nella contemplazione, inoltre, il destinatario dell'iniziativa teologica diventa il singolo e non la nazione o la collettività. Da qui la centralità dell'interiorità, della conversione dell'anima, che Maritain difenderà spesso contro una concezione decorativa ed esteriore della religione. Credo provenga da questa visione il rovesciamento che Maritain svilupperà nel rapporto società e religione. Il cristianesimo non si realizza infatti creando strutture di potere che lo incarnano e difendono, ma attraverso la libera iniziativa di intelligenze contemplative, capaci di sottrarsi alle logiche mondane.

La teologia del Cristo-Re porta Maritain anche a difendere l'idea che non ci siano ambiti della vita umana e sociale che siano sottratti al rapporto e giudizio del Cristo. Questo significa, da un lato, che nessuna realtà terrena, sia questa una nazione o un capo politico, può arrogarsi una sovranità assoluta e irresponsabile, ma ogni potere deve fare i conti col la sorgente di ogni legittimità. Dall'altro lato, significa che ogni dimensione della vita terrena ha un rapporto con lo spirito cristiano, perché tutta la realtà in tutti le sue sfaccettature è toccata dalla Redenzione. In questo senso, si comprende anche la critica maritainiana al concetto del politico di Schmitt.

In *Religione e cultura II*, Maritain parlerà di "fallimento di un mondo cristiano d'apparenza", mostrando, quindi, che questo cristocentrismo non significa sottoporre la società alla tutela della gerarchia o di un'élite cristiana, ma continua purificazione del "mondo cristiano": il cristiano non può obbedire a Dio solo nei giorni festivi a Dio, mentre nei feriali rende omaggio al Leviatano

### III.

## L'AUTONOMIA DELLA CULTURA E LA SPERANZA TEMPORALE

Maritain tra gli anni venti e trenta

### *Religione e cultura nel contesto degli anni trenta*

La crisi dell'Action française sembra inaugurare già lo spirito nuovo che animerà gli anni trenta: il cattolicesimo viene slegato dallo stretto rapporto con le forze reazionarie. Si sviluppa cultura più universalistica e meno nazionale, più progettuale e meno aggressiva: il pensiero tomista si allontana da “una concezione trionfalistica”, esaltata dal nazionalismo del primo dopoguerra, nella direzione di “un altro tomismo, più aperto”, legato ai nomi di Maritain, Gilson e Chenu.<sup>1</sup> A partire dal 1927-1928, il pensiero tomista si qualifica inoltre sempre più come “culturale”, nel senso che dai temi metafisici si applica ai problemi legati alla civilizzazione e alla filosofia politica.<sup>2</sup> Intende, quindi, essere un pensiero aperto ai problemi del tempo presente: “Maintenant le Pape lui a commandé de descendre aussi dans la rue; au scandale des gens raisonnables, qui pensaient l'avoir bien classé dans leur dossiers.”<sup>3</sup>

Le polemiche aperte dalla condanna papale d'altra parte danno anche slancio ad ampi dibattiti: non c'è quasi una rivista in cui non si trovi un articolo di argomento politico. Anche le riviste letterarie, come *Nouvelles littéraires*, non si sottraggono alla presa di posizione, di fronte a una questione che sembra rinviare a un giudizio sulla tradizione francese. Tutti gli ambiti della vita divengono insomma un'occasione per riflettere sul fondamento della società, sul nesso nuovamente messo in evidenza tra spirito e politica.<sup>4</sup>

Alla nozione di “Occidente”, viene sostituita, come ben descrive lo storico Chenaux, l'idea di “cristianità”: in un articolo nella rivista *Virgile*, Gilson ricorda d'altra parte che questo ideale era in continuità con tutta la tradizione filosofica francese dopo il Medioevo. Ma anche molti altri

---

<sup>1</sup> P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain*, cit., 47

<sup>2</sup> R. Mougèl, *Thomiste ou maritainien? Le thomisme de Jacques Maritain*, cit., p. 23

<sup>3</sup> *Réponse à Jean Cocteau*, in O.C. III, p. 724

<sup>4</sup> W. Gurian, *Der politische Katholizismus Frankreichs in französischen Zeitschriften*, in *Abendland*, 2, Heft 6, März 1927, p. 183

studi storiografici e filosofici vengono a ridare luce all'idea di *chrétienté*.<sup>5</sup> Questo alla luce anche di una presa di distanza di molti intellettuali dal nazionalismo maurrassiano difeso pochi anni prima e lo spostamento di piano dalla realtà più strettamente politica a quella più culturale: si intende intervenire sulla civiltà più che sullo Stato, sulle radici spirituali più che sulle manifestazioni istituzionali. L'idea di civiltà viene colto come quel punto sensibile in cui si intrecciano il mondo dei valori morali e religiosi e l'ordine politico che su quelle condizioni etiche si fonda.

Il pensiero di Maritain comincia intanto, sotto la spinta di questo *renouveau catholique*, ad essere meglio conosciuto anche fuori della Francia. In particolare oltre-Manica, guadagna sempre più lettori, tra i più prestigiosi: padre Mc Nabb, Thomas S. Eliot, C. Dawson, nonché il fondatore della Thomas More Society: il giurista Richard O'Sullivan. Nel 1930 esce a Londra, per la Sheed and Ward, l'edizione inglese di *Primato dello spirituale* (*The things that are not Caesar's*), tradotto da J. F. Scanlan, con una prefazione molto importante di Maritain.<sup>6</sup> Il testo prende spunto soprattutto dalle critiche mosse al volume del '27, soprattutto quella di Karl Winter, che, in un articolo pubblicato in una rivista diretta da Hans Kelsen, tacciava il filosofo francese di medievalismo e anacronismo, in quanto faceva della *potestas indirecta*, dottrina dell'età barocca, qualcosa di valido in assoluto, quando invece i papi si sarebbero adeguati ai principi giuridici disponibili nelle diverse epoche.<sup>7</sup>

Maritain sostiene che l'*ideale storico* attraverso il quale pensare una nuova cristianità deve tener conto dell'aspirazione alla libertà e del pluralismo religioso che caratterizzano la modernità. Il modello medievale, pur avendo aspetti ancora attuali, è ormai superato perché la storia è profondamente cambiata: “autour de ce fait idéologique que l'idéal ou le mythe de la

---

<sup>5</sup> E. Gilson, *La tradition française et la Chrétienté*, in *Vigile*, 1, 1931. Si veda su questo punto il fondamentale studio di P. Chenu, *Occident, Chrétienté, Europe*, in *De la chrétienté à l'Europe*, cit., pp. 46ss

<sup>6</sup> Presso la stessa casa editrice escono in pochi anni molte opere importanti di Maritain tra cui: *Three Reformers* (1928), *Religion and culture* (1931), *Theonas. Conversations of a Sage* (1933). Il filosofo scriverà a Y. Simon: “Il y a trois écrits qui sont comme des *turn-tables* dans mon travail [...] La préface à la nouvelle édition de la *Philosophie bergsonienne*, la préface à l'édition anglaise de *Primauté du spirituel, Religion et culture*. Ils marquent le début d'une réflexion sur de nouveaux domaines.” (*Jacques Maritain - Yves Simon. Correspondance, Tome I, Les années françaises (1927-1940)*, Introduction par Philippe Chenu, Edition établie et annotée par Florian Michel, CLD Editions, 2008, lettera del 24 marzo 1946, p. 167

<sup>7</sup> K. Winter, *Kirche und Staat. Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. IX, Heft 1,1, Oktober 1929. Su questo anche D. Menozzi, *L'Église et l'histoire. Une dimension de la chrétienté de Léon XIII à Vatican II*, in *La Chrétienté en débat*, Paris 1984, pp. 57-58. Un'altra critica simile gli viene mossa dal giornalista Müller, vicino a Winter, nel quotidiano *Freiburger Nachrichten* del 12 settembre 1934. Journet ne riferisce in una lettera a Maritain dove scrive: “Ce Winter est un de ses amis, qui a étudié autrefois à Fribourg (quelle théologie!) et qui est devenu un haut personnage grâce à Dollfuss. C'est paraît-il un excellent catholique. Que tout cela est triste ! J'avais écrit une lettre un peu verte au *Freiburger Nachrichten*. Müller était venu me faire des excuses, et paraissait d'une totale bonne foi, j'ai consenti à retirer ma lettre à condition qu'il insère une rétractation.” (Lettera di Journet del 19 dicembre 1934, in *Correspondance II*, cit., pp. 426-427).



«réalisation de la liberté» a remplacé pour les modernes l'idéal, ou le mythe, de la «force au service de Dieu», et autour de ce fait concret qu'au moyen âge la civilisation impliquait impérieusement l'unité de religion, tandis qu'aujourd'hui elle admet la division religieuse. On comprend par là que les particularités (et les déficiences) de la chrétienté médiévale et celles de la nouvelle chrétienté *possible* dans l'âge moderne soient pour ainsi dire inverses les unes des autres, liées ici à la dominance du signe de la force, là à celle du signe de la liberté ; et du même coup on comprend que la primauté de la vérité, ou de l'Église, dans la civilisation, qui pouvait et devait se réaliser, sous le ciel du moyen âge, par l'exercice rigoureux de tous les droits du pouvoir spirituel, doive au contraire être envisagée, sous notre ciel historique, come una primauté de confiance et de respect procuré par l'autorité morale qu'un monde religieusement divisé reconnaîtra de plus en plus, - tel est du moins notre espoir, - à l'Église catholique".<sup>8</sup>

Questa pagina fondamentale inaugura uno sviluppo nuovo del pensiero maritainiano, nel segno dell'autonomia della cultura e della speranza temporale<sup>9</sup>. L'aspirazione moderna alla libertà e il pluralismo religioso hanno ormai preso il posto delle vecchie concezioni medievali e delle loro successive metamorfosi: impero, monarchia sacrale, crociata, *societas christiana*. Due aspetti di questa prefazione vanno intanto sottolineati: primo, il suo essere diretto a una pubblicazione destinata all'Inghilterra, ovvero al paese che ha visto i natali del liberalismo moderno. Secondo, il fatto che la definizione dell'autonomia del temporale e l'accettazione del pluralismo nella libertà venga elaborata nel contesto di *Primauté du spirituel*, la cui finalità principale era difendere la libertà della Chiesa e la superiorità dello spirituale. Quindi un percorso precisamente inverso a quello di Carl Schmitt: per il quale l'autonomia del 'politico' è argomentata contro l'intromissione nel suo campo di qualsiasi *potestas indirecta*, in quanto l'alterità del foro spirituale costituisce sempre un pericolo di destabilizzazione dell'ordine. Non è un caso che i due autori rompano la loro amicizia proprio nel contesto degli anni trenta e la polemica negli anni successivi ruoti attorno a questo tema.

### *Il contesto culturale degli anni trenta*

Questo sviluppo della filosofia politica di Maritain si colloca nel preciso contesto storico-culturale della fine degli anni venti, di cui ora tracciamo brevemente i contorni.

---

<sup>8</sup> *Préface a la traduction anglaise*, O.C. III, pp. 956-957

<sup>9</sup> Secondo il titolo del fondamentale articolo di C. Blanchet, *Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940*, in CJM 18, 1989, pp. 5-26

Nel 1929 cade la borsa di Wall Street: è l'inizio di una catastrofe economica, poi mai risolta; ma soprattutto è un simbolo della non affidabilità, della precarietà del sistema occidentale. Nell'immediato, la Francia non ne è toccata e sembra continuare a vivere l'idillio economico e politico che l'aveva accompagnata dalla metà degli anni venti. Anche la pace sembra assicurata, la politica pacifista del diplomatico Briand sembra scacciare gli incubi della guerra combattuta solo pochi anni addietro. Questa illusione di stabilità, simboleggiata dal ministero Poincaré, è destinata però a rendere ancora più dolorosa la presa di coscienza della crisi che comincia a far sentire i suoi effetti dal 1931: la paralisi progressiva dell'apparato di governo, incapace di prendere le misure necessarie alla situazione catastrofica dell'economia e delle finanze, e gli scandali politico-finanziari del personale politico contribuiscono a un'ondata montante di antiparlamentarismo e antidemocrazia. Assorbito in questo clima, il filosofo Berdjaev scrive: "Non esiste più nessuna fede in una salvezza da ottenere grazie alla democrazia. I democratici sono coloro di cui è detto che non sono né caldi né freddi, e che per questo saranno vomitati dalla bocca di Dio."<sup>10</sup> Mounier nel *Manifeste au service du personalisme* (1936), incalza sui limiti della democrazia parlamentare: "Irresponsabilité, faux égalitarisme, règne de l'opinion incompetente et du beau langage."<sup>11</sup> Crisi istituzionale, politica, economica e spirituale sono, insomma, associati in un unico vortice dai risvolti catastrofici. Il pensiero cattolico europeo vede in questa crisi l'opportunità per giustificare le proprie diffidenze verso la modernità, i cui fondamenti materialistici e atei mostravano ora conseguenze distruttive. Ma allo stesso tempo una *Krise* che nell'invitabile collasso del razionalismo occidentale metteva a nudo la realtà profonda della condizione umana, nella sua fragilità e dipendenza.<sup>12</sup> Questo "dramma dell'umanesimo ateo" sembrava insomma offrire una *chance* al cristianesimo per tornare ad essere un fattore decisivo per guidare le sorti dell'Europa futura.

In questa situazione, il problema diventa allora ripensare le fondamenta della società capitalistica e dell'ordinamento politico borghese. Le posizioni si polarizzano su fronti estremi: da un lato, una prospettiva di destra che dichiara fallita la modernità ispirata da ideali democratici e liberali. Un testo simbolo è *La crisi del mondo moderno* (1927) di René Guénon, in cui c'è un ambiguo richiamo a sorgenti religiose dimenticate. Dall'altro lato, si volge lo sguardo verso la Russia e l'idea di una Rivoluzione comunista da esportare in tutta Europa. Alternative a queste due vie di uscita, molti intellettuali cercano il superamento del mondo

---

<sup>10</sup> N. Berdjaev, *Nuovo Medioevo*, cit., p.186; in un altro punto il filosofo russo evidenzia la connessione tra democrazia e sistema capitalista: "Le democrazie sono inseparabili dal dominio delle classi borghesi e dal sistema industriale capitalista." (p. 101)

<sup>11</sup> E. Mounier, *Oeuvres*, vol. I, Parigi 1962, p. 599

<sup>12</sup> Maritain accoglie su questo tema un testo dell'amico tedesco P. Wust, *La crisi occidentale*, in *Chronique*, VIII, Roseau d'or, Plon 1928, pp. 309-364

moderno, invece, attraverso una “terza via”: nasce così la cosiddetta “cultura del progetto”, tipica anche di molti cattolici di questo periodo, che si pone come obiettivo il superamento della “crisi di civilizzazione” attuale attraverso una vera “rivoluzione spirituale”.<sup>13</sup>

Queste correnti intellettuali sono state descritte da J. L. Loubet del Bayle con l’aggettivo “non-conformiste”. Lo storico le sintetizza in tre filoni principali: il movimento di *Esprit*, rivista nata nel 1932 attorno a E. Mounier; il gruppo di *Ordre Nouveau* e quello legato alla tradizione dell’*Action Française*, detta la *Jeune Droite*.<sup>14</sup> Il tratto caratteristico che li accomuna è l’idea di un fallimento di fondo dell’Europa post-bellica, caratterizzata dall’ingiustizia dei trattati di Versailles, dall’astrattezza della Società delle Nazioni, dalla debolezza del sistema parlamentare e liberale. Questi gruppi pensano sia necessario anzitutto analizzare i fondamenti della cultura europea per poi capire le cause della crisi attuale e pensare ad un nuovo ordine che non sia né nazionalista né internazionalista. Sotto accusa è posta soprattutto la democrazia parlamentare, divenuta simbolo di debolezza, compromesso e mediocrità. Ad essa si rinfaccia di essere in realtà una plutocrazia mascherata dove domina la “fecondità del denaro”.<sup>15</sup> Si tratta insomma di un mondo che, come ricordava Péguy, autore che torna spesso in questi scritti, ha dimenticato i valori spirituali e morali, il regno della libertà e della santità.<sup>16</sup> A questo disordine stabilito si vuole dunque sostituire l’ordine cristiano, nel segno soprattutto di una nuova collocazione dell’uomo, più rispettosa dei suoi fini ultimi.<sup>17</sup>

L’influenza di Maritain che fino alla rottura con il movimento di Maurras si era esercitata in primo luogo sulle correnti di destra, ora è decisiva in particolare nel gruppo di Mounier: numerosi sono gli articoli pubblicati nella rivista *Esprit*.<sup>18</sup> Con questa nuova generazione, il filosofo condivide, da un lato, pur senza i loro toni apocalittici, la diagnosi della crisi di civiltà, vista però nella sua radice moderna, nonché la critica alla cultura borghese del denaro e del compromesso. Dall’altro, ha in comune l’aspirazione a un ordine nuovo centrato sulla persona,

---

<sup>13</sup> In merito AA.VV., *L’idea di un progetto storico. Dagli anni ’30 agli anni ’80*, Edizioni Studium, Roma 1982

<sup>14</sup> J. L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, Seuil, Paris 1987

<sup>15</sup> J. Maritain, *Lettre sur le monde bourgeois*, in *Esprit*, n. 6, mars 1933, p.904

<sup>16</sup> E. Mounier, *La pensée de Charles Péguy* (1930), ora in *Oeuvres*, vol. I, cit.

<sup>17</sup> “Tous les catholique, tous les chrétiens de la *Jeune Droite* et d’*Esprit*, comme aussi ceux de l’*Ordre Nouveau*, se trouvaient donc d’accord pour affirmer la nécessité de ce qu’*Esprit* devait appeler, dans une formule percutante, «la rupture de l’ordre chrétien avec le désordre établi».” (J. L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, cit., p. 243)

<sup>18</sup> “on peut donc considérer que ce que l’on peut appeler l’attitude «antimoderne» de Maritain, avant comme après 1926, a eu une influence importante aussi bien sur la *Jeune Droite* que sur *Esprit*, en contribuant à amener les deux courants à ce diagnostic de «crise de civilisation» qui apparaît comme l’une des spécificités les plus fortes du non-conformisme des années 30.” (J. L. Loubet del Bayle, *Jacques Maritain et les non-conformistes des années 30*, CJM 48, p.17)

invece che sull'individuo, alternativo al fascismo e al liberalismo borghese: "un'alternativa democratica alle democrazie"<sup>19</sup>.

### *Excursus: Maritain e Mounier*

Emmanuel Mounier è considerato, assieme a Maritain, il filosofo cattolico francese più importante del novecento. Appartiene alla generazione successiva di Maritain, più vecchio di circa 25 anni.<sup>20</sup> Di lui conosce anzitutto *Primato dello spirituale*, di cui apprezza la critica all'utopia teocratica, il rigore morale e intellettuale, nonostante una certa puntigliosità, che rivela la sua antipatia verso le sottigliezze scolastiche.<sup>21</sup>

I due si siano incontrati per la prima volta nel 1928, quando Mounier, dopo gli studi a Grenoble con Jacques Chevalier, si trasferisce nella capitale. L'occasione è il lavoro che il giovane sta scrivendo su Péguy e che verrà poi pubblicato nella collana «Roseau d'or», diretta appunto da Maritain. I due si intendono bene, ma in fondo è chiara una divergenza, che è la cifra di un contrasto tra due generazioni: Mounier è lontano dal tomismo e da una concezione troppo intellettuale della politica, sulla quale vuole incidere attraverso un coinvolgimento che non si sottrae alle prese di parte e a una dose di spirito rivoluzionario. Péguy è insomma il modello per un cristianesimo dell'Incarnazione che guarda con diffidenza una concezione troppo indipendente dell'intellettuale.

Tuttavia Maritain aiuta Mounier e George Izard nel progetto di fondazione della rivista *Esprit*: "Importance de la «magistrature du conseil» pratiquée par Maritain! Car au bout du compte, si un tel projet réussit, nul doute qu'elle ait apporté aux démarches multipliées d'Emmanuel Mounier un réel secours, l'épaulant dans ses efforts et encourageant sa persévérance."<sup>22</sup> Ma i primi articoli letti in manoscritto di Georges Izard, animatore del movimento "Troisième

---

<sup>19</sup> G. Campanini, *Personalismo e democrazia*, cit., p.123; in un'intervista rilasciata a «L'Avvenire d'Italia» nel 1931 in occasione delle lezioni svolte all'Università Cattolica di Milano a una domanda sulla gioventù contemporanea, risponde: "Nel duello che intravede all'orizzonte tra i due fronti della civiltà: la cattolica e la comunista: non ha esitato un istante. Per questi giovani si tratta, innanzitutto, di difendere i valori dello spirituale liberandolo da ogni compromesso con forme temporali corruttibili; e in secondo luogo, creare i principi di una cultura nuova, di forma temporale nuova, equidistante egualmente dal tipo di civiltà «borghese» o capitalista, come quella marxista." (O.C. XVI p.430)

<sup>20</sup> Su Mounier e Maritain la bibliografia è ampia, ci accontentiamo dunque qui solo di evocare alcuni punti in relazione al tema della ricerca che stiamo conducendo. Su Mounier si veda recentemente G. Goisis, *Mounier, un cristiano critico*, in *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, a cura di M. Toso - Z. Fornella, A. Danese, Roma 2005, pp. 199-213 e V. Possenti, *Personalismo e cristianesimo in E. Mounier*, in *Dentro il secolo breve: Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, Soveria Mannelli 2009, pp.137-152. Sui rapporti con i due filosofi nello stesso volume P. Viotto, *Emmanuel Mounier e Jacques Maritain*, pp. 169-196

<sup>21</sup> G. Lurol, *Maritain et Mounier*, in *Jacques Maritain face à la modernité*, cit.

<sup>22</sup> M. Todo, *Parcours français*, cit., cap. IV, *Mounier, intellectuel de la gauche catholique*, p. 147-148

Force”, inquietano Maritain: “Sono di tutto cuore con lei nella difesa dell’indipendenza della rivista, e persuaso che le rotture più gravi valgono meglio che lasciare *Esprit* divenire ‘organo’ di un movimento politico. Sarebbe il mondo alla rovescia; è lo spirito che si serve di organi, in buona filosofia! Sempre la vecchia disputa su ciò che è ‘mistico’ e ciò che è ‘politico’. È essenziale che lei sia fino dall’inizio di una fermezza assoluta.”<sup>23</sup> Maritain suggerisce a Mounier di escludere gli ideologi e gli estremisti, così da preservare meglio l’indipendenza della rivista, quella libertà che il filosofo in questi anni non si stanca di rivendicare per la Chiesa e per il pensiero cristiano.<sup>24</sup> Questo è il punto più decisivo di questa amicizia per il nostro tema teologico-politico: l’invito di Péguy alla rivoluzione morale viene letto in un modo molto diverso: per Maritain non ci può essere alcun rapporto con una versione marxista di rivoluzione, ad essa si può giungere solo attraverso una rivoluzione sul piano spirituale e dei mezzi poveri. In una lettera aperta a Mounier scrive: “La trasformazione che noi dobbiamo sperare è una rivoluzione molto più profonda di quella affermata dalla letteratura rivoluzionaria; la rivoluzione comunista infatti è una crisi nella quale la tragedia di una civiltà finalizzata anzitutto al godimento dei beni terreni ed al primato della materia, raggiunge la sua logica soluzione: i principi del disordine capitalista vengono esasperati, non cambiati. Per il cristiano invece il problema è quello di cambiare questi principi radicali, questo orientamento di fondo della nostra civiltà. Il nostro obiettivo, in ultima istanza, è la trasfigurazione del mondo.”<sup>25</sup>

La rottura con l’Action française, oltre che la fine di alcune vecchie amicizie, rappresenta anche l’occasione per alcuni nuovi giovani intellettuali di entrare in contatto col filosofo francese, tra questi: Maurice de Gandillac, Étienne Borne, Maurice Merleau-Ponty e soprattutto Yves Simon. In Maritain cercano un orientamento e una prospettiva nuova, slegata da confini troppo angusti. È in questo contesto che nasce una figura nuova di intellettuale insieme indipendente ed *engagé*. Se gli anni venti aveva favorito una cultura rivolta soprattutto all’introspezione psicologica, alla speculazione metafisica e all’evasione poetica, l’inquietudine degli anni trenta provoca un interesse per l’azione e “un ritorno dallo spirito alla storia”.<sup>26</sup> Nasce allora una generazione preoccupata, seria e concentrata sui problemi della società: “gli anni Trenta sono

---

<sup>23</sup> Lettera di Maritain a E. Mounier del 3 agosto 1932, in *Jacques Maritain - Emmanuel Mounier. Corrispondenza (1929-1939)*, presentata da J. Petit, Morcelliana, Brescia 1976, p.60

<sup>24</sup> Sulla rivista *Esprit*, il classico volume di M. Winock, *Histoire politique de la revue «Esprit»*, Du Seuil, Paris 1975

<sup>25</sup> Lettera sul mondo borghese, in *Scritti e manifesti politici*, p. 37; G. Campanini, *Due “profili paralleli”: Maritain e Mounier*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 126-134

<sup>26</sup> J. L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30*, cit., p. 22

forse il momento più acuto di autocritica da parte degli intellettuali.<sup>27</sup> Con questa attenzione alle realtà socio-politiche, quelli della *Jeune Droite* criticano *Primauté du spirituel* come un testo eccessivamente rivolto al soprannaturale.<sup>28</sup> Già nel 1928 Julien Benda nel suo *La Trahison des clercs* aveva denunciato l'incapacità degli intellettuali a ricongiungere il mondo delle idee con la realtà. Il famoso libro si domanda come sia stato possibile che grandi personaggi come Bergson in Francia o Scheler in Germania si siano fatti portatori di un'ideologia di guerra. Secondo Benda, è lo spirito pragmatista e attivista che ha condotto molti a radicalizzare le passioni, invece, di fare opera di critica e discernimento. Maritain sembra condividere questa tesi quando scrive a Journet: "Benda, malgré ses erreurs, soutient bien des choses vraies. Il est féroce ment attaqué par l'A.F."<sup>29</sup>

In effetti, in questo periodo "il compito intellettuale del cattolico" è una delle questioni che più occupano la riflessione di Maritain, che cerca di trarre le conseguenze pratiche dal primato della contemplazioni, difeso anni prima: "Notre problème, aujourd'hui, est de penser ainsi le monde moderne: non seulement penser l'éternel hors du monde, ce qui est le premier précepte de la pensée contemplative; mais aussi, par un second précepte semblable au premier, penser le monde et le moment présent dans l'éternel et par l'éternel."<sup>30</sup> Il pensiero cattolico, in analogia col Cristo, occupa, quindi, uno spazio intermedio: deve essere nello stesso tempo sia "fedele all'eterno", senza lasciarsi assorbire dal fluire degli eventi, sia attento alla storia, senza fissarsi in "frammenti del passato". Questo punto di equilibrio e di mediazione tra eterno e tempo non è sintetizzabile in modo fisso in una formula, ma è da trovare in ciascuna epoca attraverso un'intelligenza creativa: "Il pensiero cattolico deve essere elevato con Gesù tra cielo e terra: è solo vivendo il dolore paradossale d'una fedeltà assoluta all'eterno strettamente connessa con la più diligente comprensione delle angosce del tempo, che gli è chiesto di operare a riconciliare il mondo con la verità."<sup>31</sup> Il problema che tocca Maritain, ma non solo lui, è come pensare l'azione del cristiano sfuggendo, da un lato, all'intellettualismo, dall'altro, all'idolatria dell'azione pura. La medesima esigenza di riflettere sul nesso tra verità e azione si fa viva nella

---

<sup>27</sup> Continua: "gli intellettuali si rendono conto contro se stessi, che dovrebbero essere i portatori dei valori umanistici, di libertà e di giustizia in modo particolare, non sono stati in grado di fermare quel crepuscolo dell'Occidente che viene da tutti sentito tangibilmente." (G. Goisis, *Eiréne. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*, Il Segno dei Gabrielli Editori, 2000)

<sup>28</sup> Ivi, p. 238; in particolare si vedano le parole polemiche di Jean de Fabrègues, segretario di Maurras dal 1930 e molto influenzato dal Maritain precedente al 1926, che dichiara di ammirare molte opere del filosofo, ma di non poter sottoscrivere il "surnaturalisme" di *Primato dello spirituale*, nella rivista da lui diretta *Réaction*, mai 1931, n. 7, p.34

<sup>29</sup> *Correspondance*, I, cit., p. 627

<sup>30</sup> *De la pensée catholique et de sa mission*, O.C. IV, p. 115; il saggio, inizialmente uscito per una rivista tedesca, viene in parte ripreso come ultimo capitolo di *Religione e cultura*.

<sup>31</sup> *Religione e cultura*, p. 50

rivista *Esprit*, soprattutto attraverso uno dei suoi più importanti collaboratori: P. Landsberg, che attraverso lo sviluppo della categoria filosofica dell'*engagement*, intreccia i temi a lui cari della storicità, dell'impegno personale, dell'umanizzazione.<sup>32</sup>

In questo modo, si spiega il moltiplicarsi delle riviste, come strumento di mediazione tra il mondo intellettuale e la società: nel 1928 i domenicani di Juvisy fondano *La Vie intellectuelle*, nel 1934 viene lanciato il settimanale *Sept*, al quale succede *Temps présent*, nel 1932 esce il primo numero di *Esprit*, solo per fare qualche esempio di riviste cattoliche a cui Maritain ha preso parte. Esse si propongono di mediare e comprendere i problemi del tempo attraverso un cattolicesimo colto e accattivante, con un atteggiamento di indipendenza dalle posizioni di parte. Non a caso il sottotitolo di *Sept* è "il settimanale del tempo presente" e uno degli slogan più ripetuti è "Al di sopra dei partiti".<sup>33</sup>

Inoltre, come sottolinea anche Blanchet, una delle radici di questa visione autonoma del temporale è la metafisica tomista di Maritain, che riconosce la consistenza ontologica delle cose e della storia. Questa riflessione è, infatti, da associare all'approfondimento teoretico che porta il filosofo a scrivere nel 1932 la sua opera fondamentale *Distinguer pour unir: ou les degrés du savoir*, in cui si trovano i pilastri del suo realismo critico. Il filosofo difende qui la consistenza ontologica del reale, quindi, la sua irriducibilità al pensiero e alterità rispetto all'essere di Dio. Le cose dell'uomo e della storia non sono allora semplicemente relative alla Salvezza, ma posseggono una dignità autonoma e una finalità propria. Già nelle pagine dedicate a Lutero e soprattutto a Pascal, Maritain aveva criticato l'idea di una radicale corruzione dell'uomo a causa del peccato originale, che renderebbe impossibile pensare una, almeno relativa, conoscenza della verità e realizzazione della giustizia ad opera della ragione e volontà naturale.<sup>34</sup> Da questa convinzione nasce quella fiducia che il filosofo ha sempre manifestato verso l'intelligenza umana, le scienze, le aspirazioni naturali dell'uomo.

Un dibattito importante di questi anni è, inoltre, quello sulla "filosofia cristiana". Maritain interviene in una discussione già aperta, in cui si contrapponevano da una parte il razionalismo di L. Brunschwig e E. Bréhier e, dall'altro, il fideismo di M. Blondel.<sup>35</sup> Maritain fa anzitutto

---

<sup>32</sup> F. Olivetti, *L'impegno personale tra storicità e umanizzazione in P. L. Landsberg*, in *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, a cura di M. Nicoletti, S. Zucal, F. Olivetti, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 227-271

<sup>33</sup> A. Coutrot, *Sept. Storia di un settimanale cattolico (1934-1937)*, Edizioni cinque Lune, Roma 1971; in questa rivista Maritain pubblica alcuni testi fondamentali tra cui i due articoli usciti il 12 e 26 aprile 1935 e poi allegati a *Umanesimo integrale*, sui tre piani dell'azione del cristiano. Il 12 febbraio 1937 in un numero intitolato *Le Christ et l'ouvrier* pubblica il saggio *Exister avec le peuple*.

<sup>34</sup> *Le idee politiche di Pascal*, in *Riflessioni sull'intelligenza*, cit.

<sup>35</sup> M.-A. Henry, *La querelle de la philosophie - Histoire et bilan d'un débat*, in *Recherches et débats*, marzo 1955, n.5; Y. Flocat, *Pour une philosophie chrétienne. Éléments d'un débat fondamentale*, Tequi, Paris 1983

una distinzione tra “natura della filosofia, o ciò che essa è in se stessa e lo stato in cui essa si trova di fatto, storicamente, nel soggetto umano, e che si riferisce alle sue condizioni di esistenza e di esercizio nel concreto.”<sup>36</sup> Nella sua costituzione formale, è, quindi, del tutto autonoma: “la filosofia presa in se stessa, sia che si trovi in un cervello pagano come in un cervello cristiano, deriva dai medesimi criteri intrinseci strettamente naturali o razionali, e che pertanto la denominazione di cristiana applicata a una filosofia non si riferisce a ciò che costituisce questa nella sua essenza di filosofia: per ciò stesso che è filosofia, *reduplicante ut sic*, essa non è dipendente dalla fede cristiana né quanto al suo oggetto, né quanto ai suoi principi, né quanto ai suoi metodi.”<sup>37</sup> Ma si rimane nell’astratto se non si considera la condizione reale e storica in cui il soggetto filosofa. Si può parlare allora di filosofia cristiana, considerando gli apporti oggettivi e soggettivi della fede. Ci sono, infatti, nozioni come quella di creazione, Essere sussistente, peccato che, pur presente in un certo modo nell’antichità, sono stati rielaborati e rivitalizzati dal cristianesimo. Sotto una prospettiva soggettiva, la contemplazione e fede aiutano il filosofo ad attingere alle saggezze superiori, in un lavoro di spiritualizzazione e purificazione. La fede, quindi, per Maritain, aiuta la filosofia a riconoscere uno spettro di realtà più ampio, attivando un processo di dilatazione della capacità di sguardo e dell’intelligenza. Ciò che qui è importante sottolineare è il tentativo di pensare un rapporto tra filosofia e cristianesimo che sia insieme di autonomia e nello stesso tempo di apprendimento reciproco.

Infine, determinante è la convinzione che Maritain elabora del ruolo positivo svolto dalla modernità in una prospettiva di liberazione e di risveglio.<sup>38</sup> Si fa in fondo sempre più chiara una concezione ambivalente della storia, in cui bene e male si intrecciano e progrediscono insieme. L’evoluzione del pensiero del filosofo si coglie chiaramente se si osserva che in *Théonas* (1921) la parola chiave è il *ritorno* all’ordine: “Noi non abbiamo paura della rivoluzione, caro Philonous. Saremo anzi noi, alla fin fine, che la faremo. Perché sarà davvero una gran bella rivoluzione quanto il mondo ritornerà all’ordine.”<sup>39</sup> Mentre all’inizio degli anni trenta, la prospettiva non è più un tornare indietro, ma progettare un ordine nuovo, capace di includere le novità della modernità. Già in *Primato dello spirituale*, Maritain aveva scandito la divisione dei capitoli secondo una sequenza temporale: passato, presente e futuro. Nel primo capitolo, aveva, infatti, riscoperto i principi perenni offerti dalla tradizione e dalla storia, nel secondo,

---

<sup>36</sup> *Sulla filosofia cristiana*, p. 34

<sup>37</sup> *Ivi*, pp. 38-39

<sup>38</sup> Un testo in cui questo elemento emerge chiaramente è nell’*Avant-propos* di *Le songe de Descartes* del 1932, in cui si dice che nei confronti dei pregiudizi disastrosamente univoci che legavano la saggezza a un’idea perimetrata della scienza del mondo sensibile “l’oeuvre révolutionnaire de Descartes apparaît comme une oeuvre de déblocage historiquement nécessaire.” (O.C. V, p.14)

<sup>39</sup> *Théonas*, cit., p. 112



aveva analizzato la vicenda contingente della condanna papale del 1927; il terzo, infine, si dedicava a “les formes historiques nouvelles, les problèmes nouveaux, les tâches nouvelles selon lesquelles on peut présumer que ces mêmes principes qui ne changent point se manifesteront dans la sphère du changeant.”<sup>40</sup> Questa attenzione alla storia, con una forte matrice profetica ereditata da Bloy, è molto significativa, se si considera che la categoria di la “storicità” era stato uno dei punti chiave della crisi modernista, che si appellava proprio alla “storia” per sottoporre al vaglio della critica la storia della Chiesa e della teologia.

### *Religione e cultura*

Nel 1930 a Friburgo, durante il Secondo congresso degli studenti cattolici svizzeri, Maritain tiene una conferenza destinata a segnare il suo percorso intellettuale. Ne nasce il volumetto *Religion et culture*, pubblicato nella collana «Questions disputées», nome di chiara ascendenza scolastica, da poco creata con Journet presso l'editore Desclée de Brouwer. L'amico teologo Journet dopo pochi mesi pubblica nella stessa collana il libretto *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, esito anch'esso del confronto critico col maurrassismo, in cui significativamente per la prima volta si parla di cristianità al plurale.<sup>41</sup>

Il testo rappresenta il primo sistematico lavoro di un percorso che alcuni hanno definito come del “secondo Maritain”, svolta che va però compreso in una sostanziale continuità delle intenzionalità della sua filosofia. Dopo il distacco col maurrassiano “cattolicesimo secolarizzato”, secondo la definizione di Gurian, c'è qui una elaborazione critica delle posizioni alla G. Bernoville, segnando quindi un ulteriore allontanamento da una visione occidentalista del cristianesimo.<sup>42</sup> Maritain separa insomma il cristianesimo da qualsiasi “restaurativen Kulturprogramme”, tipico degli anni venti e trenta in Europa, cioè taglia in nome dell'universalismo della fede cristiana ogni nodo costitutivo tra la religione e culture particolari.<sup>43</sup> Questo porta il tomista francese ad un approfondimento del tema della *culture* e soprattutto a

---

<sup>40</sup> *Préface*, O.C. III, pp. 956-957

<sup>41</sup> “Une seule Église est possible, mais plusieurs chrétientés sont possible.” (C. Journet, *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, Paris 1931, p.13)

<sup>42</sup> M. Fourcade, *Feu la Modernité?*, cit., p.666. G. Bernoville, fondatore della rivista *Les Lettres*, che tra l'altro Maritain vede in modo critico, ma a cui collaborarono tutti i più importanti cattolici del tempo, è stato uno dei più importanti animatori della rinascita letteraria cattolica del dopoguerra francese. Vicino alle posizioni di Massis e difensore di una via autonoma, francese e cattolica, Bernouville è polemico contro l'egemonia di Maurras, ritenendo inadeguata una guida dei cattolici da parte di un ateo. (H. Serry, *Les revue intellectuelles et l'Action française après 1918*, in M. Leymarie- J. Prevotat, *L'Action française: culture, société, politique*, Septentrion, Lille 2008, pp. 343-346)

<sup>43</sup> W. Gurian, *Welt und Kirche*, cit., p. 365

un'opera di chiarificazione concettuale che permetta nette distinzioni tra i concetti di Chiesa, civiltà e cultura.

Questa apertura coincide con una serie di nuove consonanze culturali: il volumetto colpisce profondamente anche un intellettuale lontano dal tomismo come l'esistenzialista Gabriel Marcel.<sup>44</sup> Il mese precedente Maritain aveva incontrato a Londra anche Christopher Dawson, professore di storia della cultura all'University College d'Exeter, anglicano divenuto cattolico nel 1914. Con il suo libro *Progress and Religion* (1929) aveva avviato un'approfondita riflessione sui temi della cultura e della religione, mostrando come la civiltà occidentale lungo i secoli avesse elaborato diversi e nuovi itinerari spirituali, grazie alla capacità di animazione storica della fede. L'autore inglese rifiuta l'idealizzazione del Medioevo e sottolinea la capacità del cristianesimo di stimolare la storia e la civiltà in direzioni sempre rinnovate.<sup>45</sup> Si coglie immediatamente una sintonia di temi col filosofo francese.<sup>46</sup>

Nella prefazione alla riedizione del 1946, Maritain offre un'importante chiave di lettura quando riporta la questione della distinzione tra le cose di Cesare e di Dio "nell'universo interiore del pensiero di ciascuno di noi", per evitare così la tentazione dei tempi: "Se il cristiano cede alla tentazione di pensare l'essenza spirituale e la missione essenziale della religione in funzione delle realizzazioni sociali-terrene e del movimento della storia, accetta fin dall'origine un falso terreno di discussione, nel quale rischia di dimenticare ciò che lo rende forte dinanzi alle filosofie divoranti che cercano di raggiungere il suo cuore e che hanno fatto della rivoluzione che dovrebbe trasformare l'uomo quaggiù, ovvero della libertà dell'istante e dell'assurdo, il fine ultimo dell'esistenza."<sup>47</sup> In questo testo, insomma, torna anzitutto la difesa della libertà della religione dai poteri terreni e, in secondo luogo, torna l'idea di un dualismo dei fini della vita umana. In questa critica, Maritain si affianca a molti autori del Novecento, per i quali la Storia non può essere considerata l'unico spazio autentico dell'esistenza umana, riconoscendo la

---

<sup>44</sup> Gli scrive Gabriel Marcel il 15 gennaio 1931: "Je ne puis me résoudre à attendre lundi pour vous dire l'émotion presque bouleversante avec laquelle j'ai lut cet après midi *Religion et culture*. Je ne pense pas que vous rendiez vous-même compte de l'extraordinaire, de la surnaturelle lumière qui se dégage de ce petit livre. C'est un des textes les plus importants que j'ai lus dans toute mon existence." Marcel ci dedica un articolo *Catholicisme et Humanisme*, in *L'Europe Nouvelle*, n. 676, 24 Janv. 1931, pp. 109-110

<sup>45</sup> *Progress and Religion*, Sheed and Ward, London 1929

<sup>46</sup> C. Journet in realtà critica, in una lettera a Maritain del 23 luglio 1935, il libro di Dawson, accusandolo di imprecisione e genericità. L'idea quindi di pubblicarlo nella collana "Question disputée" viene accantonata e il libro viene allora tradotto presso la casa editrice Plon. Quasi contemporaneamente alla conferenza di Maritain esce, nella rivista curata da Eliot, un altro testo con argomenti affini: C. Dawson, *The end of an Age*. La traduzione inglese del libro di Maritain, invece, a opera di J. F. Scarlan, *Religion and Culture* esce nella collana «Essays in Order», diretta sempre da Dawson, che è anche autore della presentazione al volume. Il numero 10 della collezione riprenderà i primi 3 numeri: il volume di Maritain, *Christianity and the new age* di Dawson e *Crisis in the West* di P. Wust. Nel 1948 Dawson pubblica delle lezioni svolte all'università di Edinburgo proprio col titolo *Religion and Culture*, per la casa editrice Sheed and Ward. Sui rapporti tra Dawson, Eliot e C. S. Lewis sul tema della cultura, si veda J. Pearce, *Literary Converts. Spiritual inspiration in an age of unbelief*, cit., p. 267s

<sup>47</sup> *Religione e cultura*, p. 5

trascendenza dell'uomo rispetto al puro fluire del tempo e degli eventi. Si inserisce qui il richiamo maritainiano alla contemplazione, contro il culto dell'azione e della forza trasformatrice, che ha affascinato intellettuali come Malraux, del quale nel 1933 esce *La condition humaine*, romanzo che colpisce molto Maritain e il cui eco nell'articolo del 1935 *Héroïsme et Humanisme*.<sup>48</sup>

In *Religion et culture* vengono chiariti alcuni concetti fondamentali: cultura, natura e religione.<sup>49</sup> Seguendo la pista aperta da *Primato dello spirituale*, il filosofo inquadra la questione del rapporto tra spirituale e temporale in una prospettiva più ampia rispetto alle polemiche degli anni precedenti e la inserisce in una riflessione di filosofia della cultura e della storia di ampio respiro. Non pone più la questione teologico-politica in termini di richiamo ai doveri della città verso Dio o della denuncia di una politica secolarizzata, ma utilizza un concetto ampiamente diffuso e condiviso nella pubblicistica del tempo: quello di cultura. La filosofia della cultura di Maritain e la sua analisi della crisi europea sono profondamente segnate soprattutto dai rapporti con Berdjajev e P. Wust. Per il filosofo tedesco, con cui Maritain è in contatto già dal 1927, nella modernità si è creata, ad opera della macchina e del pensiero calcolante, una profonda scissione tra uomo e natura, con la conseguente perdita di quel venerazione per la realtà e di quella meraviglia di fronte al mondo che caratterizzava l'uomo antico, atteggiamento definito come *Pietät*. All'intellettuale cattolico di oggi spetta il compito di superare la decadenza della civiltà Occidentale attraverso la ricostruzione di una *Kultur*, di carattere metafisico e spirituale.<sup>50</sup> Diffuso in tutta la cosiddetta letteratura della crisi e assunto dalle nascenti scienze antropologiche, *questo* linguaggio sembrava creare una possibilità di comunicazione tra il pensiero cattolico e il mondo intellettuale del tempo.<sup>51</sup> Il concetto di "cultura" permette a

---

<sup>48</sup> Testo che diventa introduzione a *Umanesimo integrale*. Si veda a riguardo l'illuminante saggio di N. Chiaromonte, *Malraux e il demone dell'azione*, in *Credere o non credere*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 133-162. Riferisce Jacques nei suoi appunti: "Conversando con Raïssa il 12 dicembre 1933, a proposito di *La condition humaine* di André Malraux, evoca «la forza umana rappresentata dalla Rivoluzione e i muri di carta che le contrapponiamo», «la mediocrità atroce del mondo cattolico» e il senso della miseria umana «che hanno i rivoluzionari e che noi dobbiamo avere.» (J.-L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain*, cit., p. 349)

<sup>49</sup> Sulla definizione di cultura si veda: B. Hubert, *Approche d'une définition de la culture*, in *Nova et Vetera*, 1995, 4, oct.-déc. 1995, pp. 41-65; V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel post-moderno*, Armando, Roma 2001, pp. 174-192 in cui Maritain viene letto in relazione anche a Gioberti e Bloch.

<sup>50</sup> P. Wust, *Naivität und Pietät*, 1925; nel 1929 viene pubblicato nelle *Chroniques* (VIII, Plon 1929) per la collana *Roseau d'Or* diretta da Maritain il saggio di Wust *La Crise occidentale*. In una lettera del 6 giugno 1928 gli aveva scritto che stava preparando per lui il saggio *Die Krisis des abendländischen Menschentums* (P. Wust, *Lettres de France et d'Allemagne. Correspondance de Peter Wust avec ses amis français*, Téqui, Paris 1985, p. 109). In italiano si veda P. Wust, *Incertezza e rischio*, Morcelliana, Brescia 1985, su questo punto si veda M. A. Collutto, *Peter Wust Kulturkritiker*, in *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Di Virgilio Cesarone, Cesarone, Fabrizio, Rizzo, Scarafile, Liguori Editore, Napoli 2005, pp. 383-394

<sup>51</sup> Sul rapporto tra Maritain e la letteratura della crisi si veda G. Campanini, «*Umanesimo integrale*» come risposta alla crisi degli anni '30, in AA.VV. *Umanesimo integrale e nuova cristianità (Elementi di un dibattito)*, a cura di P. Nepi e di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1988, pp. 23-41

Maritain di pensare un ruolo della religione nella società non attraverso un richiamo morale o religioso, dal punto di vista del trascendente, ma partendo dal basso, cioè dal dato che una civiltà si costituisce a partire da elementi pre-politici: come tradizioni, pulsioni naturali, concezioni religiose. Allo stesso tempo, il filosofo sottolinea la capacità del cristianesimo di produrre e di stimolare cultura: contro l'idea, di radice illuminista, per la quale la fede è invece di ostacolo a ogni progresso e cambiamento culturale. Il filosofo sembra in fondo voler dire che il cattolicesimo è del tutto legittimato, anzi gli è richiesto di collaborare all'edificazione della civiltà nuova che la crisi dell'epoca sembrava evocare.

Questo tentativo di dialogare con il pensiero contemporaneo, accettando uno spazio linguistico comune, emerge anche dalla scelta di discutere il tradizionale tema del rapporto tra natura e sovrannatura, nei termini non scolastici e più dinamici di cultura e religione. Si tratta di un significativo adattamento di vocabolario, che mostra anche la crescente attenzione al carattere storico dei fenomeni umani. La rivendicazione del ruolo della religione nella realtà terrena non viene, quindi, argomentata per così dire "dall'alto", come affermazione di diritto divino, ma a partire "dal basso", offrendo delle ragioni di carattere antropologico. Inizia a questo livello quella lettura *umanista* del cristianesimo che gli spiriti più acuti del Novecento hanno sviluppato in dialogo con il pensiero contemporaneo.

Nel primo capitolo, l'autore chiarisce che la *cultura* non è una sovrastruttura, ma si radica nella *natura*, e si sviluppa attraverso un lavoro dello spirito e della libertà umana. La *natura* non può allora essere lasciata a se stessa, ma ha bisogno dell'indirizzo della ragione e della morale. La *civiltà*, con cui si indica la dimensione civile e politica della cultura, è, allora, un'opera essenzialmente morale, umana e temporale, anche se in essa svolge un ruolo fondamentale l'elemento religioso.<sup>52</sup>

Le religioni antiche hanno però spostato il loro asse dalla originaria dimensione verticale a quella orizzontale: "dovunque nel mondo antico il nazionalismo ha parassitato e corrotto la religione".<sup>53</sup> La religione è stata così snaturata in *religio civilis* divenendo una realtà funzionale alla realtà sociale e motivo di divisione e conflitto. Questa subordinazione al politico della religione diventa impraticabile col cristianesimo che non nasce da un bisogno interno all'uomo o da una manifestazione magica del mondo, ma si fonda su una Rivelazione del tutto soprannaturale: "Non è dell'uomo o del mondo, né d'una civiltà o d'una cultura, né della civiltà né della cultura, è di Dio. Trascendente ogni cultura e ogni civiltà. È la suprema animatrice e

---

<sup>52</sup> Per l'elaborazione del concetto di civiltà, Maritain utilizza anche uno studio di Marcel Mauss inserito nella raccolta di saggi *Civilisation, le mot e l'idée*, Paris 1930

<sup>53</sup> Ivi, p.21

benefattrice delle 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 di Dio nella creatura, e trascendenza assoluta di questa stessa religione”<sup>54</sup>

A questo visione ha contribuito soprattutto una filosofia della storia, che Maritain inizia ad sviluppare in modo più preciso in questo periodo.<sup>55</sup> Due sono suoi tratti fondamentali: anzitutto, l'idea che la storia scorre inesorabile, rendendo impossibile qualsiasi ripetizione del passato: “sappiamo che il corso del tempo è irreversibile. La saggezza cristiana non ci propone di ritornare al Medioevo, ma c'invita a spostarci in avanti.”<sup>56</sup> L'Occidente è definitivamente uscito da quell'età in cui l'ordine politico si strutturava in un rapporto di legittimazione e incarnazione di una trascendenza religiosa.<sup>57</sup> Da questo processo non c'è possibilità di ritorno o di inversione di tendenza.

Ciò significa da un lato, la liquidazione delle nostalgie medievaliste, come quelle dell'amico Eliot, ammiratore di Maurras e autore di *The Idea of a Christian Society* (1939), nonché di Agostino Gemelli che nel 1914 pubblica il suo manifesto *Medievalismo*; dall'altro, si pone come alternativa alle letture tragiche e destinali dell'attuale crisi di civiltà, che, ad esempio O. Spengler, interpretava come inesorabile *Tramonto dell'Occidente*.

In secondo luogo, Maritain delinea chiaramente l'idea dell'ambivalenza della storia, per la quale da un lato, nessuna epoca storica deve essere sacralizzata, dall'altro, ciascuna porta elementi di positività e di progresso della cultura. Così se nel Medioevo non tutto era esemplare, allo stesso modo della Modernità ci sono ricchezze che vanno recuperate. Questa attenzione alla storia e la legittimazione teologica di una trasformazione delle strutture della cristianità è un contributo decisivo per il mondo cattolico tra le due guerre, soprattutto se si considera come la polemica contro il modernismo era legata in particolare alle sue premesse storicistiche, al suo appellarsi alla storia contro le pretese di assolutezza confessionale e teologica della Chiesa.

In questo volume, Maritain procede poi considerando la Modernità, non più come semplice rivolta o decadenza, ma come una specifica civiltà, con una propria cultura, autonoma da quella

---

<sup>54</sup> *Religione e cultura*, cit., p. 21

<sup>55</sup> Significativo che H. Massis veda nella concezione della storia il tratto caratteristico della svolta di Maritain dopo il 1926: “Hélas - et voilà notre plus grande peine - c'est là que devait aboutir une conception mystico-catastrophique de l'Histoire qui n'a plus que son eschatologie à opposer à l'hégélianisme marxiste. Bernanos l'avait vu quand, au seuil de la crise de l'*Action française*, il s'était écrié : «Une nouvelle invasion moderniste commence!» Depuis, la confusion, l'anarchie ont pénétré partout.” (H. Massis, *Maurras et notre temps*, cit., p. 129)

<sup>56</sup> Ivi, p. 29 ; in questa concezione ha forse avuto un'influenza la teoria di Bergson dell'evoluzione creatrice, per cui la storia scorre in modo incessante, secondo un processo continuo, senza ritorni o ripetizioni.

<sup>57</sup> Sulla fine di questo legame strutturante tra religione e politica si veda anche M. Gauchet, *La religione nella democrazia*, Bari 2009

precedente e da quella eventuale futura. Questa considerazione gli permette un'analisi più articolata rispetto a quelle degli anni venti: "Il *mondo moderno* non è una creazione polemica come non lo è la filosofia moderna: è un certo tipo storico di civiltà, spiritualmente dominato fin dalle origini dall'umanesimo del Rinascimento, dalla Riforma protestante e dalla Riforma cartesiana."<sup>58</sup> Due sono i caratteri fondamentali che il filosofo evidenzia di questa civiltà: primo, c'è un approfondimento delle radici dell'io, un raffinamento dell'autoriflessività: "Un progresso generale della *presa di coscienza di sé* ha così caratterizzato l'era moderna."<sup>59</sup> Secondo, pur distogliendosi da Dio "l'universo dell'immanenza si apriva"<sup>60</sup>, suscitando così un grande approfondimento delle scienze, delle arti, della tecnica e migliorando da un punto di vista materiale la vita umana. Si tratta insomma di un percorso ambivalente di cui è necessario valutare la positività, che Maritain aveva la possibilità di sperimentare anche nelle sue amicizie con artisti, fortemente intrisi dello spirito moderno. Impara allora che "l'avvento spirituale non dell'io incentrato su se stesso, ma della soggettività creatrice."<sup>61</sup> Nonostante però questi apporti, per Maritain, la radice spirituale del moderno rimane problematica per il fatto che la separazione da Dio e dal mondo cristiano ha prodotto alla fine un "umanesimo *separato dall'Incarnazione*"<sup>62</sup>.

Si possono distinguere tre momenti fondamentali in questo processo: primo, il periodo del "naturalismo cristiano", in cui ci si dimentica dell'ispirazione cristiana in cui si radica la civiltà e si inizia a pensare la civiltà come prodotto del tutto umano. Secondo, il momento dell'"ottimismo razionalista", in cui la città terrena viene fondata esclusivamente su basi razionali. Terzo, il "momento rivoluzionario", dove l'uomo ormai emancipato inizia una battaglia contro la Trascendenza per fondare una nuova umanità su basi radicalmente atee.

Maritain descrive la "dialettica della cultura moderna" attraverso tre momenti: il primo, è "un rovesciamento dell'ordine dei fini"; il secondo, è "un imperialismo demiurgico nei confronti delle forze della materia; il terzo consiste in "un deflusso progressivo dell'umano nella materia".<sup>63</sup> "Il mito dell'Immanenza distrugge i veri valori dell'immanenza, cioè della spiritualità, perché questi sono legati alla persona e perché la persona è destinata ad essere messa in

---

<sup>58</sup> Ivi, p. 23

<sup>59</sup> Ivi, p.24

<sup>60</sup> Ivi, p.24

<sup>61</sup> *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Brescia 1983; bisognerebbe considerare l'influenza che per Maritain le riflessioni sull'arte e la poesia hanno avuto sul suo pensiero politico, ma soprattutto sulla sua comprensione della modernità. In particolare si vedano le pagine dedicate al rapporto tra "idea creatrice" e opera, ma anche al tema della soggettività nell'esperienza poetica moderna in *Frontères de la poésie et autres essais*, Paris 1935 e *Situation de la poésie*, Paris 1938

<sup>62</sup> Ivi, p.26

<sup>63</sup> Ivi, p.74

pericolo dalla dialettica dell'Immanenza pura. Perché vi sia sovranità, in realtà, occorre che vi sia personalità. Ma la personalità precaria e limitata di ogni persona singolare è incompatibile con quella sovranità assoluta che si attribuisce all'umanità. Allora essa passa necessariamente ad un soggetto comune: l'umanità collettiva, o il divenire, o la materia in cui essa è assorbita [...] Soltanto nell'affermazione della trascendenza divina e dell'Incarnazione si possono salvare i valori d'immanenza".<sup>64</sup> "Notre civilisation actuelle est le cadavre de la chrétienté médiévale."<sup>65</sup>

Maritain intende tracciare le linee di una civiltà nuova. Se, come si è visto, il grande problema dell'Occidente è la separazione da Dio, un compito imprescindibile è, quindi, riconciliare l'Europa col Cristo. Questo perché solo in questo rapporto la società è capace di organizzarsi in modo autenticamente umanista, capace cioè di rispettare le aspirazioni fondamentali dell'uomo. Per l'autore, il funzionamento adeguato delle attività naturali è pensabile solo in connessione con le finalità ultime dell'essere umano. Senza quest'ultime, l'uomo rischia di essere assoggettato alle logiche della politica e dell'economia, che fanno della potenza, dell'accumulo di beni e successo lo scopo finale. Torna qui la critica, condotta nelle pagine dedicate a Maurras, alla concezione fisicista della politica, ridotta a meccanica di potere senza volto umano e morale.

Questo d'altra parte non significa che la religione sia legata intrinsecamente alla cultura: "Se il cattolicesimo deve penetrare la cultura per il bene del mondo e per la salvezza delle anime, ciò non significa che sia legato ad una forma di cultura piuttosto che ad un'altra, o, addirittura, alla cultura in generale e alle sue diverse forme, se non come un vivente trascendente, indipendente e vivificatore [...] Il cattolicesimo forma la civiltà, non è formato da essa [...] Soltanto la religione cattolica, perché è soprannaturale, è assolutamente e rigorosamente trascendente, sovraculturale, sovrarazziale, sovranazionale."<sup>66</sup> Ogni civiltà anche se cristiana rimane qualcosa di temporale e relativo. "la Chiesa, il cattolicesimo sono cose essenzialmente soprannaturali, sovraculturali, il cui fine è la vita eterna. La civiltà cristiana, il mondo culturale cattolico, restano una civiltà, un mondo, il cui fine specificatore, benché ordinato alla vita eterna, è per sua natura d'ordine naturale."<sup>67</sup> La concezione cattolica della civiltà è di per sé sovranazionale. In un articolo pubblicato ne *La Croix* del dicembre dello stesso anno, scrive: "L'unité supranationale du catholicisme tend ainsi nécessairement à créer, dans l'ordre même de la culture, cette solidarité et cette unité temporelles qui s'appelaient autrefois la chrétienté, et que le monde

---

<sup>64</sup> *Strutture politiche e libertà*, cit., pp. 71-72

<sup>65</sup> *André Gide et notre temps*, in O.C.VI, p. 1022

<sup>66</sup> *Ivi*, p.35

<sup>67</sup> *Ivi*, p.37

contemporain s'efforce de retrouver tant bien que mal, sur le mode d'une civilisation séparé de l'ordre surnaturel, avec la Société des Nations.<sup>68</sup>

### *Du régime temporel et de la liberté*

Nel 1926, anno decisivo per la storia del cattolicesimo francese, era stato ripubblicato in Francia l'opuscolo di Tommaso D'Aquino *De regimine Principum*. Nella *Prefazione*, l'influente domenicano p. Garrigou-Lagrange esaltava la monarchia come migliore forma di governo e criticava la democrazia politica, richiamandosi a molte idee maurrassiane, e rimpiangeva l'Antico Regime. Nel 1931, il testo viene nuovamente pubblicato, in una nuova edizione curata da C. Roguet per la Librairie du Dauphin. La prefazione questa volta però è di Journet. Nell'aprile di quell'anno, Maritain gli aveva scritto: "À tout prendre je vous conseille de faire cette préface, précisément pour démaurrassier saint Thomas et le *De Regimine*."<sup>69</sup> Questo testo aveva a lungo spinto i tomisti, e tra questi anche Maritain, verso idee monarchiche. Attraverso una lettura analogica del trattato tommasiano, il filosofo francese riesce però a liberare il pensiero cattolico da questa lettura tradizionalista.<sup>70</sup> Esito del percorso intellettuale fatto dalla crisi dell'Action française, nel dicembre 1933 pubblica infatti *Du régime temporel et de la liberté*, significativamente dedicato proprio all'amico teologo C. Journet. Si tratta di un volume chiave del pensiero politico di Maritain, in quanto matrice filosofica di tutti i percorsi successivi, soprattutto di *Umanesimo integrale*.

Nel gennaio di quell'anno, il filosofo per la prima volta si era recato in America, dove aveva tenuto un corso all'Istituto pontificio di studi medievali dell'Università di Toronto, poi si era recato a Chicago, invitato dal nuovo presidente dell'università R. Hutchins e dal tomista, di origine ebraiche, M. Adler.<sup>71</sup> Il clima storico-politico è molto teso: il 30 gennaio Hitler era stato nominato Cancelliere del Reich, mentre in Italia i rapporti tra Stato fascista e Chiesa erano oramai compromessi, così da portare Pio XI a pubblicare l'enciclica "Non abbiamo bisogno" (1931) contro le interferenze fasciste nelle associazioni giovanili. Grazie all'amico diplomatico

---

<sup>68</sup> *L'essence de l'internationalisation*, in O.C. IV, p. 1145

<sup>69</sup> Lettera del 20 aprile 1931, p. 136

<sup>70</sup> Maritain chiarisce il concetto di analogia in questi termini: "un concetto «analogo» è un concetto che si realizza in modo puramente e semplicemente diverso, e identico soltanto sotto un certo rapporto, per esempio secondo una similitudine di proporzioni nelle cose in cui si dice, le quali, quindi, possono essere essenzialmente diverse pur rispondendo alla stessa idea." (*Strutture politiche e libertà* p. 81)

<sup>71</sup> In una lettera del 5 maggio 1931 Gilson aveva avvertito Maritain della presenza di un piccolo gruppo di Chicago, affezionati alla sua filosofia, *Étienne Gilson - Jacques Maritain, deux approches de l'être. Correspondance 1923-1971*, Paris 1991; su questi primi viaggi di Maritain in America fondamentale e preciso lo studio tratto da un grosso lavoro di tesi di dottorato di F. Michel, *Jacques Maritain en Amérique du Nord - I: 1933-1940*, in CJM 45, déc. 2002, pp. 27-86



Paul Petit, all'epoca delegato a Monaco, Maritain riesce a far avere il libro ai suoi amici tedeschi. Il passaggio a Parigi nel dicembre del 1933 del filosofo Hildebrand, allontanato dalla sua cattedra di filosofia dai nazisti, offre poi l'occasione di discutere i temi dell'opera e dei pericoli dell'hitlerismo per l'Europa.<sup>72</sup> Si tratta di un testo chiave dell'opera maritainiana per la sua esplicita tematica politica e per i numerosi punti di novità. Ne *L'Aube* del giugno 1934, P. Archambault, filosofo della democrazia di ispirazione cristiana, in una lettera aperta a Mounier, scrive: "Maritain, descendant enfin, avec *Du régime temporel et de la liberté* du ciel des principes abstraites au sol de nos batailles quotidienne et définissant du même coup ce qu'on eût appelé dans ma jeunesse un programme démocrate-chrétien: programme emprunté pour moitié au catholicisme social et pour moitié à la démocratie d'inspiration catholique."<sup>73</sup> Anche R. de Becker sottolinea come l'autore di *Primauté*, diversamente dall'opinione di alcuni, non intenda fuggire dalle cose del mondo, ma con questo libro intende proporre un "nuovo ideale storico".<sup>74</sup> È a queste righe che Maritain risponde nello stesso giornale rifiutando di essere annoverato fra i difensori della democrazia liberale. Questa reticenza va letta nella particolare prospettiva del filosofo francese, che intendeva sottrarsi a qualsiasi legame troppo stretto con ideologie particolari. Risulta dunque problematico domandarsi se e quando Maritain fu democratico, se non si tiene presente il suo costante lavoro di critica, purificazione e rifondazione del concetto di democrazia. D'altra parte, c'è anche la preoccupazione di tenere sempre distinto il piano della politica, con i diversi regimi che si possono concepire, dal piano della religione, indipendente da specifiche forme di governo.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> M. Fourcade, *Feu la modernité*, cit., p. 682. Hildebrand in una lettera a Maritain del 1934 giudica *Du régime* « estremamente importante ». (cit. p. 683)

<sup>73</sup> Cit. in R. Rémond, *Les crises du catholicisme en France*, cit., p. 111; sulla rivista F. Mayeur, «*L'aube*». *Étude d'un journal d'opinion, 1932-1940*, Colin, Paris 1966. Un'esigenza di maggior attenzione all'aspetto materiale della vita era diffuso soprattutto tra i giovani di *Esprit*, Landsberg con riferimento all'opera di Maritain la esprime bene: "*Primauté du spirituel?* Oui, sans doute, mais seulement dans un certain sens [...] cette primauté du spirituel n'est pas simplement la négligence du matériel." (P.-L. Landsberg, *Marx et le problème de l'homme*, in *La vie intellectuelle*, n.1, 10 Jul. 1937, p. 92

<sup>74</sup> R. de Becker, *Le problème des moyens*, in *Esprit*, 16, 1934, pp. 677-688; l'autore torna sul tema successivamente: *Faut-il passer à l'action*, in *Esprit*, 22, 1934, pp.599-608. de Becker aveva animato in Belgio un gruppo di giovani cattolici rivoluzionari, da cui poi si era distaccato per passare a una idea più spirituale che politica della rivoluzione. Maritain scrive a Mounier: "Quando si parlerà *Régime temporel* in *Esprit*, le sarei grato di fare attenzione affinché il «radicalismo» di questo piccolo libro non venga diminuito." (*Jacques Maritain - Emmanuel Mounier. Corrispondenza (1929-1939)*, cit., p.122) Si tratta della recensione, apprezzata da Maritain, di J. Gosset pubblicata in *Esprit*, febbraio 1934, in cui si sottolinea appunto la dimensione radicale e non timida dell'azione richiesta ai cristiani.

<sup>75</sup> Interessante come il canonista tedesco H. Barion rimproverasse il "maritainiano" Concilio Vaticano II di aver legato la Chiesa alla democrazia come forma statale privilegiata. (Si veda *Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form*, in *Der Staat*, 4, 1965, pp. 131-176)

Come suggerisce il titolo, la “*métaphysique de la liberté*” è la questione di apertura del libro<sup>76</sup>: nell’anno in cui Heidegger e Schmitt, entrambi di formazione cattolica e in contatto con Maritain, si iscrivono al partito nazionalsocialista, vendendo l’anima al Leviatano, questo tema assume un significato nuovo e drammatico.<sup>77</sup> Così Maritain sintetizza la sua intenzione in un dibattito in occasione della presentazione di *Du Régime temporel*: “Il est une défense de la liberté contre les conceptions totalitaires de l’État, résidu historique laïcisé de l’idéal du Saint-Empire.”<sup>78</sup> La filosofia della libertà diventa così il nucleo teorico fondamentale da cui si svilupperà la riflessione politica maritainiana, ma rappresenta anche il punto di confronto con le grandi proposte politico-sociali dell’epoca: la liberazione in versione comunista, da un lato, e quella borghese-liberista, dall’altra. Queste pagine si rivolgono però anche ad un interlocutore più prossimo: i giovani di *Esprit*, ai quali intende mostrare come la loro spinta all’azione poteva trovare nel tomismo una filosofia capace di fondarla.<sup>79</sup>

Il tomista chiarisce anzitutto che la radice metafisica della libertà è in un ordine dell’essere e della natura umana: “Il mondo della libertà suppone necessariamente il mondo della natura, della natura intesa metafisicamente e innanzitutto come natura di un essere dotato di intelligenza e di volontà.”<sup>80</sup> Si tratta quindi di una libertà che si fonda anzitutto nella persona e non in un ordine politico o sociale: non viene concessa dall’alto, ma appartiene di diritto a tutti gli individui in quanto uomini. Inoltre, non è sinonimo di spontaneità, di anarchia degli istinti e delle pulsioni, ma si radica nella ragione, chiamata a governare la vita umana.

Maritain lavora anche qui con il suo classico metodo della “distinzione” e mostra come il concetto di libertà vada compreso nella sua complessità: “il libero arbitrio è la radice stessa del mondo della libertà, è un dato metafisico, noi lo riceviamo con la nostra natura ragionevole e non abbiamo da conquistarlo; esso così appare come la libertà *iniziale*. Ma questa radice metafisica deve fruttificare nell’ordine psicologico e morale; ci è chiesto di divenire, nel nostro

---

<sup>76</sup> Saggio originariamente pubblicato in *Nova et vetera* nel terzo numero 1933. “J’avais, dès la première lecture, admiré comme il convenait ce schéma grandiose de la métaphysique de la liberté. A la seconde lecture, j’ai remarqué, mieux qu’à la première, l’idée d’une aristocratie du travail, et ce qui reste en moi de fibres socialistes (synthèse marxiste-proudhonienne avec l’indice Sorel) a frémi. Jacques, il est impossible d’en rester là. Je suis encore un peu historien de la philosophie socialiste, et à ce titre j’appelle votre attention sur ce fait singulièrement nouveau : pour la première fois un penseur catholique a écrit sur le mouvement de la classe laborieuse autre chose que de protestations inintelligentes.” (Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 21 maggio 1934, cit., in M. Fourcade, *Yves Simon entre S. Thomas et Proudhon*, in CJM 47, déc. 2003, pp. 13-14)

<sup>77</sup> M. Ranchetti ha visto nel rifiuto del liberalismo teologico uno dei nodi problematici che hanno predisposto all’accettazione del totalitarismo. ( *Non c’è più religione. Istituzioni e verità nel cattolicesimo italiano del novecento*, Garzanti, Varese 2003, p.76)

<sup>78</sup> *De la Liberté dans une chrétienté moderne*, in O.C., V, p. 1051

<sup>79</sup> Nel 1936 fonda all’Institut Catholique un corso settimanale di metafisica della libertà, interrotto dalla guerra e proseguito poi negli Stati Uniti. (cfr. R. Mougel, *La condition humaine. Deux lettres de J. Maritain à André Malreaux*, CJM 32, juin 1996, p, 10)

<sup>80</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 10

agire, quello che siamo già metafisicamente, delle persone, ci dobbiamo rendere, con il nostro sforzo, delle persone padrone di se medesime e che siano il loro tutto. Ecco, dunque, un'altra libertà, una libertà che noi dobbiamo guadagnare tanto faticosamente: la libertà *terminale*.<sup>81</sup> Maritain chiama quest'ultima anche "libertà di *autonomia* e di *esultazione*". In un saggio originariamente destinato a un'opera collettiva americano *The conquest of freedom* sviluppa questa concezione.<sup>82</sup> Si intuisce anche la lezione bergsoniana di *Evoluzione creatrice*, ma si colgono anche le tracce del suo percorso biografico: a degli amici americani racconta dei suoi inizi tomisti venticinque anni prima, esperienza che aiuta meglio a comprendere quello che Maritain intende per libertà: "Nous avons commencé comme des *desperados*. C'était l'époque où d'autres désespérés se mettaient à l'aventure du communisme et du fascisme. Je veux croire que notre aventure a mieux tourné, c'est que dès l'origine elle était dirigée vers la liberté d'esprit."<sup>83</sup>

La libertà non è allora riducibile neanche alla semplice assenza di costrizione esterna, che qualcuno può concedere o sottrarre dal di fuori, come se esistesse un muro di ostilità tra sé e gli altri. Ma si qualifica come *conquista* interiore e appropriazione di sé, come possibilità di incidere nel lavoro comune.<sup>84</sup>

La libertà, per Maritain, ha un nesso fondamentale con la responsabilità, con la morale, per l'intrinseco legame che esiste tra gli individui e tra uomo e Dio. La storia del liberalismo borghese gli aveva infatti insegnato che una libertà illimitata si trasforma alla fine in un potere sull'altro. L'uomo vive in un ordinamento sia morale che giuridico teso a salvaguardare il diritto di ciascuno e che va rispettato. Il tomista d'altra parte è ben lontano dall'idea che l'ordine metafisico costituisca qualcosa di perfettamente compiuto, rigido, privo di incoerenze. La libertà si muove invece in una realtà che è multiforme e spesso drammatica perché l'uomo è spinto da forze opposte e contrarie verso la materia e verso il sovrasensibile. La *condizione umana*, per usare il titolo di un libro di Malraux, è una condizione carnale, con tutto lo spessore di contraddizioni che essa racchiude.<sup>85</sup> La dottrina tomista non elimina quindi il tragico della vita, la problematicità della condizione umana, che l'esistenzialismo della sua epoca evidenziava

---

<sup>81</sup> Ivi, p. 28

<sup>82</sup> Interessante notare, per cogliere la dimensione anche politica della riflessione maritainiana sulla libertà, che questo testo, poi divenuto primo capito di *Per una politica più umana*, è stato pubblicato nel 1944 anche per la *Revue d'Alger*.

<sup>83</sup> *A mes amis de New York*, in O.C. VIII, p. 799

<sup>84</sup> Su questi aspetti anche V. Possenti, *Essere e libertà*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004

<sup>85</sup> In merito: *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione d'incarnazione*.

con forza.<sup>86</sup> Se però per Sartre “niente esiste nel cielo intellegibile”<sup>87</sup>, Maritain invece pensa che la persona umana non si trovi in una situazione di vuoto, e che la sua intelligenza possa cogliere dei principi-guida per il suo agire. L’uomo non crea l’ordine, ma lo riceve nella forma di intuizioni e appelli morali che emergono dalla sua coscienza.

“una società comunitaria e personalista moderna, se esso giunge a sorgere dalla storia, dovrà ricordare analogamente certi caratteri della civiltà medioevale. Ed anche, crediamo, sarà, per esempio - benché in modo essenzialmente differente - una società di tipo «corporativo», autoritativo e pluralista.”<sup>88</sup>

Secondo Maritain, le grandi filosofie politiche moderne hanno centrato i loro sistemi secondo diverse concezioni della libertà: una prima concezione è quella liberale o individualista, centrata sull’idea di libertà di scelta. Secondo l’autore si tratta di una nozione insufficiente perché incapace alla fine di garantire il debole dall’oppressione del più forte; a scapito del principio di giustizia per il quale tutti hanno diritto di realizzare le proprie aspirazioni. Una seconda concezione è quella imperialista o dittatoriale, che fa perno sulla libertà di autonomia, cioè sull’affermazione della potenza. Maritain intende sostanzialmente attaccare l’idea, che si era affermata nella filosofia tedesca, del primato dello Stato che per esistere deve finalizzare a sé ogni altra possibilità, dimenticando che “il bene comune temporale è un *fine intermedio* o *infravalente*.”<sup>89</sup> Una terza idea di libertà è la prospettiva comunitaria e personalista. Secondo questa prospettiva, la città terrena ha solo un ruolo strumentale perché non ha ambizioni totalitarie: “Una civiltà in cui il bene comune terrestre è situato sotto un tal segno trascendente, deve, dunque, necessariamente mirare a dare alla moltitudine tutt’intera una condizione veramente umana, grazie alla quale ogni persona attrezzata per la vita morale e razionale, sia in istato di compiere il suo destino eterno e di progredire verso la sua perfetta libertà.”<sup>90</sup> La libertà assume quindi un ruolo teologico fondamentale: attraverso di essa lo Stato moderno è in grado di permettere ai suoi cittadini di perseguire i loro fini ultimi, senza le interferenze di poteri

---

<sup>86</sup> “Questa condizione (umana) è quella di uno spirito unito sostanzialmente alla carne e impegnato nell’universo della materia. È una condizione infelice. È di per sé così miserabile che l’uomo ha sempre sognato un’età dell’oro in cui esserne più o meno affrancato”. (*Filosofia morale*, p. 528)

<sup>87</sup> J. P. Sartre, *L’esistenzialismo è un umanesimo*, Mursia, Milano 1993, p.29 L’opera fu pubblicata nel 1946. Si veda il saggio di Maritain: *L’esistenzialismo sartriano (Libertà mi resti tu, o il coraggio della disperazione)*, in *Filosofia morale*, pp. 433-460)

<sup>88</sup> Ivi, p. 47; nella corrispondenza con Journet emerge che, nel novembre 1933, Maritain ha risposto, in una lettera andata perduta, all’amico artista Gino Severini, che chiedeva consiglio circa la richiesta a lui fatta da Mussolini, di stendere un *memorandum* sul sindacato degli artisti. Il tema “corporazioni” era un tema caldo all’epoca, Maritain ne aveva appena discusso in *Une philosophie de la liberté* poi confluito in *Du régime temporel*. Nel giugno di quell’anno era inoltre uscita l’enciclica di Pio XI *Non abbiamo bisogno*, legata alle tensioni tra associazioni cattoliche e fasciste. (*Correspondance*, II, cit., p. 360)

<sup>89</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 37

<sup>90</sup> Ivi, p. 38

oppressivi. La città terrena non ha poi solo un ruolo negativo, di mantenimento di uno spazio di libertà privo di contenuti, ma deve diventare una realtà umana, etica, in cui il singolo ha la possibilità di esercitare le proprie capacità in vista di una società più giusta e più virtuosa: ““En face du libéralisme bourgeois, du communisme et de l'étatisme totalitaire, c'est, je ne cesse de le dire, une solution nouvelle, qui est requise, à la fois personaliste et communautaire, et qui voit dans la société humaine une organisation de libertés.”<sup>91</sup>

L'orientamento etico della società descritta da Maritain non impedisce il riconoscimento del pluralismo, con cui si intende sia pluralità di legislazioni e di stati di vita sociale, ma anche di convinzioni morali. In *Primato dello spirituale*, il filosofo aveva aspramente criticato il liberalismo, critica che non viene ritirata, ma precisata alla luce della radicale negazione della libertà individuale in corso in Europa: “le rivoluzioni che si producono sotto i nostri occhi, sono rivoluzioni sociali e politiche a base essenzialmente «mistica» o religiosa – si tratti della religione affermata come tale e volentieri riallacciata a Dio e cioè al cristianesimo, dello Stato come forma superiore della personalità umana, più intima a ciascuno di quanto non sia l'interessato a se medesimo, o dell'anti-religione atea e ufficialmente materialista della Comunità sociale e del Lavoro come sovrana espressione della libertà e della potenza dell'uomo.” Compito di coloro che difendono il primato dello spirituale non è però difendere “una teocrazia di chiesa in faccia o accanto alle teocrazie del collettivo umano.”<sup>92</sup>

In questi anni, quindi, Maritain si distacca completamente dal concetto tradizionale di *societas perfecta*: “Ça implique auto-suffisance. Il y a longtemps que c'est fini. Les nations européennes ne sont pas des sociétés parfaites, c'est de ce fait qu'il faut, je crois, prendre con science. Comme vous le dites très bien, les États-Unis d'Europe seront un jour une société plus «parfaite» que les États européens actuels. Mais vraiment parfaite ? Est-ce que l'économique, le commerce etc. n'empêcheront pas même cette société-là de se suffire sans le reste du monde ? C'est le Saint-Empire universel de l'industrie et du mercantilisme qui se prépare. Je vous a parlé je crois de l'ouvrage d'Alfred de Quervain *Gesetz und Freiheit*, je vous serais très reconnaissant d'en faire parler dans *Nova*.”<sup>93</sup>

Nel secondo saggio *Religion et Culture II*, Maritain, dopo aver riflettuto sulla libertà, si sofferma sulla nozione di ordine politico.<sup>94</sup>

---

<sup>91</sup> *Confession de foi*, p. 29

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 53

<sup>93</sup> Lettera del 3 giugno 1930, p. 69

<sup>94</sup> Originariamente *Religion et Culture II* viene pubblicato nel gennaio del 1933 nella rivista *Esprit*. Questa parte viene tradotta da K. Schmidthüs col titolo *Die Kirche und die Christenheit*, in *Die Schildgenossen*, Jg. 14, oct.-nov. 1934, pp. 26-36; Schmidthüs pubblica nello stesso numero un testo su Thomas More, pp. 385-392.

Nella rielaborazione dell'ideale della cristianità, Maritain fa uso dello strumento filosofico dell'analogia: "La nozione di ordine è una nozione essenzialmente analogica. I principi non variano, né variano se supreme regole pratiche: ma essi si applicano secondo modi essenzialmente diversi che non rispondono ad una stesso concetto se non secondo una similitudine di proporzioni."<sup>95</sup> C'è quindi anzitutto un dualismo essenziale tra principi e realtà, i primi rimangono stabili nel tempo, la seconda è qualcosa di estremamente mobile: "cette terrible irrationalité du contingent"<sup>96</sup>. L'incontro tra i due livelli accade sul piano della storia ed è opera della capacità creativa dell'uomo. Non ci sono insomma modelli immutabili che andrebbero adattati ai diversi contesti storici e geografici, ma delle tensioni fondamentali che richiedono una vera e propria creazione di ordine: "la ragione non ha soltanto da conoscere l'ordine scaturito dal pensiero creatore; vi è un ordine che essa stessa è incaricata di costruire in quanto ragione pratica [...] L'ordine umano non è già tutto fatto nelle cose e nella natura, è un ordine della libertà e non soltanto da constatare e da ricevere: lo si deve anche fare."<sup>97</sup> Questo significa anche che le forme del passato spesso richiedono una purificazione, nonché talvolta l'abbandono di alcune caratteristiche che in una costellazione storica differente sono del tutto sorpassate.

È su questa base che Maritain inizia a riflettere sulla sua idea di cristianità: "Il termine «cristianità» si riferisce all'ordine della cultura. Esso designa un certo regime comune temporale dei popoli educati dalla Chiesa. Di Chiesa non ve n'è che una, ma vi possono essere civiltà cristiane, «cristianità» diverse."<sup>98</sup> In *Umanesimo integrale*, di qualche anno successivo, il riferimento all'ispirazione cristiana è espresso in modo più ampio, non legato all'apporto della Chiesa stessa: "Ricordiamo che la parola cristianità (quale noi la intendiamo) designa un certo regime comune temporale le cui strutture recano, su gradi e modi del resto molto variabili, l'impronta cristiana della vita."<sup>99</sup> Il termine "cristianità" non è stato inventato da Maritain. Il ricordo della vecchia cristianità ha sempre esercitato nell'immaginario europeo un'enorme influenza, come paradigma originario di una società in comunione con la sfera religiosa. D'altra parte lo Stato moderno la mantiene in vita rappresentando indirettamente la sua crisi, esplosa soprattutto con le guerre di religione del '500. Il declino dello Stato moderno alle soglie del novecento riattiva allora le speranze di una restaurazione delle forme passate, ed è per questo che l'idea di una *societas christiana* circola abbondantemente nella letteratura cattolica degli

---

<sup>95</sup> Ivi, p. 81

<sup>96</sup> Lettera di Maritain a Journet del 12 dicembre 1944, in *Correspondance*, IV, p. 345

<sup>97</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 63

<sup>98</sup> Ivi, p.76

<sup>99</sup> *Umanesimo integrale*, p. 171

anni venti e trenta, in genere nel significato nostalgico di “ritorno alla cristianità”<sup>100</sup>. “Durante il periodo «borghese» della nostra civiltà, una religione naturalizzata si riassorbiva così nella cultura, nell’ordine sociale come una parte di questo e diveniva uno degli elementi di cui le classi dirigenti avevano bisogno per dirigere come occorre [...] Così l’ateismo comunista non è che il deismo borghese rovesciato.”<sup>101</sup>

In un contesto storico in cui ritornavano i fantasmi del Sacro Romano Impero, della monarchia sacrale, della crociata, in cui la politica assorbiva connotati religiosi, Maritain sviluppa in *Umanesimo integrale* una visione della società politica avviata con *Du régime et de la liberté*: cristiana, ma insieme laica e pluralista. Un modello tesi oltre che a neutralizzare le religioni politiche in circolazione<sup>102</sup>, anche a proporsi come alternativa ai modelli di alleanza trono e altare in circolazione tra XIX e XX secolo: “l’idea stessa di uno Stato cristiano appare oggi come qualche cosa di molto lontano.”<sup>103</sup>

Il suo progetto di “nuova cristianità” viene argomentato in un rapporto di differenziazione a due grandi modelli del passato che in *Umanesimo integrale* vengono approfonditamente analizzati: quello medievale e quello borghese.<sup>104</sup> La contrapposizione al totalitarismo non viene esplicitamente trattata, ma viene in qualche modo sottintesa, in quanto i suoi principi sono visti come l’esito tragico della modernità borghese e una mistificazione della teocrazia cristiana. Essa si caratterizza quindi anzitutto per essere laica. Pur avendo per un certo periodo sostenuto alcune posizioni medievaliste, ad esempio l’idea monarchica, Maritain rifiuta tuttavia costantemente qualsiasi sacralizzazione dell’ordine politico sia nella forma di un ritorno al Medioevo sia in quella delle religioni politiche totalitarie: “su ciò che concerne l’opera comune da compiere nella città, diciamo [...] che per una civiltà cristiana la quale non può più essere ingenua, l’opera comune non apparirebbe più come un’opera divina da realizzare dall’uomo sulla terra, ma piuttosto come un’opera umana da realizzare sulla terra mediante il passaggio di

---

<sup>100</sup> Per riprendere il titolo del famoso libro di P. Doncoeur, *Retours en chrétienté: la naissance, le mariage, la mort*, Grasset, Paris 1933, sulla figura del gesuita francese di veda D. Avon *Paul Doncoeur s.j., un croisé dans le siècle*, Cerf, Paris 2001

<sup>101</sup> *Strutture politiche e libertà*, p.78

<sup>102</sup> *L’Humanisme intégral de Jacques Maritain*, a cura di J. L. Allard, Paris 1988; questa risposta al totalitarismo si differenzia da altre coeve, come quella di L. Sturzo: “Possiamo dire, in sintesi, che mentre per Sturzo la risposta al totalitarismo non può non essere nel senso dello sviluppo e del rilancio del « metodo della libertà » come regola suprema della convivenza politica, Maritain tende a individuare una risposta alla sfida totalitaria nel modello della « nuova cristianità ». e nel sistema pluralistico nel quale essa deve realizzarsi.” (F. Traniello, *Pensiero politico cattolico e modello totalitario negli anni ’30*, in AA.VV., *L’idea di un progetto storico*, cit., p.28

<sup>103</sup> *Aspetti contemporanei del pensiero religioso*, in *Da Bergson a Tommaso d’Aquino*, p. 126

<sup>104</sup> Attraverso la filosofia di Tommaso, Maritain elabora una rappresentazione del Medioevo diversa anche da quella proposta ad esempio dalla tradizione dell’agostinismo politico, studiata in questi anni da Arquillière, che identifica le teorie politiche medievali sostanzialmente col modello teocratico di Innocenzo III e Gregorio VII. Sotto il segno di quest’ultimo, Maritain aveva introdotto *Primato dello spirituale*, lasciando così trapelare una certa nostalgia per quel modello, poi del tutto abbandonato.

qualcosa di divino, che l'amore, nei mezzi umani e nello stesso lavoro umano. Così, ciò che dovrebbe essere per una siffatta civiltà il principio dinamico della vita comune e dell'opera comune, non sarebbe l'idea medievale di un impero di Dio da edificare quaggiù, e ancor meno il mito della Classe, della Razza, della Nazione o dello Stato. Diciamo che sarebbe l'idea - non stoica, né kantiana, ma evangelica - della dignità della persona umana e della sua vocazione spirituale e dell'amore fraterno che le è dovuto."<sup>105</sup> In questa pagina emerge già quella visione che verrà più esplicitamente sviluppata negli scritti successivi. Se quest'opera è quindi per certi versi in continuità con i testi degli anni venti, è d'altra parte anche già proiettata verso gli sviluppi degli anni quaranta. Laicità ha un duplice significato: lo Stato non strumentalizza nessuna fede per scopi politici e viceversa nessuna religione sfrutta lo Stato per fini strettamente confessionali. Il rapporto tra religione e politica si costituisce insomma in una dialettica del tutto libera.

Una seconda caratteristica è il suo pluralismo: "L'idea distinta del mondo sovrannaturale e che sarebbe come la stesso di questo nuovo umanesimo [...] non sarebbe più l'idea del *sacro impero* che Dio possiede su ogni cosa, ma piuttosto l'idea della *santa libertà* della creatura che la grazia unisce a Dio."<sup>106</sup> Il pluralismo è un carattere essenziale di questo progetto, perché è il punto attraverso cui Maritain intende opporsi a una visione totalitaria della politica. Ma è anche il riconoscimento che le società contemporanee sono sostanzialmente eterogenee, non più caratterizzate da quella unità massimale che era propria del mondo medievale: "allora è necessario rinunciare a cercare una comune professione di fede, si tratti del simbolo degli apostoli come nel medioevo, o della religione naturale di Leibniz, o della filosofia positiva di August Comte, o del minimum di morale kantiana invocata in Francia dai primi teorici del laicismo; è necessario rinunciare a cercare in una comune professione di fede la sorgente e il principio dell'unità del corpo sociale."<sup>107</sup>

Questa città laica e pluralista dovrà essere ispirata, secondo il filosofo tomista, dal cristianesimo. Un cristianesimo però trascendente, libero, indipendente. Una cristianità profana non significa quindi secolarizzata.<sup>108</sup> Scrive Possenti: "Gli assunti maritainiani in merito sono elaborati in *Umanesimo integrale* secondo la prospettiva della nuova cristianità postmoderna, idea in cui si traduce l'influsso aparente, umanizzante, liberante del Vangelo sulla vita storica."<sup>109</sup> L'influenza del cristianesimo sul piano temporale non si esprime nella forma istituzionale della Chiesa, né

---

<sup>105</sup> *Umanesimo integrale*, p. 229-230

<sup>106</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 198-199

<sup>107</sup> *Umanesimo integrale*, p. 206

<sup>108</sup> V. Possenti, *Religione e vita civile: Jacques Maritain filosofo nella città*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., pp.39s

<sup>109</sup> V. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 155



tanto meno attraverso organizzazioni partitiche, ma attraverso la mediazione della coscienza morale dei singoli. In effetti, l'esperienza italiana e quella tedesca avevano mostrato l'inefficacia e il fallimento del modello cattolico di partito, incapace di essere all'altezza delle richieste storiche. Maritain aspira a una società non "decorativamente cristiana", attraverso l'ostentazione di simboli e di linguaggi religiosi, ma "vitalmente cristiano", cioè vivificato dal cristianesimo nelle sue intenzionalità profonde e umane. Lo Stato dovrebbe quindi essere capace di secolarizzare, tradurre in contenuti condivisi in una condizione pluralista alcune aspirazioni centrali della fede cristiana come la difesa della persona, della giustizia e della libertà individuale.

Scrivo a Gilson, di cui aveva appena letto *Pour un ordre catholique*: "Je crois peu à l'efficacité de l'action d'organisation et de masse. Sur le plan lui-même dont vous parlez, c'est avant tout sur des initiatives dispersées, - et d'ordre d'abord intellectuel, qu'il faut compter, je crois. A vrai dire pourquoi en sommes-nous arrivés au déplorable état que vous signalez? Principalement par la faute des catholiques, de leurs préjugés, de leur manque de foi."<sup>110</sup>

Va rilevato come il *leitmotiv* di tutta la produzione maritainiana di questi anni sia proprio questa difesa continua della trascendenza della religione, il suo essere centrata in Cristo, la sua indisponibilità ai disegni politici o clericali. C'è in sottofondo una chiara teologia dell'incarnazione, che, da un lato, postula una inseparabilità tra cristianesimo e cultura, dall'altro, stabilisce anche una differenza.<sup>111</sup> In questo senso, Grosche fa un parallelo con lo scritto di Guardini *Die Unterscheidung des Christlichen*, il cui titolo suona in modo simile a *Distinguer pour unir*.<sup>112</sup>

"In virtù di un processo di differenziazione, normale in se stesso (benché viziato dalle ideologie più false), l'ordine profano o temporale si è, nel corso dei tempi moderni, costituito nei confronti dell'ordine spirituale o «sacro», in una relazione, non più di «ministerialità», ma di «autonomia», - che non esclude, di per sé, il riconoscimento del primato dell'ordine spirituale"<sup>113</sup>

"Il mondo cristiano uscito dalla decomposizione della cristianità medievale ha avuto parte in molte iniquità - e parlo qui di una specie di mancanza collettiva storica nei confronti della quale

---

<sup>110</sup> Lettera di Maritain a Gilson del 4 gennaio 1935, *Correspondance*, cit., p. 123

<sup>111</sup> Nell'introduzione alla traduzione tedesca di J. Niederrehe, R. Grosche scrive, legando Maritain a J. Görres: "Hier wird wie bei Maritain auf die Christologie als den Schlüssel zur Lösung der questio disputata zurückgegriffen, und das heißt, dass sowohl die nestorianische Trennung als die monophysitische Vermischung beider Bereiche falsch sind. Da Christentum steht in dieser Welt als die geschichtliche Kirche, als welche sich der Leib Christi vollendet in dieser Zeit. (R. Grosche, *Zur Einführung*, in *Religion und Kultur*, Freiburg im Breisgau 1936, p.12)

<sup>112</sup> Ivi, p. 14; R. Guardini, *Natura, Cultura, Cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1983

<sup>113</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 83

la ricerca di responsabilità individuali non ha alcun senso; è quel mondo che, preparando altre nascite, Dio ha lasciato andare a peso morto.”<sup>114</sup>

“le trasformazioni temporali si originano nel sovratemporale.”<sup>115</sup>

Maritain sostituisce alla tradizionale interpretazione direttiva e di tutela da parte della Chiesa nei riguardi della società, l'idea che il cristianesimo agisce in modo propositivo, attraverso una comunicazione di slancio, di energia morale, di idee. Diventa così centrale l'assunzione libera da parte dei singoli cristiani delle iniziative temporali, rispetto all'idea di un'applicazione dall'alto, per autorità di un modello di cristiano.

La politica cristiana di Maritain si propone dei termini di quello che chiamerà “umanesimo integrale”. Come vari interpreti hanno riconosciuto, l'uomo, messo in discussione dai “maestri del sospetto”, dai miti totalitari, sta al centro della sua filosofia della politica. All'uomo moderno, chiuso nell'immanenza, in relazione alle sole forze dell'economia e della politica, il filosofo inizia a progettare un umanesimo cristologico, “teocentrico”: “San Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce sono i grandi dottori dell'umanesimo autentico, che non è salutare all'uomo e alle cose umane se non perché non soffre alcuna diminuzione delle verità divine e ordina l'umano tutto intero alla follia della croce e al mistero del Sangue redentore. Vi corrisponde l'immagine di un uomo, un Re sanguinante vestito di scarlatto e coronato di spine: ecco l'uomo; Egli ha preso su di sé le nostre angosce. È su di lui che la grazia configura gli uomini facendoli partecipi della natura divina e figli adottivi di Dio, destinati a divenire, al termine della loro crescita spirituale, degli dèi per partecipazione, quando la carità avrà terminato di sciogliere i cuori.”<sup>116</sup>

Un primo tratto di questo umanesimo è allora la sua connotazione cristologica. La modernità ha formulato un'antropologia misurata sulla comunità politica, su un'idea di io astratta e separata dalla Trascendenza.

In secondo luogo, si basa su di una teologia non del Cristo vincitore, ma del Cristo sofferente. L'uomo è ambivalente, fragile, esposto al male e alla violenza. Maritain intende ribaltare il falso rapporto tra religione e potere, per dimostrare, come vedremo tra poco, che l'azione umana efficace è quella che si fonda sui mezzi spirituali, poveri, non autoritari, non ideologici. Il regno a cui i cristiani devono ambire, per Maritain, non è quello del dominio e dell'egemonia, ma del servizio alla persona. Un terzo aspetto, è il riferimento all'integralità di questo umanesimo, cioè capace di integrare i vari aspetti dell'esistenza, senza negarne alcuni a priori. Infine, questo

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 92

<sup>115</sup> Ivi, p. 102

<sup>116</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 66

umanesimo deve essere eroico, contro la concezione borghese che riduce l'uomo alla preservazione del proprio spazio privato e intende escludere il rischio e i grandi ideali dalla vita.

*Excursus: Maritain e la scuola barthiana*

Maritain e Barth si erano conosciuti a Parigi nell'aprile del 1934. Il filosofo aveva d'altronde stabilito rapporti intensi con alcuni protestanti francesi, vicini al pensiero barthiano, legati a *Hic et Nunc* oppure animatori della rivista *Foi e Vie*. In particolare, entra in contatto con il direttore di quest'ultima: Pierre Maury, uno dei principali diffusori di Barth in Francia. Maritain partecipa anche a una serie di incontri ecumenici tra cattolici, protestanti, ortodossi e anglicani. Tra il 5 e il 9 giugno 1939 a Bièvres ha luogo l'ultimo di questi incontri, con al centro cinque punti: "1. Y a-t-il pour le chrétien des formes de civilisation, notamment des formes d'État auxquelles il doive s'opposer et d'autres qu'il puisse ou doive soutenir? 2. Comment résister à la pénétration d'idéologies contemporaines dans l'Église et à la confusion qui menace de s'établir entre message éternel et ces idéologies? 3. Quelles exigences l'Église, en tant qu'Église, peut-elle formuler à l'égard de l'État? 4. Y a-t-il des cas où la guerre est légitime, chrétiennement? 5. Un 'Front chrétien' est-il actuellement possible?"<sup>117</sup> Questi chiede a Maritain un articolo per l'organo della «Federazione universale delle Associazioni cristiane di studenti», di cui era segretario: «The Student World». Gli chiede di prendere posizione da cristiano sul tema del nuovo numero: il fatto rivoluzionario. In vari punti, Maritain attacca il teologo evangelico di anti-umanesimo, di "ultra-calvinismo", di pessimismo manicheista.

L'ultimo capitolo è dedicato ai "mezzi politici", che si inserisce all'interno del grande dibattito novecentesco sul rapporto tra verità e potere. In una lettera a Journet del 1933, Maritain confessa tutta la difficoltà incontrata nella stesura di queste pagine: "J'ai écrit ce troisième chapitre dans une telle obscurité, avançant comme dans un tunnel, j'étais prêt à tout laisser et à cesser d'écrire, c'est Raïssa qui m'a sorti de cette détresse en me disant que c'était bien."<sup>118</sup>

L'argomentazione maritainiana ruota attorno ad almeno tre questioni preliminari: una prima di ordine storico, per cui l'epoca della teocrazia medievale risulta ormai definitivamente finita e con essa la strumentalizzazione del temporale per scopi spirituali: "La Chiesa non porta più gli imperi a Canossa."<sup>119</sup> Un'altra di carattere teologico, ovvero la Chiesa non ha fini politici in sé, ma solo di ordine spirituale e deve quindi agire attraverso metodi congruenti. Maritain applica

---

<sup>117</sup> La citazione e la ricostruzione della vicenda in M. Fourcade, *Jacques Maritain: inspirateur de la Résistance*, in CJM 32, Juin 1996, pp. 21-28

<sup>118</sup> Lettera di Maritain del 10 ottobre 1933, p. 345

<sup>119</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 109

qui l'assioma secondo il quale "l'ordine sei mezzi corrisponde inevitabilmente all'ordine dei fini", da cui consegue: "L'instaurazione di un regime degno della persona umana e ordinato alla sua libertà di autonomia, esige mezzi degni della persona umana e che convengono alla sua libertà di autonomia."<sup>120</sup> C'è quindi una continuità tra mezzo e fine, ma anche tra potere e libertà.<sup>121</sup> Una terza premessa di tipo filosofico: il fine della politica ha per sua natura un riferimento all'ordine etico.

Maritain critica i tentativi di realizzare in modo troppo mondano lo "spirito dell'umanesimo integrale": sottopone anzitutto a dura critica il concetto di "rivoluzione" e poi quello di "partito politico cattolico". La categoria di "rivoluzione" circolava infatti molto nel mondo cattolico del tempo, soprattutto nella rivista *Esprit* e in Mounier, che nel 1935 pubblica un libro dal titolo *Révolution personaliste et communautaire* (1935). Nel secondo numero della rivista (1932), la parola "rivoluzione" appare quasi come leitmotiv. Maritain reagisce subito e scrive a Mounier, manifestando il suo disappunto. In essa vede in fondo una categoria umana e culturale, che si vuole anteporre a Cristo: "Secondo il mio parere è molto importante che si sappia esplicitamente che voi ponete il Cristianesimo prima della rivoluzione."<sup>122</sup> Maritain vi vede "la tentazione di un successo visibile", quando invece il cristiano dovrebbe mantenere un certo distacco dall'effettiva realizzazione del proprio impegno storico. Egli infatti sa che ogni sua azione ha "qualche cosa di crocifisso". Non a caso Maritain qui si richiama a Péguy, autore onnipresente in questi anni, e alla sua celebre espressione: "La rivoluzione sarà morale o non sarà", che, per il tomista, significa che la trasformazione della realtà sociale richiede un "rinnovamento della vita spirituale e della vita morale" capace di "uno slancio nuovo."<sup>123</sup> Un rinnovamento della società è quindi tanto più efficace quanto più è puro, disinteressato ed evangelico.

Maritain si è sempre mostrato scettico riguardo i partiti confessionali. Questa diffidenza emergerà anche in relazione alla Democrazia cristiana italiana, ma è già presente verso il raggruppamento dei cattolici francesi che nel 1924 danno vita al *Parti démocrate populaire*: "La morte senza gloria né rimpianti del Centro tedesco basta a mostrare, a quelli che non li avessero già notati, gli inconvenienti essenziali di questa concezione ibrida che appartiene al secolo

---

<sup>120</sup> Ivi, p. 122

<sup>121</sup> Questa critica al potere che da mezzo diventa fine e richiamo alla necessità di una purificazione dei mezzi di lotta politica è tema centrale anche nel coevo testo di S. Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* del 1934. Sulle affinità tra Maritain e la Weil su questo punto si veda E. Gabellieri, *La religion, «source d'inspiration» du politique: Jacques Maritain et Simone Weil*, in P. Capelle (ed.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, Paris 2008, pp. 119-132

<sup>122</sup> Lettera di Maritain a Mounier dell'8 novembre 1932, in *Jacques Maritain - Emmanuel Mounier. Corrispondenza (1929-1939)*, cit., p.77

<sup>123</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 107

scorso. Un *partito politico cattolico*, ordinato di per sé e direttamente al temporale (in quanto partito *politico*) e specificato dalla religione (in quanto partito «*cattolico*») rischia ad un tempo di compromettere il bene del cattolicesimo e delle anime negli affari del mondo, di temporalizzare, particolarizzare e avilire lo spirituale, di far confondere la religione con il comportamento e la politica di un partito; e di tradire, d'altra parte, in certi momenti, il bene temporale che esso si propone di servire, esitando ad impegnare un nome troppo oneroso da portare in iniziative e in rischi di ordine puramente terrestre che talvolta, e proprio nella loro spregiudicatezza, sono appunto esigiti dalla salvezza terrestre dei nostri beni terrestri.”<sup>124</sup>

Il filosofo francese ritiene ormai fallimentare l'idea ottocentesca che la pace, ormai già precaria in questo primo scorcio di decennio, possa essere raggiungibile attraverso la scienza e la tecnica: molti autori positivisti vedevano nel progresso la speranza di una definitiva neutralizzazione dei conflitti. L'uomo, libero dai bisogni grazie al paradiso scientifico, non avrebbe avuto infatti più necessità di combattere per soddisfarli. Scrive acutamente in una recensione al volume di Maritain W. Benjamin: “Alla liberazione per mezzo della tecnica viene contrapposta la liberazione tramite l'ascesi.”<sup>125</sup> Il primato dello spirituale affermato alcuni anni prima continua insomma ad esercitare le sue virtualità nel pensiero maritainiano. Riportare le forze e i nuovi poteri che l'uomo occidentale ha sviluppato al servizio dello spirito, per evitare al contrario che l'uomo risulti alla fine a loro asservito, diventa il grande compito del pensiero contemporaneo: “La technique est bonne, la machine est bonne. Je réproûve l'esprit d'archaïsme qui voudrait supprimer la machine et la technique. Mais si la machine et la technique ne sont pas domptées, soumises de force au bien humain, c'est-à-dire entièrement et rigoureusement subordonnées à l'éthique religieuse et rendues instruments d'une morale ascétique, l'humanité est littéralement perdue.”<sup>126</sup>

In questo contesto, entra allora l'esempio di Gandhi, figura che attrae l'attenzione di molti intellettuali cristiani tra le due guerre, anche grazie a una sensibilità diffusa al tempo verso la

---

<sup>124</sup> Ivi, p.112. Scrive anche: “non vi è alcuna ragione perché i cattolici siano politicamente organizzati attorno ad uno stesso partito” e sostiene che sarebbe preferibile per il cristianesimo “che vi fosse una maggioranza di cattolici in tutti i partiti (onesti)”. (*Ibidem*) Sul cattolicesimo francese in questi anni si veda K.-L. Lönne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, cit., pp. 295-270

<sup>125</sup> W. Benjamin, *Opera*, vol. 6, Torino 2004, p. 263; ne *L'uomo e lo stato*, Maritain si riferirà esplicitamente a due modalità differenti di *razionalizzazione della vita politica*: una di tipo tecnico, un'altra di tipo morale: “*Razionalizzazione tecnica*, con dei mezzi esterni all'uomo, contro *razionalizzazione morale*, con dei mezzi che sono l'uomo stesso, la sua libertà e la sua virtù, è questo il dramma in cui è impegnata la storia dell'umanità.” (*L'uomo e lo stato*, p. 56)

<sup>126</sup> *Le songe de Descartes*, in O.C. V, p. 172; una posizione simile è sostenuta da Schmitt: “Tutte le scosse nuove e poderose, tutte le rivoluzioni e le “riforme, tutte le nuove *élites* provengono dall'ascesi e da una più o meno volontaria povertà, nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo *status quo*.” (C. Schmitt, *Le categorie del politico*, p. 93.....)

sapienza orientale<sup>127</sup>. Attenzione al politico indiano si trovano in R. Guardini, D. Bonhoeffer, T. Haecker, al quale Maritain nel 14 marzo 1934 scrive: “Il me semble que c’est une prédication de la force et de la valeur des moyens spirituels et invisibles qu’il faudrait faire surtout aujourd’hui. Le clergé a oublié cela, et la chrétienté gémit dans tout l’univers.”<sup>128</sup> Il filosofo viene a conoscenza delle opere dello statista indiano probabilmente anche grazie all’amico orientalista Luis Massignon.<sup>129</sup>

Gandhi insegnava con la sua teoria, ma anche con la pratica politica, come la Satyagraha (“la stretta indefettibile della verità”) costituisca anche un reale potere, capace di esercitarsi visibilmente nel mondo. La verità non è legata secondo l’uso classico alla sola dimensione morale, ma è vissuta anche come realtà politica in senso proprio, una “revendication civique du vrai.”<sup>130</sup> Lo spirituale, praticato nella sua essenza, ha cioè intrinsecamente una portata politica, perché alla forza e alla violenza che le potenze mondane esercitano, l’uomo spirituale contrappone l’esercizio del sacrificio e della resistenza. È a partire anche da queste riflessioni che Maritain svilupperà una crescente attenzione alla formazione dell’uomo, alla liberazione delle sue energie morali e spirituali.

La teoria di Gandhi viene accolta in una riflessione sui mezzi politici, che il filosofo conduce però attraverso un percorso autonomo. Non c’è la ricezione del fondamento religioso, di ispirazione induista, su cui Gandhi si appoggia per delineare il suo metodo. È sul fondamento del primato dello spirituale che Maritain ritiene necessario liberare il mondo da una dipendenza eccessiva dalla materia e dai suoi poteri. In *Religione e cultura*, Maritain faceva la distinzione tra “mezzi temporali ricchi”, “mezzi temporali poveri” e “mezzi spirituali”; qui la distinzione è tra “mezzi carnali”, che ingloba i primi due gruppi e “mezzi spirituali diretti verso il mondo” e “mezzi puramente spirituali”. Quest’ultima specificazione, assente in Gandhi, rappresenta la preoccupazione di mantenere la libertà dello spirituale come fine in sé, non politico. I mezzi carnali consistono nell’utilizzo della forza, della coercizione e comunque nell’attacco: seppur possono essere talvolta necessari, al contrario di quanto pensava Gandhi,

---

<sup>127</sup> La testimonianza di Gandhi provoca una grande impressione nella cultura del tempo anche in autori molto diversi tra loro come Maritain e lo scrittore pacifista Romain Rolland che aveva pubblicato un libro proprio sul politico indiano (*Mahatma Gandhi*, Stock, Paris 1924). In Germania R. Guardini si riferisce a Gandhi in alcuni importanti scritti politici come *Eine neue politische Wirklichkeit* (1924), che parte proprio dal libro di Rolland, e *Mahatma Gandhi und wir* (1924) (tr. it. in *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005); nonché D. Bonhoeffer, che durante il suo soggiorno a Barcellona (1928-1929) aveva programmato un viaggio in India, poi mai realizzato, anche per approfondire la concezione politico-pacifista di Gandhi. (E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2006, p. 39)

<sup>128</sup> *Correspondance avec Theodor Haecker*, cit., p. 36

<sup>129</sup> S. Guéna, *Maritain, Gandhi e la non-violence*, in CJM 29, déc. 1994, pp. 5-20; Massignon pubblica infatti nel 1921 nella Revue du monde musulman un testo di Gandhi intitolato *La dottrina del Satyagraha*.

<sup>130</sup> Ivi, p. 7

attraverso di essi si risponde al male con un altro male. I mezzi spirituali hanno, invece, a che vedere con la sopportazione e con l'accettazione della sofferenza: sono uno strumento migliore perché "la forza dei mezzi della sofferenza volontaria e della pazienza, la forza che sopporta, tende ad annichilire il male ricevendolo ed esaurendolo nell'amore, assorbendolo nell'anima sotto forma di dolore accettato; qui esso si arresterà e non andrà più oltre."<sup>131</sup> La pazienza, la persuasione, la sofferenza liberamente accettata diventano gli strumenti attraverso i quali i cristiani possono al giorno d'oggi agire nella storia senza tradire il loro spirito.

Non c'è una visione consolatoria e rinunciataria dell'azione cristiana nel mondo, anzi il cristiano deve inserirsi negli ingranaggi della storia, secondo una logica che però non deve essere appunto quella del mondo: "La paura d'imbrattarsi entrando nel contesto della storia, è una paura farisaica."<sup>132</sup> Ma non c'è neppure una visione pacifista, come in Thoreau o Ruskin, ai quali rimprovera un peccato d'angelismo, che non riconosce il disordine intrinseco, la tendenza al male della natura umana. Maritain appoggia l'uso dei mezzi carnali di guerra quando la violenza è già in atto nella storia e non è possibile difendersi in altro modo. Intende quindi sostenere l'idea di una gerarchia tra i mezzi, non la scelta univoca e assoluta di alcuni.

Maritain si contrappone all'idea della politica "con ogni mezzo", al primato del politico, così come la tradizione moderna l'ha teorizzato, scrive la moglie Raissa: "Egli [Jacques] ha creato una filosofia politica, la sola costituita per lottare contro quella di Machiavelli universalmente seguita fino ad oggi dagli uomini di Stato, e se ne vedono i risultati! A questo "anti-Machiavelli" che Jacques propone perché non potrebbero ispirarsi i nuovi cristiani?"<sup>133</sup> In effetti nel 1942 per la rivista *The Review of politics*, diretta da W. Gurian, Maritain pubblica l'importante saggio *The End of Machiavellianism*.<sup>134</sup>

A partire dalla lezione tommasiana, Maritain rifiuta anche quell'assorbimento dell'ordine naturale in quello soprannaturale, come veniva proposto dalla tradizione dell'agostinismo politico, tornato al centro del dibattito culturale attraverso l'opera uscita nel 1934 a Parigi di Henri-Xavier Arquillière, *L'Agostinisme politique. Essai sur la formation des théories*

---

<sup>131</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 130; questo punto viene sottolineato da K. Thieme: "Die einzige Persönlichkeit im katholischen Bereich, an die wir uns unter dem christlichem, übernatürlichen Gesichtspunkt wenden können, sind Sie gewesen, weil Sie in Ihrem mir szt. von Ihnen so freundlich geschenkten „Du régime temporel et de la liberté“ den außerordentlich tiefen Gedanken ausgesprochen hatten, dass nun auch übernatürliche „Mittel“ in den Dienst der natürlichen Verwirklichung und Verteidigung der Königsherrschaft Christi gestellt werden müssen." (Lettera di Karl Thieme a J. Maritain del 1 agosto 1939 in *Karl Thieme im Briefwechsel mit Jacques Maritain und Karl Barth über den Plan eines Gebetsfeldzugs in Europa gegen die Gefahren des Nationalsozialismus*, a cura di P. A. Bloch, in J. Potier (Hrsg), *Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich*, Beng, Sachsenheim 1995, p.29

<sup>132</sup> *Umanesimo integrale*, p. 267

<sup>133</sup> Citata in V. Possenti, *Tra Secolarizzazione e nuova cristianità*, cit., p. 137

<sup>134</sup> *The End of Machiavellianism*, in *The Review of politics*, n. 1, gen. 1942, pp. 1-33; poi ripreso in *Per una politica più umanista*.

*politiques du Moyen-Age*. Nelle riflessioni sulla separazione tra cultura e cristianesimo c'è certamente anche una reazione alle molteplici forme di identificazione fra Europa e fede, nazione e confessione religiosa, di cui Maritain aveva fatto diretta esperienza nelle fila del movimento maurrassiano. Alla nazionalizzazione della religione in corso in vari paesi negli anni trenta, il filosofo reagisce con la sottolineatura della dimensione universalistica del cristianesimo.



#### IV.

### L'UMANESIMO INTEGRALE E LE RELIGIONI POLITICHE

#### Maritain e la seconda metà degli anni trenta

##### *La crisi di metà anni '30 e l'isolamento di Maritain*

Sono anni di crisi, quelli attorno al 1935, dovuta in parte anche agli scandali legati all'amicizia con Cocteau, che dopo una breve svolta esistenziale torna a fare scandalo con la sua vita ribelle, e in parte legata al mutamento culturale che il pensiero cattolico sta vivendo: la speranza coltivata negli anni venti di un rinascita del tomismo europeo sembra infatti declinare. In Francia, comincia ad affermarsi una nuova teologia e un nuovo approccio al cristianesimo, che ha i suoi nomi di punta nei gesuiti De Lubac e Danielou e il suo centro nella nuova collana «Sources chrétienne», in cui non vengono pubblicati Tommaso e gli scolastici, ma i Padri della Chiesa.<sup>135</sup> Inoltre, da un punto di vista politico, sono anni di politiche autoritarie e di scontri sanguinosi, che anche nella Francia liberale sembrano preannunciare la guerra civile. Il successo incontrastato del capitalismo e la mancanza di lucidità intellettuale convincono sempre più il filosofo, di un “disordine radicale” che domina il mondo contemporaneo, diagnosi, tra l'altro, condivisa da molti intellettuali vicini alla rivista *Esprit*, fondata proprio in questo periodo. Maritain ha la convinzione che la civilizzazione non è un bene acquisito per sempre, ma qualcosa di precario e minacciato che quindi esige una lotta intellettuale e un impegno da parte del filosofo in prima persona.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Scrive Maritain : “Si vous ne prenez pas les devants, d'ici quelques années tout sera envahi par le gâchis du vraisemblable (les Jésuites se préparent aux mêmes taches, ils seront prêts dans trois quatre ans), et le thomisme sera de nouveau distancé.” (*Correspondance*, I, cit., p.729) Su questo punto di veda E. Fouilloux, *Une église en quête de liberté*, cit., p.187ss.; a questa nuova teologia si affianca presto *Dieu vivant*, una serie di quaderni a cura dei gesuiti, nei quali si prende le distanze dal tomismo e centra la teologia più sull'escatologia che sull'Incarnazione. Cfr: E. Fouilloux, *Une vision eschatologique du christianisme: Dieu vivant (1945-1955)*, in *Au cœur du XXe siècle religieux*, cit., pp. 277ss.

<sup>136</sup> *Êtes-vous un barbare?*, in O.C. VI, pp. 1141-1143 (Originariamente uscito in *Temps présent* il 10 dicembre 1937)

A livello personale, Maritain è poi attorniato da una crescente ostilità con cui alcuni ecclesiastici e intellettuali cattolici di destra guardano alla sua opera e alla sua influenza pubblica.<sup>137</sup> D'altra parte, bisogna ricordare che i rapporti del filosofo col mondo cattolico francese non sono mai stati idilliaci, come dimostrano ad esempio gli scontri con Claudel e Bernanos. Da questo breve quadro si comprende il suo stato d'animo demoralizzato che confida all'amico Journet: "J'ai souffert pas mal depuis deux ans, au point que *secundum preparationem animae* il me semble être disposé à renoncer à mon travail, à l'intelligence, à tout, à devenir idiot (si je ne suis déjà) et en tout cas à laisser tomber tout plan et tout programme d'avenir."<sup>138</sup> Diventano allora significative le parole che Maritain scrive nel 1936 nella prefazione a un libro di Peterson, un altro convertito al cattolicesimo: "trovando Dio si trovi anche la solitudine e la croce."<sup>139</sup> Questa stanchezza si traduce, quasi come in un bilancio della sua esperienza intellettuale da convertito, in un dubbio radicale sul suo lavoro filosofico: "le sentiment de mon inutilité, du mauvais travail que j'ai fait, l'angoisse permanente et l'*acedia*, la solitude du côté des hommes et de celle [sic] de Dieu [...] Et quand j'ai commencé à sortir de ces ténèbres et à reprendre espoir, alors ces atroces nouvelles des événements européens"<sup>140</sup>. Le prese di posizione durante la guerra civile spagnola acuiscono questi contrasti. In un articolo per la *Revue Hebdomadaire* dell'agosto 1936, gli arriva l'accusa peggiore che un cattolico potesse ricevere all'epoca: Louis Salleron definisce infatti Maritain un "marxista cristiano" che con *Umanesimo integrale* aveva dato un apporto chiaro al comunismo.<sup>141</sup> La portata di questo articolo va colta se si considera che un paio di mesi prima la Congregazione del Sant'Offizio aveva pubblicato un decreto in cui si interdicevano tutti i libri e le pubblicazioni in genere che in qualche modo richiamavano alla collaborazione tra i cattolici e il comunismo. Si tratta di una posizione che assumerà piena autorità con l'enciclica di Pio XI del 1937 *Divini Redemptoris* in cui si ribadiva l'inconciliabilità tra fede cristiana e una ideologia "intrinsecamente pervertita".<sup>142</sup> Ma polemiche e accuse

<sup>137</sup> Il vecchio amico Garrigou-Lagrange scrive: "Les évêques espagnols n'ont pas été du tout contents de ce que vous avez dit à Santander, et ont dû écrire à ce sujet à la Secrétairerie d'État. À mon avis vous vous aventuriez sur un terrain que vous ne connaissez pas assez, et vous y portez des habitudes de pensée qui ne sont plus à leur place en contingences." (Lettera di P. Garrigou-Lagrange a Maritain del 3 luglio 1936, in *Correspondance II*, p. 592) Maritain risponde con una lettera dell'8 luglio 1936: "Je n'incline pas à gauche, je m'efforce de distinguer le vrai du faux selon la méthode de S. Thomas et de marquer sur le plan temporel les caractères et la nécessité d'une politique intrinsèquement chrétienne." (Ivi, p. 593)

<sup>138</sup> Lettera di Maritain del 25 agosto 1934, in *Correspondance*, II, cit., p. 409

<sup>139</sup> J. Maritain, *Prefazione*, in E. Peterson, *Il Mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa*, Roma 1946, p. 6

<sup>140</sup> Lettera di Maritain del 13 marzo 1936, *Correspondance*, II, p. 548

<sup>141</sup> Nel luglio 1938 Hans Urs von Balthasar, allora attivo nella rivista monacense *Stimmen der Zeit*, contatta Etienne Borne per chiedergli un articolo su Maritain, che avrebbe dovuto chiarire le accuse di filo comunismo rivolti al filosofo. Poi l'articolo non venne pubblicato. (B. Ritzler, «*Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Die historische Entwicklung des Personverständnisses bei Jacques Maritain*», P. Lang, Bern - Frankfurt am Main - New York, 2000, p. 21)

<sup>142</sup> P. Chenu, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit., pp. 68ss.

sull'opera maritainiana si levano dagli ambienti di destra di vari paesi: Francia, Italia, Spagna, ma anche dal Sud America e sembrano continuamente minacciare una condanna del suo pensiero all'Indice: "Et il me semble aussi que le moment approche où vingt ans de haines accumulées contre moi, ou de simple impatience et ennui que j'existe, vont venir à leur point de maturité, et éclater sur moi. Du côté de Rome je sens de grands malentendus. C'est par l'Église qu'on tâchera de me frapper. (Pourquoi ai-je toujours éprouvé de l'appréhension du Cardinal Pacelli, dont bien des personnes sympathisantes à l'A. F. me vantaient la «sainteté», à leur retour de Rome?)."<sup>143</sup> Un segnale inquietante dei tempi mutati, rispetto a metà anni venti, quando svolse un ruolo centrale nella vita della chiesa francese, è tra l'altro il riavvicinamento progressivo tra l'*Action française* e la gerarchia ecclesiastica romana, che sfocerà, nel contesto del 1939 con la guerra di Spagna e lotta contro il comunismo, nella revoca della condanna da parte di Pio XII. Maritain vede in questo fatto non un normale corso degli eventi, ma il prepararsi di una stagione reazionaria per la Chiesa cattolica: "À mon avis la soumission de l'Action française et la levée de l'index signifient concrètement qu'en France aussi il y aura un catholicisme hispano-italien qui mêlé l'integralisme voudra imposer sa loi de violence. La conséquence pratique à tirer de cela, c'est que le combat doit être dès maintenant universalisé."<sup>144</sup>

Per comprendere il clima di quegli anni, basta considerare un episodio che mostra come l'ostilità verso il filosofo non provenisse solo dalle alte sfere, ma anche dal basso del mondo cattolico comune. Anche una semplice suora francese infatti prende l'iniziativa di scrivergli e , avvertendolo dei malumori a Roma circa i suoi scritti, lo invita ad occuparsi solamente di cose metafisiche. Maritain non si lascia intenerire, ma risponde con molta determinazione: "Soyez assurée que les personnes qui en France ou à Rome «s'inquiètent» à mon sujet ne sont pas préoccupées des intérêts de la philosophie ni de la mystique, mais des intérêts d'une certaine politique qu'elles voudraient voir prévaloir en faisant taire toute « influence » contraire."<sup>145</sup>

Nonostante questo contesto molto difficile e amareggiante, bisogna però constatare che gli scritti di quest'epoca sono quelli che hanno reso famoso il nome di Maritain anche al di fuori dei confini ecclesiali, si pensi in particolare a *Umanesimo integrale*. Sono questi in effetti gli anni della sua maturità intellettuale, Maritain è sulla cinquantina, età con cui è possibile fare insieme un bilancio del passato, ma anche aprire nuove prospettive per il futuro. Tanto più che

<sup>143</sup> Lettera di Maritain del 11 luglio 1936, *Correspondence*, II, cit., p. 589; su questi movimenti intestini contro Maritain si veda da ultimo P. Doria, *La condanna della dottrina Maritain*, Roma 2008

<sup>144</sup> Lettera di J. Maritain a Y. Simon del 6 agosto 1939, *Correspondance*, cit., p.384. Maritain in realtà dubita di una reale sottomissione del movimento francese alla Chiesa. (Lettera di Maritain a C. Journet del 18 luglio 1939, *Correspondence*, III, p. 343)

<sup>145</sup> J. Maritain, *Lettre à une religieuse*, in CJM 16-17, aprile 1988, p. 93

gli eventi storici impongono ora una rielaborazione nuova del rapporto tra il cristianesimo e un mondo europeo che sta abbattendo quelle istituzioni pubbliche liberali sulle quali si era fondato negli ultimi secoli.

Oltre ai vari contatti con intellettuali da tutto il continente, Maritain in questi anni viaggia anche molto come conferenziere, potendosi così creare, a differenza di altri intellettuali francesi del suo tempo chiusi nel loro angolo, una visione complessiva della situazione politica e culturale dell'Europa: si pensi soprattutto alle amicizie tedesche, inglesi, svizzere e spagnole. Ma a questo periodo risalgono anche i primi viaggi oltre Atlantico: il primo soggiorno in America risale infatti al gennaio del 1933 quando si ferma alcuni mesi per tenere dei corsi all'*Institut d'Études Médiévales* di Toronto. Ad invitarlo era stato il vecchio amico tomista Gilson che profeticamente gli annuncia: "La moisson américaine pourrait être magnifique."<sup>146</sup> Nella stessa occasione tiene anche con grande successo una conferenza a Chicago, invitato dal presidente dell'università Robert Hutchins. Il favore ottenuto è confermato dal suo ritorno negli Stati Uniti nell'autunno dell'anno successivo, ma soprattutto dal soggiorno di quattro mesi nel turbolento inizio 1936, quando, dopo essere passato per New York, va a Toronto, dove risiede al Saint Michael's College. Ma vedremo più precisamente gli sviluppi di questi viaggi nel prossimo capitolo.

Un aspetto che caratterizza questi anni è la viva attenzione del mondo intellettuale per l'attualità, accompagnata da un vero e proprio *engagement* politico e sociale. Oltre che nella tradizione francese, soprattutto di stampo illuminista, anche nella biografia di Maritain non mancano appoggi per la delineazione di questa forma di intellettuale impegnato: da giovane aveva infatti partecipato appassionatamente al dibattito sull'affare Dreyfus; poi era stato vicino a una figura come quella di Péguy, un timido *engagé*. Al filosofo appare comunque sempre più chiaro che non ci può sottrarre alla partecipazione alle vicende politiche del suo tempo, come scrive a Journet: "S'occuper des problèmes de la *vita civilis*, c'est l'affaire propre du philosophe. Et si les philosophes chrétiens négligent d'accomplir cet office à leur risques et périls, c'est le christianisme et ce sont les âmes qui paieront cette négligence."<sup>147</sup> Significativo in questa direzione è il suo costante coinvolgimento con il mondo delle riviste, che assumono un ruolo sempre più centrale nel dibattito culturale francese, in un'attività pubblicistica che intende interpretare gli avvenimenti storici alla luce dei principi filosofici e non della mera cronaca

---

<sup>146</sup> Lettera di Gilson a Maritain del 5 maggio 1931, in Étienne Gilson-Jacques Maritain, *Correspondance 1923-1971*, Paris 1991, p. 63. Nella lettera, Gilson informa Maritain della presenza a Chicago di un gruppo di suoi discepoli. Alcuni mesi dopo, lo invita ad incontrare uno dei fondatori dell'istituto medievale di Toronto di passaggio a Parigi: Gerald Bernard Phelan, da cui viene poi invitato.

<sup>147</sup> Lettera di Maritain a C. Journet del 30-12-1935 in *Correspondance*, II, p. 516

dell'ora. Questi interventi e prese di posizioni suscitano però contemporaneamente reazioni accese e polemiche, soprattutto in un clima, quello di questa metà anni trenta, di “mobilitazione” generale e di parossismi ideologici. Già la crisi dell'*Action française* aveva d'altronde già rivelato a Maritain le ambiguità e insidie dell'ingresso di un filosofo nel mondo della politica e la difficoltà di tracciare un netto confine tra l'ambito del sapere e quello dell'interesse mondano.<sup>148</sup> Questo carattere occasionale, non sistematico della riflessione politica maritainiana, sempre sollecitata più dagli avvenimenti che da sollecitazioni accademiche, diventa comunque lo stimolo per delineare ad un livello filosofico una prospettiva personale e organica sulla politica.

Pur con una maggiore inclinazione per l'ala sinistra del cattolicesimo, il filosofo tenta di porsi da un punto di vista estraneo alle appartenenze partitiche, volendo, invece, rappresentare una prospettiva terza rispetto ai blocchi contrapposti che caratterizzano il dibattito politico di questi anni in Francia e anche nel contesto cattolico.<sup>149</sup> Agli amici della rivista *Sept*, indica proprio nella “formazione propriamente politica” uno dei suoi compiti principali: “Nous payons là un siècle d'omission. La situation ainsi créée est ingrate.”<sup>150</sup>

Questa centralità della categoria dell'*impegno*, che si lega a una teologia dell'Incarnazione, non appartiene solo a Maritain, ma caratterizza il cattolicesimo francese di questi anni, come si coglie dagli articoli di questi anni in *Esprit*.<sup>151</sup> Secondo questa ispirazione, i cristiani non devono rinchiudersi in un ghetto separato dal mondo, ma devono partecipare delle vicende storiche, offrendo ispirazione e contributi, non in una logica di difesa di un proprio interesse, ma nella logica incarnatoria del un “prendere parte” alle vicende storiche dell'umanità.<sup>152</sup>

### *Modelli di “teologie politiche” a confronto: un filosofo in lotta*

#### *L'invasione dell'Etiopia*

---

<sup>148</sup> G. Campanini, *I “manifesti politici” di Jacques Maritain (1934-1938)*, in *Jacques Maritain e la politica della saggezza*, cit., pp. 143-156

<sup>149</sup> “una sana politica cristiana (intendo cristianamente ispirata, ma che attiri a sé tutti i non cristiani i quali la trovano giusta ed umana) apparirebbe certamente come una politica che si spinge molto a sinistra sul piano di alcune soluzioni tecniche, nell'apprezzamento del movimento concreto della storia e nelle esigenze di trasformazione dell'attuale struttura economica, pur avendo in realtà delle posizioni assolutamente originali e procedendo, nell'ordine spirituale e morale, da principi molto diversi sulle concezioni del mondo e della vita, della famiglia e della convivenza sociale rispetto a quelli sostenuti dai vari partiti di sinistra.” (*Lettera sull'indipendenza*, in *Scritti e manifesti politici*, p. 64)

<sup>150</sup> *Sept*, O.C. VI, p. 1069

<sup>151</sup> Sull'*engagement* degli intellettuali francesi si veda cap. I di G. Campanini, *Intellettuali e società nella Francia del Novecento*, Massimo, Milano 1995

<sup>152</sup> R. Rémond, *Maritain e gli anni '30*, in AA.VV., a cura di R. Papini, *J. Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 62-75

La storia europea di questi anni presenta vari modelli di relazione tra religione e politica con cui Maritain deve confrontarsi: la politica concordataria fascista, l'ideale dello stato clericale e reazionario dell'Austria di Dollfuss e del Portogallo di Salazar, la teologia del *Reich* in Germania. Il punto focale della riflessione teologico-politica, quindi, si sposta dalla polemica tradizionale che aveva dominato fino ad allora contro la separazione liberale tra religione e politica in un campo di battaglia nuovo: quello delle religioni politiche e dei regimi autoritari. Si tratta allora per Maritain di trovare categorie, linguaggi, modelli nuovi che la tradizione cattolica degli ultimi secoli concentrata sulla critica alla secolarizzazione non poteva offrire.

Un primo importante dibattito nasce in relazione all'invasione italiana dell'Etiopia. In parte come risposta alla crisi economica di inizio anni trenta, in parte per l'ambizione di far parte delle potenze coloniali, le truppe fasciste nell'ottobre 1935 invadono il paese africano. Repentine sono le reazioni della Società delle Nazioni che, pur senza l'appoggio di Germania, Urss e Stati Uniti, condanna l'Italia come paese aggressore a consistenti sanzioni economiche. L'opinione pubblica cattolica francese si spacca fra coloro che, in nome dell'anticomunismo e della politica conciliatorista di Mussolini, si schierano in difesa della politica estera italiana, opportunità tra l'altro di civilizzazione latina; e coloro che, invece, si domandano se non fosse giunto il momento di applicare quegli insegnamenti sulla pace che a partire da Benedetto XV costituivano una costante dell'insegnamento papale.<sup>153</sup> Il giudizio sulla questione etiopica si rivela, quindi, anche un'occasione per una presa di posizione più generale da parte del mondo cattolico francese nei confronti del regime fascista e della sua politica con la Santa Sede. In particolare, l'*Action française* si scaglia con ferocia contro coloro che sono favorevoli alle sanzioni contro l'Italia. Il vecchio amico di Maritain, Massis, si attiva personalmente per la stesura di un manifesto di solidarietà con Mussolini che viene pubblicato il 4 ottobre 1934 col titolo *Pour la défense de l'Occident et la paix en Europe*, firmato da vari intellettuali tra cui anche il futuro cardinale Alfred Baudrillart e Gabriel Marcel. Le parole sono da scontro di civiltà, protestano: "Si vogliono scagliare i popoli europei contro Roma".<sup>154</sup> La superiorità del cristianesimo occidentale, la difesa della sua cultura viene insomma affermata come la ragione essenziale per il sostegno alla politica coloniale delle potenze europee.

---

<sup>153</sup> Sul «pacifismo» cattolico tra le due guerre si veda D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 77ss.

<sup>154</sup> J.-F. Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Fayard, Paris 1990, pp. 92ss

A queste manifestazioni nazionaliste reagiscono varie iniziative da parte di coloro, soprattutto i partiti di sinistra, che si oppongono a questa identificazione tra Occidente e civiltà.<sup>155</sup> In riferimento a questo scontro interno, Yves Simon ha parlato di un nuovo affaire Dreyfus, in cui si contrapponevano nuovamente due modelli opposti di giustizia e di concezione politica.<sup>156</sup> Tra questi due blocchi contrapposti si inserisce intanto l'iniziativa di alcuni cattolici democratici: Maritain assieme a Mauriac stende infatti un contro-manifesto *Pour la Justice et la Paix*, uscito nel settimanale *Sept* il 18 ottobre 1935 e poi ripubblicato nella rivista *La vie catholique*, il giorno seguente. Come abbiamo visto, il filosofo tomista era ormai del tutto lontano da quel mondo nazionalista che aveva frequentato per alcuni anni. A questa posizione contribuisce d'altra parte anche l'amicizia con alcuni missionari, soprattutto il lazzarista p. Lebbe, che avevano definitivamente liberato Maritain da un'idea imperialista dell'annuncio missionario, come se questo costituisse la base di una futura civiltà ordinata di cui l'Occidente era l'autentico depositario. Le reazioni anche in Italia sono taglienti, talvolta violente, come quella di Bargellini espressa a Carlo Bo: "Il Maritain ha cretinissimamente firmato un idiotissimo manifesto contro l'Italia in compagnia di Du Bos, Mauriac e Gide."<sup>157</sup>

Il fascino esercitato da Mussolini aveva raccolto in effetti vari consensi nel mondo cattolico, che vedeva nel regime italiano non tanto una realtà totalitaria quanto il superamento dei tanto detestati modelli politico-sociali liberali e parlamentari. L'atteggiamento di Maritain verso il fascismo è invece da tempo critica. Certo riconosce alcuni valori positivi: come la critica all'individualismo borghese, l'importanza data al senso diretto e popolare di autorità, una concezione vitale del popolo. Ma non ne condivide affatto i presupposti irrazionalistici e razziali, la negazione della libertà personale e soprattutto l'idolatria dello Stato che, sulla base della filosofia di Gentile, vuole inghiottire lo spirito nella via civile.<sup>158</sup>

In questi distinguo, si nasconde la preoccupazione di Maritain per un scivolamento della stessa Francia verso una soluzione all'italiana per risolvere il problema della crisi politica acuta di quegli'anni.<sup>159</sup> Non si trovano prese di posizione esplicite sulla politica concordataria del Vaticano, ma bisogna sottolineare la sua soddisfazione per le prese di distanza del Vaticano dal

---

<sup>155</sup> Sulla reazione del cattolicesimo francese alla questione etiopica: R. Rémond, *Les crises du catholicisme en France*, cit., pp.81-106

<sup>156</sup> Y. Simon, *La campagne d'Éthiopie et la pensée politique française*, Paris 1936, pp. 9-10

<sup>157</sup> Questo il commento di Bargellini in una lettera a C. Bo, cit. in P. Viotto, *Jacques Maritain e l'Italia*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., p. 194

<sup>158</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 295ss.

<sup>159</sup> Informa nella sua tesi M. Fourcade: "Envisageant d'abord une publication dans la collection «Questions disputées» (cf. Lettre de Pierre Van der Meer à Maritain, 1<sup>er</sup> septembre 1935), Maritain avait demandé à Gurian de développer les pages concernant le fascisme italien, tentation plus immédiate en France (Cf. Lettre de Maritain à Gurian, 20 août 1935)." (M. Fourcade, *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes*, cit.)

regime: “Récemment le Pape a mis à l’Index Croce et Gentile. Cela serait intéressant à signaler, d’autant que Gentile est l’inspirateur officiel de la «philosophie» fasciste.”<sup>160</sup> E quando muore Pio XI, il papa del Concordato, ma anche quello della denuncia della “statolatria totalitaria”, Maritain afferma: “i Patti del Laterano preludevano a nuove lotte per la libertà della Chiesa.”<sup>161</sup> La paura del filosofo sul suo paese non era così astratta, se si considera come il suo amico Gurian, attento osservatore della vita culturale e politica francese, avesse segnalato da tempo l’affinità tra fascismo ed *Action française*, sostenendo che, nonostante il Concordato, esistesse un’intrinseca opposizioni tra la politica di Mussolini e le posizioni autenticamente cristiane.<sup>162</sup> D’altra parte anche nei confronti della politica filo-mussoliniana di Dollfuss in Austria, il filosofo francese è particolarmente critico, nonostante l’appoggio che l’amico filosofo tedesco Hildebrand, rifugiatosi all’Università di Vienna dopo l’ascesa di Hitler al potere, dava al cancelliere austriaco, diventandone pure uno dei principali consiglieri.<sup>163</sup> Nello stesso anno della pubblicazione di *Du régime temporel*, a difesa della libertà e del pluralismo, significativamente Hildebrand fonda la rivista *Der christliche Ständestaat*, in cui appunto veniva difesa l’idea dello “Stato corporativo cristiano” e un modello autoritario di governo. Ma è la reazione dei due filosofi alla repressione delle forze socialiste insorte a Vienna nel febbraio del 1934 a mostrare un’irriducibile divergenza di prospettiva. Mentre Hildebrand la saluta come una vittoria del cristianesimo-sociale sul socialismo, Maritain lavora assieme ad altri scrittori francesi, a un manifesto indirizzato al presidente austriaco Miklas, deplorando l’azione repressiva: “nous ne pouvons pas oublier qu’il y a des valeurs spirituelles plus hautes que toute politique. Nous tenon à exprimer la profonde douleur que nous avons ressentie du conflit sanglant qui a opposé en Autriche une parti du monde ouvrier et un gouvernement officiellement catholique. Par ailleurs un tel événement risque de faire porter au christianisme des responsabilité qui lui sont étrangères. Nous le regardons comme un malheur historique. Des hommes qui ont combattu avec courage pour une cause qu’ils croient juste ont droit au respect.”<sup>164</sup> In questo breve testo, entrano molte riflessioni caratteristiche di questi anni: la condanna del primato della sfera politica, il rifiuto dell’identificazione tra fini politici e fini cristiani, la polemica verso ogni forma di demonizzazione del nemico e del comunismo.

<sup>160</sup> Jacques Maritain - Emmanuel Mounier (1929-1939), cit., p. 114

<sup>161</sup> Nella sera della morte di S.S. Pio XI, in *Ragione e ragioni*, p. 159

<sup>162</sup> W. Gurian, *Faschismus und Katholizismus*, in *Abendland*, Mai 1929, Heft 8, pp. 251-252

<sup>163</sup> In una lettera del 3 marzo del 1934 suggerisce a Maritain di inviare il volume a Dollfuss, che avrebbe apprezzato. Citata in M. Fourcade, *Feu la modernité*, cit., p. 683

<sup>164</sup> *A propos de la répression des troubles de Vienne*, O.C., V, p. 1020. La dichiarazione fu pubblicata in *Esprit* (1 marzo 1934) e inviata al presidente Miklas.



Un altro importante fronte con cui Maritain si confronta è il dibattito politico interno al suo paese. La cultura francese degli anni '30 è caratterizzata da quello che è stato definito "parallelismo di due disinganni": da un lato, quello dei reduci della prima Guerra, che messi da parte dalla politica e disillusi nella loro speranza di pace definitiva, si avvicinano progressivamente al maresciallo Pétain; dall'altro lato, quello delle nuove generazioni, che non nutrono più alcuna stima per il personale politico e per la capacità riformista della democrazia parlamentare.<sup>165</sup> Il risultato complessivo è comunque comune: una profonda ostilità verso la vita istituzionale della Terza Repubblica. Dopo la notte sanguinosa del 6 febbraio 1934 in cui le leghe d'estrema destra erano insorte minacciando di rovesciare il parlamento, la Francia si divide in modo netto in un altro blocco: quello tra antifascisti e anticomunisti. In questa contrapposizione i cattolici faticano a trovare una propria collocazione. Certo è che il comunismo è diventato per la Chiesa cattolica il grande nemico, il grande pericolo per l'Europa. Anche Gurian, uno dei massimi esperti del boscevismo, mette in guardia da una collaborazione coi comunisti: "Wir leben in eine Zeit der Krise. Eine Regeneration der Natur ist notwendig (des wahren Frankreich, des erwachsenden wahren Deutschland, der Größe Italiens uns). Alle Linksideologien haben versagt und sich als wider natürlich erwiesen. Ihre Berufung auf Liebe, Gerechtigkeit, Menschlichkeit ist ein Schwindel, sei es bewusster- die bekannten Massenverführer, Freimaurer, Juden uns- oder unbewusster- christliche Illusionisten, die nicht merken, wessen Geschäft sie betreiben. Es ist ein Verbrechen heute- eine zerstörenden liberale Meinungsfreiheit unbewusst als selbstverständlich voraussetzend -mit Bolschewisten zu diskutieren. Diese Feinde der Natur, diese Zerstörer der Schöpfungsordnung vernichtet man „Sie protestieren gegen kommende Ungerechtigkeiten?“ Ich bin für die Gerechtigkeit der Gemeinschaft."<sup>166</sup>

Quelli che in questi anni tentarono un avvicinamento con le forze di sinistra subirono una netta condanna da parte della Chiesa, come nel caso della rivista *Terre nouvelle*, "organo dei cristiani rivoluzionari", messo all'indice nel 1936; ma la stessa sorte è toccata al settimanale *Sept*, diretto dai padri domenicani Bernadot e Boisselot, soppresso dopo la pubblicazione di un'intervista con Léon Blum del Fronte Popolare e per le posizioni prese nella guerra civile spagnola.<sup>167</sup> Ad esso succede un nuovo settimanale: *Temps présent*, la cui direzione viene inizialmente

---

<sup>165</sup> E. Poulat, *Umanesimo integrale nella cultura degli anni Trenta*, in *Dopo Umanesimo integrale. Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, a cura di A. Pavan, Marietti, Genova 1992, pp. 41-67

<sup>166</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 22 dicembre 1935, AJK Kolbsheim

<sup>167</sup> Cfr. P. Chenu, *Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 2005, pp. 72

proposta a Maritain, che rifiuta, proponendo invece l'amico Stanislas Fumet. Anche questa iniziativa viene però interrotta nell'agosto del 1941, contemporaneamente alla sospensione di *Esprit* sotto i fuochi della Seconda guerra mondiale. In questa situazione turbolenta, Maritain osserva e interviene, con molta cautela e con molti dubbi: "J'ai horreur de me mêler à la cuisine politique, d'autre part je ne voudrai me dérober à le devoir civique et je déplore la carence catholique sur ce plan-là."<sup>168</sup> Al filosofo, che aveva sostenuto e collaborato a *Sept*, attirandosi così la critica e i sospetti di una parte della gerarchia ecclesiastica, viene chiesto intanto di scrivere la *Profession de Foi* della rivista per il primo numero del 5 novembre 1937, in cui si esprime l'intenzione di osservare gli avvenimenti politici e sociali dal punto di vista cristiano, al di là di ogni appartenenza politica e senza impegnare il punto di vista della Chiesa, ma solo quello della coscienza. Questa collaborazione è significativa per illuminare la vicinanza di posizioni e di sensibilità che lega Maritain a questo gruppo di domenicani francesi.<sup>169</sup>

Maritain accetta di collaborare, con la mediazione del direttore, il giornalista cattolico di sinistra Louis Martin-Chauffier, al settimanale *Vendredi*, voce alternativa agli influenti settimanali di destra *Candide* e *Gringoire*, nel quale scrivono intellettuali come André Gide, Luis Aragon, Jean Prévost. Questa vicinanza con l'autore di *Les caves du Vatican*, che fino ad allora aveva costituito il grande contraltare del magistero culturale maritainiano, è significativa in questo contesto. In particolare, rappresenta un tentativo di comprensione meno pregiudiziale del marxismo, di cui il grande scrittore francese era tra i maggiori esponenti intellettuali. Quando Maritain viene chiamato a partecipare ad un colloquio guidato da Gide e organizzato dall'«Unione per la verità», giudica l'adesione dello scrittore al comunismo come "commovente e degna di rispetto" e continua dicendo: "Chercher une réalisation des valeurs évangéliques en commençant par exclure tout l'ordre du supra-temporel et de l'éternel, et par tout ramener aux choses du temps et de l'histoire, aux mesures de l'homme, c'est aller au-devant d'une conception sociale analogue à celle du communisme: ce qui est à mon sens une sécularisation de l'Évangile et une contrefaçon des réalisations sociales évangéliques auxquelles nous devons travailler dans le temps et pour le temps (car l'éternité n'exclut pas le temps, elle le vivifie). En définitive votre adhésion au communisme n'apparaît comme une suppléance pour vous de cette vie évangélique que vous avez toujours cherchée, - là où elle n'est pas."<sup>170</sup> In questo dialogo, che Maritain mantiene aperto con intellettuali e riviste sinistra, viene bilanciato da una costante riserva critica come quando non firma il loro manifesto che condannava la guerra in

---

<sup>168</sup> Lettera di Maritain a Gilson del 25 aprile 1935, in *Correspondance*, cit., p. 127

<sup>169</sup> Per una presentazione delle posizioni della rivista si veda lo studio citato: A. Coutrot, *Sept. Storia di un settimanale cattolico (1934-1937)*, cit.

<sup>170</sup> *André Gide et notre temps*, in O.C.VI, p. 1020

Etiopia e offrendo già nel numero di *Vendredi* di quel novembre alcune precisazioni. Maritain critica infatti la “politica violentemente aggressiva” contro gli avversari portata avanti da entrambi gli schieramenti sia di destra che anche di sinistra.<sup>171</sup> Ma è significativa soprattutto lo sdegno verso la stampa di destra, ovvero *Gringoire* e *L’Action française*, che aveva condotto Roger Salengro, ministro socialista degli interni nel governo Blum, al suicidio, dopo una campagna di accuse e di diffamazione. In sostanza però questa *entente* con la rivista costituisce il simbolo della fine di una collaborazione decennale tra le forze dell’ordine e dei partiti reazionari con il mondo cattolico. Inizia così una diaspora che causerà allo stesso Maritain diversi problemi.

In *Vendredi* il tomista pubblica un testo importante: *Humanisme et héroïsme*, che verrà posto l’anno successivo come capitolo iniziale di *Umanesimo integrale*, del tutto incurante delle montanti polemiche che l’accostamento del suo nome con quello di Gide aveva suscitato, soprattutto negli ambienti dell’Institut catholique in cui continuava ad insegnare. È proprio a causa di queste aspre controversie e giri di accuse che il tomista sarà costretto a scrivere la celebre *Lettre sur l’indépendance* del 1935. Nell’articolo ispirato da un libro dello scrittore André Malraux, *La condition humaine*, Maritain ripropone la figura dell’uomo eroico in una lettura che da un lato vuole prendere le distanze dall’*homo faber* di stampo fascista, che compie azioni grandiose con lo scopo di manifestare la sua volontà di potenza; e che, dall’altro lato, intende contrapporsi all’*homo oeconomicus* del capitalismo, inetto all’azione perché bloccato dalla preoccupazione della sicurezza e del benessere individuale.

Gli interlocutori di queste non sono più gli ambienti interni al cattolicesimo, ora sembra che il filosofo voglia tentare un dialogo con le grandi forze collettive che si fronteggiano in quest’epoca di cambiamenti: cioè la cultura borghese, il modello fascista e l’ideologia comunista. Anche il linguaggio è diventato meno specialista nel tentativo di uscire dalle vesti del professore e dello specialista per entrare in pieno regola nel dibattito pubblico di quegli’anni.

Un segno di questo cambiamento è il fatto che nel 1933 Maritain e Fumet lasciano la casa editrice Plon e ha termine la collana «Le Roseau d’Or». Il filosofo fa nascere invece un’altra collezione col nome molto meno apocalittico «Les Iles», presso la casa editrice Desclée de Brouwer, vicina al cattolicesimo progressista, con cui manterrà una collaborazione duratura. Questo passaggio indica un cambiamento di fronte intellettuale: da quello interno delle leggi di separazione del 1905, a quello internazionale delle minacce delle ideologie totalitarie contro la religione.

---

<sup>171</sup> Lettera di Maritain a Journet del 19 novembre 1935 in *Correspondance*, II, p. 500

In questo contesto, in cui la Francia sembra tendere verso un'involuzione autoritaria, l'editore Desclée de Brouwer pubblica nel '34 uno dei manifesti politici più importanti di Maritain: *Pour le bien commun*.<sup>172</sup> Il testo rappresenta sostanzialmente un duplice rifiuto: sia dell'estrema sinistra che dell'estrema destra. Nuovamente viene affermata l'inesauribilità della visione cristiana in uno dei due blocchi in gioco e il suo rappresentare una terza via. Il cristianesimo non deve infatti cedere a formazioni politiche che hanno di mira una politica dell'odio e della denigrazione dell'avversario: "Nous estimons qu'en face de la situation que nous venons de décrire, le christianisme n'a pas à servir de force d'appoint à l'un quelconque des partis en lutte. Les forces spirituelles ne doivent pas céder sous le poids des éléments sociologiques, mais les dominer, et les entraîner, - ou, si les hommes ne veulent pas entendre, marquer du moins la vraie direction."<sup>173</sup> Praticamente si intende rifiutare ogni alleanza, momentanea o duratura, con le forze di estrema destra in ascesa, con la giustificazione del male minore.<sup>174</sup> Ma non si tratta solo di una questione interna, ma anche del rifiuto delle soluzioni totalitarie di destra e di sinistra in nome di una politica più umana alla quale il cristiano non poteva abdicare: "Ce n'est pas le mythe de la Classe, de la Race, de la Nation ou de l'État, c'est l'idée de la dignité de la personne humaine et de sa vocation spirituelle, et celle du bien commun de la cité, fondé sur la justice et l'amour, qui seraient le principe dynamique de la vie sociale et de l'oeuvre commune."<sup>175</sup> Ancora una volta il problema insito in queste degenerazioni politiche sta nel loro rifiuto di un apporto vivificante da parte della religione che deve tornare a vivificare la città terrena: "C'en est fini des séparations et des extrinsécismes de l'âge précédent. Le religieux et le politique, tout en restant distincts, doivent être vitalement unis. Ce n'est pas par des alliances d'apparat et de police extérieure, comme au temps du trône et de l'autel, c'est *en nous*, là où est le royaume de Dieu, c'est dans notre cœur et dans notre vie privée qu'il doivent d'abord et avant tout se joindre. C'est là que notre vie religieuse et spirituelle doit envelopper, diriger et vivifier du fond de l'âme nos préoccupations temporelles et politiques, c'est le feu même de la religion et de l'esprit qui doit rayonner en activité politique."<sup>176</sup> Segnaliamo intanto come qui, per la prima volta, appaia l'espressione *État pluraliste*, nella prospettiva di un cristianesimo che

---

<sup>172</sup> Il testo fu scritto in collaborazione con O. Lacombe, M. de Gandillac, E. Borne, Y. Simon e fu firmato da importanti laici cristiani, tra cui: S. Fumet, E. Gilson, G. Marcel, J. Madaule, E. Mounier, P.-H. Simon, M. Vassard. Sulla stagione dei "manifesti politici" si veda G. Campanini, *I "manifesti politici" di Jacques Maritain (1934-1938)*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., pp. 143-156; P. Chenaux, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit., pp. 39-43. Due giorni dopo la pubblicazione del manifesto, Maritain presenta la sua opera *Du régime temporel* a una sessione di *Union pour la vérité*, abbozzo delle lezioni che terrà in Spagna quell'estate. (*De la Liberté dans une chrétienté moderne*, in O.C., V, p. 1042-1051)

<sup>173</sup> *Pour le bien commun*, in O.C. V, p. 1026

<sup>174</sup> P. Chenaux, *L'Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit., p. 40

<sup>175</sup> *Pour le bien commun*, p. 1035

<sup>176</sup> Ivi, p. 1039

prima di vivificare la città deve penetrare negli animi, secondo una prospettiva che verrà sviluppata soprattutto in *Umanesimo integrale*.

La situazione si arroventa quando in un messaggio radiofonico del 17 aprile 1936, il deputato Maurice Thorez, segretario generale del Partito comunista, invita i cattolici a collaborare con la sua parte politica in vista delle elezioni imminenti. Si tratta di un appello che è stato chiamato “della mano tesa” e che, come abbiamo detto, viene fortemente respinto dalle gerarchie ecclesiastiche. Anche Maritain è cauto, distingue tra il piano politico, religioso e sociale, distaccandosi però dalle posizioni della *Troisième Force*, scrive infatti a Mounier: “Fare una rivoluzione in due tempi, prima ‘collettivista’ in collaborazione coi comunisti e in seguito ‘personalista’ è una cosa idiota, ed è tradire i valori spirituali che quei giovani si danno per missione di difendere. È troppo chiaro che tra il primo e il secondo tempo essi saranno senz’altro eliminati.”<sup>177</sup> Ma allo stesso tempo il tomista è più morbido rispetto alle prese di posizione precedenti, sostiene che nel piano strettamente politico una serie di attività pratiche comuni sia auspicabile.<sup>178</sup> Possiamo vedere in questo atto di elasticità intellettuale un primo passo verso l’idea di una collaborazione pratica tra uomini di fede e culture diverse: “j’attache une importance particulière à une possibilité de dialogue entre des esprits très diversement situés, voir opposés, que rien d’autre ne réunit qu’un certain souci des valeurs humaines et un sentiment vital du travail historique qui s’accomplit de nos jours.”<sup>179</sup>

Intanto nelle drammatiche elezioni primaverili, il Fronte Popolare vince facendo del socialista ebreo, il continuatore di Jaurès, Léon Blum, il presidente del consiglio di un nuovo governo di sinistra, in cui compaiono anche esponenti del partito comunista. Da questo risultato il mondo cattolico esce profondamente turbato, sotto i colpi violenti di un’*Action française* antisemita. Maritain si preoccupa di scongiurare una deriva al modo spagnolo, promuovendo cioè un blocco contrapposto e intransigente di destra: “La sola politica che convenga a un paese profondamente diviso è una politica di pazienza e di movimento, che permetta all’organismo sociale di riassorbire le proprie tossine e consenta a forze nuove di emergere e di trasformare i dati della storia.”<sup>180</sup> Ritiene insomma che in Francia una vera opposizione al comunismo sia auspicabile attraverso una politica di giustizia e di rinnovamento sociale, attraverso il coinvolgimento dei partiti di centro progressisti e coraggiosi. Sostiene poi che per evitare “la

---

<sup>177</sup> Lettera di Maritain a Mounier del 2 maggio 1933, in *Corrispondenza*, p. 92; il movimento *Troisième Force* disponeva di una cronaca regolare in *Esprit*.

<sup>178</sup> *À propos de la main tendu*, in O.C. XVI, pp. 947-957

<sup>179</sup> *Précisions*, in O.C. VI, p. 1043. Si tratta di una lettera indirizzata a *Vendredi* per spiegare la propria collaborazione alla rivista e allo stesso tempo per sottolineare il proprio “desiderio di indipendenza” dalle prese di parte.

<sup>180</sup> *Sulla guerra santa*, in *Scritti e manifesti politici*, p.78

confusion et la surexcitation des esprits”, la Chiesa dovrebbe condannare, da un punto di vista morale e spirituale, le ideologie corrotte, ma sottraendosi alla battaglia di campo, lasciando ai laici “impegnati nelle cose del secolo” la responsabilità di lottare a loro rischio e pericolo e a proprio nome.<sup>181</sup>

### *La guerra di Spagna: Maritain contro la guerra santa*

Ma la grande sfida per Maritain in questi anni è la guerra civile spagnola, le cui vicende, incidendo profondamente nel suo percorso filosofico e politico. Nel 1931 era nata in Spagna la Repubblica, sotto la spinta di una forte richiesta di laicizzazione e modernizzazione del paese. Quando nel 1936 alle elezioni vince il Fronte popolare, le forze reazionarie del paese, appoggiate all'estero dai fascisti e dai nazisti e guidate dal generale Franco, si sollevano, avviando così la Spagna a una sanguinosa guerra civile, sulla quale si concentra immediatamente l'attenzione dell'opinione pubblica mondiale. Intanto Hitler coglie l'occasione per sperimentare le nuove tecniche militari e nel 1937 bombarda e distrugge le due città basche di Durango e Guernica, rimaste fedeli al governo repubblicano. L'attacco suscita immediatamente lo sdegno del mondo e la stesura del manifesto *Pour le peuple basque*, firmato anche da Maritain, in cui si condanna senza appello l'atroce sterminio in una regione, quella basca, di antica tradizione cattolica.<sup>182</sup> C'è insomma anche il tentativo di far emergere le contraddizioni di questi regimi di destra sostenitori di facciata della religione, che poi in concreto erano pronti a calpestare quando altri interessi ne andavano di mezzo. Il filosofo francese, che aveva saputo degli scontri durante un suo viaggio in Argentina, appena rientra in Francia si informa. Anche la rivista *Esprit* da subito pubblica infatti articoli e testimonianze sugli avvenimenti e sui massacri in atto oltre i Pirenei. Ma Maritain incontra amici e intraprende immediatamente iniziative di soccorso, soprattutto incoraggia e presiede il *Comité pour la paix civile et religieuse en Espagne*, fondato da vari intellettuali cattolici nel maggio del '37. Il suo obiettivo fondamentale era anzitutto aiutare i profughi e creare in Spagna le condizioni per una riconciliazione e liberare il paese da intromissioni straniere.<sup>183</sup> Ma le iniziative di Maritain sono molteplici: nel 1938 attraverso un

---

<sup>181</sup> *Le front populaire. Les catholiques et les communistes*, in O.C. XVI, pp. 921-926

<sup>182</sup> Sul cattolicesimo francese e la guerra di Spagna, con molti documenti si veda R. Rémond, *Les crises du catholicisme en France*, cit., pp.171-199

<sup>183</sup> Nel suo manifesto si legge: “il sera assurément essentiel à l'oeuvre de pacification qu'apparaisse avant tout la transcendance du christianisme à l'égard de l'ordre temporel et politique.” (*Comité français pour la paix civile et religieuse en Espagne*, in O.C. VI ; p. 1126) ; sui motivi del suo impegno in Spagna li chiarisce a un giornalista in seguito agli attacchi di Serrano Suner al «giudeo convertito», ministro degli interni di Burgos: “Nous ressentons l'horreur des crimes de la guerre civile, de quelque côté qu'ils viennent; nous savons que les choses saintes ne doivent pas être inféodées aux colères des hommes, et qu'il est demandé aux chrétiens de poursuivre la paix,

telegramma invita anche il presidente americano Roosevelt a intervenire e a favorire in Spagna un super-governo, mentre nello stesso anno scrive anche una lettera al *Times* per reclamare un'iniziativa diplomatica.<sup>184</sup>

In Francia, il governo socialista decide di sostenere il governo legittimo del Fronte popolare, ma a causa delle pressioni della destra, che andavano gridando: “meglio Hitler che Blum”, minacciando una guerra civile, è costretto a moderare le iniziative assunte all'inizio, limitandosi sostanzialmente a favorire un'azione diplomatica per garantire la non ingerenza esterna nel conflitto nazionale.

La grossa pubblicità fatta agli stermini di preti e religiosi, all'incendio di chiese e profanazione di cimiteri, carica l'insurrezione franchista di un forte significato religioso e ottiene una certa simpatia di molti cattolici: ad esempio il poeta Paul Claudel parla già di “martiri spagnoli”.<sup>185</sup>

Nella primavera 1937 esce inoltre l'enciclica *Divini Redemptoris* con cui si condannava il comunismo ateo e che molti interpretano come avallo pontificio alle destre e a Franco.<sup>186</sup>

Maritain è molto preoccupato soprattutto da questi movimenti interni alla Chiesa: “Le rôle des catholique, du clergé, dans ces choses d'Espagne, est encore plus angoissant s'il se peut.”<sup>187</sup>

Constatando sostanzialmente una “catastrofe del politico”, come si esprime in una lettera a Mounier,<sup>188</sup> Maritain non teme di prendere posizione con sdegno contro le gerarchie ecclesiastiche europee così benevole nei confronti di questi rivolgenti reazionari: “La hiérarchie catholique a marché à fond pour Gil Robles en Espagne; en Italie des évêques ont justifié la guerre de Mussolini; en Allemagne approuvé Hitler de manquer à un traité librement signé et d'envoyer ses troupes en Rhénanie. Tout cela me semble proprement déshonorant, et oblige terriblement à distinguer dans ce prélat ce que est de l'Église et ce que est d'eux-mêmes. Va-t-il falloir vivre en permanence au milieu des distinctions déchirantes auxquelles la chrétienté devait s'exercer au temps du grand schisme ou du procès de Jeanne d'Arc?”<sup>189</sup> Si tratta di un atteggiamento di cui prognostica gravi conseguenze per il suo stesso paese: “J'ai l'impression que le Vatican nous lance dans un cléricalisme politique (anticommuniste) qui sera une erreur majeure, une méconnaissance psychologique effroyable à l'égard de la France et qui

---

même entre frères ennemis Voilà pourquoi nous avons essayé d'entreprendre une action pour la paix en Espagne.” (*Les attaques de M. Serrano Sumer*, in O.C. VI, p. 1167)

<sup>184</sup> M. Bressolette, *Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne*, in CJM 9, aprile 1984, p.39-40

<sup>185</sup> J. F. Nothomb, *Maritain et l'impossible médiation*, in Notes et documents, 24/25 jan.- août 1989, pp. 49-58

<sup>186</sup> E.W. Crivellin, *Pio XI e la guerra di Spagna*, in G. Campanini, (a cura di), *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 41-60; E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, cit.

<sup>187</sup> *Correspondance*, II, Lettera di Maritain del 26 agosto 1936, p. 617

<sup>188</sup> Lettera di Maritain a E. Mounier del luglio 1937, in *Correspondance*, cit., p. 155

<sup>189</sup> Lettera di Maritain del 13 marzo 1936, *Correspondance*, II, p. 549

jettera l'Église de France dans une persécution sanglant et sans gloire.”<sup>190</sup> L'apice si raggiunge quando nel luglio 1937 l'episcopato spagnolo indirizza al mondo intero una lettera in cui si difende la legittimità della crociata di Franco, suscitando le ire di Maritain che scrive con durezza: “Je sais que les sentiments du pape ne sont pas ceux des évêques espagnoles. Leur document est un document de propagande politique, écrit à la sollicitation de Franco.”<sup>191</sup>

Tra i pochi a distanziarsi da questo fuoco sacro è Bernanos, col suo romanzo *I grandi cimiteri sotto la luna*, che fanno scrivere alla Weil: “Da quando sono stata in Spagna, da quando ascolto, leggo ogni genere di considerazioni sulla Spagna, non posso citare nessuno – eccetto lei solo – che, per quanto ne sappia, si sia immerso nell'atmosfera della guerra spagnola e vi abbia resistito.”<sup>192</sup> È d'altronde in queste circostanze che, appena rientrato dalla Spagna, lo scrittore si reca da Maritain per riconciliarsi, dopo la rottura in occasione della crisi dell'*Action française*, e per raccontargli gli innumerevoli massacri e atrocità di cui era stato testimone e che descriverà nel suo romanzo.<sup>193</sup>

Ma a trovarsi nella stessa linea del filosofo è anche un altro scrittore François Mauriac che nella prima pagina del *Figaro* del 30 giugno del 1938 rende onore pubblico al servizio offerto alla Chiesa da parte di Maritain nelle vicende spagnole.<sup>194</sup> È in questa circostanza che un gruppo di amici spagnoli, come Mendizabal, Bergamin, Monserrat, offre ai due intellettuali una cena di omaggio e di ringraziamento.<sup>195</sup> Presa la parola il filosofo accenna al punto centrale della sua posizione teologico-politica nei confronti della guerra civile: “Il s'agit de savoir si c'est une conception politique de la religion ou une conception évangélique de la religion qui doit prévaloir. Et sur le plan spirituel, quelles que soient les épreuves par lesquelles le monde peut passer, ceux qui croient à l'Évangile peuvent être absolument certains de l'emporter à la fin, car c'est pour les valeurs les plus chères au cœur du Christ qu'ils combattent. Jamais nous ne pourrions admettre, et jamais l'Église n'admettra, que l'extermination soit un moyen d'apostolat que l'adhésion à une cause temporelle, à un mouvement d'insurrection militaire, quelque opinion que les uns ou les autres puissent avoir sur lui au point de vue politique, devienne une règle d'orthodoxie.”<sup>196</sup>

---

<sup>190</sup> Lettera di Maritain del 8 giugno 1936, ivi, p. 572

<sup>191</sup> Lettera di Maritain del 13 settembre 1937, ivi, p. 672; in un post-scriptum dell'agosto 1937 alla prefazione al libro di Mendizabal, Maritain si dissocia pubblicamente dal testo dei vescovi. *La documentation catholique* riprende questo breve commento a sostegno autorevole di una lettera aperta di protesta di 150 protestanti americani. (M. Bressolette, *Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne*, cit., p. 39)

<sup>192</sup> S. Weil, *Lettera a Georges Bernanos*, in *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, Milano 1998, pp. 53-54

<sup>193</sup> J.-L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain*, cit., p. 381

<sup>194</sup> Ivi, p. 384

<sup>195</sup> V. Monserrat, A. Mendizabal, J. de Leizaola, J. Bergamin, *7 juillet 1938: un hommage espagnol à Jacques Maritain et François Mauriac*, in *CJM* 21, 1990, pp. 43-57

<sup>196</sup> *Pour une conception évangélique de la religion*, in *O.C. XVI*, pp. 1171s.



Di fronte alla violenza estrema, alla fine di ogni mediazione politica, Maritain non ritiene quindi più legittima alcuna lotta armata, considerando necessario il ricorso a quei mezzi spirituali, leggeri, evangelici che aveva difeso in *Strutture politiche e libertà*: “Je me demande si en pareil cas ce n’est pas à une catastrophe du politique qu’on assiste, ne laissant de place pour ceux qui ont pris conscience de cela qu’à un témoignage exclusivement évangélique.”<sup>197</sup>

In uno scritto per la *Nouvelles Littéraires* di Varsavia, Maritain nel 1934 si scaglia contro ogni tentativo di socializzare e nazionalizzare Dio: “Là où cette vérité fondamentale est pratiquement plus ou moins méconnue, comme il peut arriver dans des pays d’ancienne formation catholique, qui risquent d’identifier leurs structures traditionnelles ou leurs mérites propres avec le bien de la religion, ou dans des pays en fermentation révolutionnaire, qui risquent de vouloir nationaliser ou socialiser Dieu, la conscience chrétienne, en témoignant pour elle, se fait accuser d’oublier le monde et de trahir la civilisation, de fuir au ciel. Purifier le regard et la pensée en les retirant vers l’intemporel et en rompant les liens d’apparence qui asservissent le spirituel est cependant un moment absolument nécessaire.”<sup>198</sup> Ma molta parte del mondo cattolico si muove in un’altra direzione rispetto a quella descritta. Il teologo domenicano Menendez-Reigada parla di guerra santa, mentre altri arrivano a invocare la crociata. Nella lettera dei vescovi spagnoli in appoggio alla politica di Franco ci si appella a una causa giusta di resistenza all’oppressore.<sup>199</sup>

È allora in questo contesto che Maritain accoglie nella collana da lui diretta per *Desclée de Brouwer* il libro di Alfredo Mendizabal, *Aux origines d’une tragédie*.<sup>200</sup> Il giurista spagnolo sosteneva che la Chiesa dovesse assumere una posizione di equidistanza, cercando di trovare soluzione al conflitto al fine di una pacificazione nazionale. Il filosofo ne fa la prefazione che viene in parte pubblicata per *La Nouvelle Revue Française* col titolo *De la guerre sainte*.<sup>201</sup>

Ormai sono lontanissimi i toni utilizzati nel corso delle lezioni nel 1915 all’*Institut catholique* di Parigi, in cui Maritain aveva avallato una lettura religiosa del conflitto bellico, sostenendo che

---

<sup>197</sup> Jacques Maritain - Emmanuel Mounier (1929-1939), cit., p. 155 Lettera del 17 novembre 1936

<sup>198</sup> O.C., V, p. 1013

<sup>199</sup> A. Botti, «Guerre di religioni» e «crociate» nella Spagna del 1936-39, in M. Franzinelli e R. Bottoni (a cura di), *Chiesa e guerra. Dalla «benedizione delle armi» alla «Pacem in terris»*, Il Mulino, Bologna 2005; D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp. 131-141

<sup>200</sup> *Aux origines d’une tragédie. la politique espagnole de 1923 à 1936*, Paris 1937

<sup>201</sup> Il testo viene anche tradotto e pubblicato per una rivista svizzera di lingua tedesca: J. Maritain, *Heiliger Krieg in Spanien?*, in *Die Entscheidung*, n.22, 15 aug. 1937; su questa rivista, che pubblicò articoli di Guardini, Mounier, Ernest Michel, D. von Hildebrand, e sulla resistenza in Svizzera con riferimento anche a Gurian e a Journet: V. Conzemius, *Christliche Widerstandsliteratur in der Schweiz 1933-1945*, in *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkloppung und Solidarität*, Hrsg. V. Conzemius, cit., pp. 401-426

una vittoria della Francia cattolica avrebbe significato “la victoire de la civilisation et de la foi catholiques sur le naturalisme de la *Kultur* germanico-protestante.”<sup>202</sup>

Nel 1928 Journet aveva intanto pubblicato un articolo, *Note sur la guerre*, in cui difendeva la tradizionale dottrina della guerra giusta, argomentazione che contrapponeva alle opposte ed estreme posizioni belliciste e pacifiste allora dominanti.<sup>203</sup> Il teologo ginevrino, interrogato dal vescovo Besson, criticava un rapporto sulla morale internazionale della «Catholic Association for International Peace», legata all’episcopato statunitense, e fatta circolare in Europa da Maurice Vaussard. Alla proposta di limitare le possibilità di iniziare una guerra, il rapporto proponeva di attribuire alla Società delle Nazioni la prerogativa di stabilire la legittimità di una guerra, responsabilità che invece, secondo Journet, apparteneva all’autorità della Chiesa cattolica.<sup>204</sup> Posizioni vicine al pacifismo in questi anni vengono assunte anche dalla rivista *La Vie Intellectuelle*, soprattutto sulla base delle riflessioni del padre domenicano Delos, tra i primi critici tra l’altro dell’opera di Schmitt. Ne nasce un documento dal titolo *Le problème de la moralité de la guerre*, che cade allo stesso modo sotto l’accusa di Journet.<sup>205</sup> Maritain ha una posizione meno rigida, ma si ricollega all’amico teologo nel riconoscimento che ci sono casi di “guerra giusta” che vanno definiti però sulla base di un giudizio che spetta a un giudizio di tipo morale valutare.

Maritain non si schiera dalla parte dei pacifisti, ma si scaglia certamente contro la benedizione delle armi da parte della Chiesa che rappresenterebbe per l’Europa “un’irreparabile calamità”<sup>206</sup>. Nella *Prefazione* al libro di Mendizabal rifiuta in modo chiaro la categoria di «crociata» e sostiene che la guerra spagnola non è una «guerra di religione», ma una «guerra civile» I cattolici non devono quindi prendere parte a uno dei due schieramenti in gioco sulla base di motivazioni religiose, ma semmai assumendo una posizione in riferimento a una lettura obbiettiva della storia e della situazione concreta: “La guerra, per sua essenza, appartiene a Cesare, è per eccellenza qualcosa di temporale, perché coinvolge fino in fondo – fino al sacrificio degli uomini la città temporale; ogni guerra comporta interessi politici ed economici, brame che nascono dalla carne e dal sangue. Tuttavia, in una civiltà di tipo sacrale questa stessa carica terrestre poteva giocare un ruolo strumentale nei confronti del fine spirituale che avevano

---

<sup>202</sup> O.C. I, p. 1024; cfr. P. Chenaux, *Guerre juste ou guerre sainte? Maritain, Journet et la guerre d’Espagne*, in M. Porret, J. F. Fayet e c. Fluckinger (a cura di), *Guerres et paix. Mélanges offerts à Jean-Claude Favez*, Genève, Georg 2000

<sup>203</sup> Nova et Vetera, 2, 1928. pp. 231-235

<sup>204</sup> Parti della lettera sono citate in D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, cit., pp.114-115

<sup>205</sup> Ivi, p. 105ss.

<sup>206</sup> *Sulla guerra santa*, in *Scritti e manifesti politici*, p.99; in merito G. Campanini, *La «nuova cristianità» alla prova: Maritain e la guerra civile spagnola*, in *Dopo Umanesimo integrale*, cit., pp. 149-155

realmente il primato non dico solo nelle intenzioni degli animi ma anche nel movimento oggettivo della storia [...] Ma nei confronti di forme di civiltà come le nostre in cui il temporale è più perfettamente differenziato dallo spirituale e, nella sua raggiunta autonomia, non ha più ruolo strumentale in rapporto al sacro, in queste civiltà di tipo profano, la nozione di guerra santa perde ogni significato. Giusta o ingiusta, una guerra contro una potenza straniera o contro dei concittadini resta pertanto e necessariamente ciò che è di per sé e per essenza: qualcosa di profano e di secolare, non di sacro; e non solamente qualcosa di profano ma anche qualcosa d'aperto al mondo delle tenebre e del peccato [...] La guerra non ne esce affatto santa ma rischia di far bestemmiare ciò che è santo.”<sup>207</sup> Maritain quindi sostiene che se la guerra santa un qualche senso avesse avuto nel contesto sacrale del Medioevo, nel mondo profano moderno non potesse essere più sostenibile. In un mondo secolarizzato, il potere terreno non è quindi più concepibile come servizio reso al fine spirituale, il cui raggiungimento può essere raggiunto con mezzi proporzionati che non sono quelli delle armi e dello spargimento di sangue. L'autore invita dunque i cristiani a non cadere in quel “machiavellismo politico”, inteso come accettazione dell'efficacia dei mezzi immorali: “La cristianità o si rifarà con mezzi cristiani, oppure scomparirà completamente.”<sup>208</sup>

Il testo viene in Germania recensito da Paul Landsberg, per la rivista *Die Zukunft* nell'ottobre 1939, l'autore sottolinea il carattere universale e umanista dello scritto: “Ogni pensiero di Maritain mira a una verità che deve rimanere verità indipendentemente da dove, da quando e da chi possa essere pensata e colta. Non è una “verità francese”, ma la verità detta da un francese.”<sup>209</sup> Di segno inverso la reazione di Schmitt agli scritti sulla guerra del filosofo francese: “Raccapriccianti, gli orribili richiami di Maritain in *Humanisme intégral* (1936) [...] La guerra giusta, cioè privare dei propri diritti l'avversario bellico e autoinvestirsi della parte del giusto; ciò significa: trasformazione della guerra fra Stati (cioè della guerra secondo il diritto internazionale) in una guerra che è al tempo stesso coloniale e civile; questo è logico e inconfutabile: la guerra diviene infatti guerra civile mondiale e smette di essere guerra tra Stati.”<sup>210</sup>

La guerra civile spagnola si conclude nell'aprile del 1939 col l'affermarsi di una dittatura di destra guidata da Franco e che durerà per quarant'anni, segnando drammaticamente gli sviluppi del cattolicesimo politico europeo. Mendizabal, ormai perseguitato come nemico del regime,

---

<sup>207</sup> Ivi, pp. 95-97

<sup>208</sup> Ivi, p. 93

<sup>209</sup> P.-L. Landsberg, *Scritti filosofici*, a cura di M. Bucarelli, Vol. I, San Paolo, Milano 2004, p. 691; la settimana successiva esce nella stessa rivista un articolo (*Nemico dell'umanità*) polemico di Landsberg sul concetto del politico di Schmitt. Maritain parla di Landsberg a Jounet nel novembre 1935: “C'est un juif-chrétien allemand [...] exilé, un des meilleurs disciples de Scheler.” (*Correspondance*, II, p. 497)

<sup>210</sup> C. Schmitt, *Glossario*, Milano 2001, p. 42

deve fuggire ed esilio negli Stati Uniti. Se da un lato, si tratta della prima importante sconfitta storica del progetto maritainiano di una secolarità “cristianamente costituita”, per altri versi il confronto con le vicende spagnole rafforza il filosofo nel suo rifiuto di qualsiasi ri-sacralizzazione degli ordinamenti terreni.

### *Totalitarismi come religioni politiche*

Ma la sua speranza in un “regime temporale della libertà” si vede accerchiata di presagi nefasti non solo in Spagna ma in tutta Europa. È così che il filosofo si impegna in un’analisi attenta delle nuove ideologie totalitarie.

A differenza di altri studi sul totalitarismo, quello di Maritain, secondo il giudizio di Charles Blanchet, si colloca nel genere “profetico”.<sup>211</sup> Negli anni trenta circolano sostanzialmente tre grandi letture del fenomeno totalitario: una di stampo psicologico, per la quale il popolo tedesco avrebbe avuto un bisogno atavico di autorità e di ordine; una seconda, di origine marxista, per cui il nazionalsocialismo sarebbe il frutto avvelenato del capitalismo tedesco. Ma c’è poi una terza lettura, che ha successo soprattutto tra gli intellettuali in esilio: quella di “religione politica”.<sup>212</sup> Fascismo, nazionalsocialismo e comunismo vengono infatti dipinte come forme di sacralizzazione della politica, e non è un caso il fatto che i primi a riconoscere quella pretesa assoluta sulla persona che la politica totalitaria intende sottrarre alla religione siano proprio dei pensatori cristiani. Le argomentazioni prevalenti non sono nella prospettiva di una difesa del liberalismo e della democrazia, oggetto fino ad allora di un’aspra polemica, ma nell’aspirazione ad modello reazionario di società, che i totalitarismi avevano tradito nella pretesa di un potere illimitato. Che non si trattasse di una tradizionale forma di governo, ma ci si trovasse davanti a qualcosa di inedito, che toccava le radici dell’uomo, i suoi istinti e le potenze irrazionali era chiaro a vari intellettuali vicini a Maritain: Yves Simon, parla della forza di “mobilitazione collettiva”, con ascendenze soreliane, che il nazismo era stato capace di evocare. Per poterlo quindi combattere era necessario evocare un altrettanto forte entusiasmo di tipo eroico. Denis de Rougemont, in questi anni in contatto col filosofo, pubblica il suo primo articolo negli Stati Uniti *Passion and the Origin of Hitlerism* nella rivista di Gurian *Review of Politics*. Qui sottolinea, utilizzando letture junghiane, la natura “passionale” del

---

<sup>211</sup> C. Blanchet, *Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940*, cit., p. 17

<sup>212</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Bari 2007; Hans Maier, *Politische Religionen*, C.H. Beck, München 2007; P. Prodi, *Dalle secolarizzazioni alle religioni politiche*, in *Lo Stato secolarizzato nell’età post-secolare*, a cura di G. Rusconi, Il Mulino, Bologna 2008, p. 55-92

fenomeno nazista, che è una risposta all'aspirazione comunitaria e insieme un *transfert* di passioni individuali sulla nazione reificata.<sup>213</sup>

Tra i primi ad utilizzare la parola totalitarismo anche Journet, in un appassionato articolo per *Nova et Vetera*, interpreta il nazionalsocialismo e il comunismo come fenomeni di natura religiosa. Appoggiandosi alla dottrina tomista, il teologo condanna, da un lato, l'individualismo, che dimentica i diritti della comunità politica, estremizzando e corrompendo così una verità originaria del cristianesimo, ovvero il valore assoluto dell'anima immortale; dall'altro, rifiuta l'errore opposto del "communautisme ou totalitarisme". Si tratta, per Journet, di una tendenza che si ritrova in molte società antiche, ma si ripresenta in vesti nuove anche nella modernità: "La collectivité toute puissante et monstrueuse qui s'élevait de terre pour englober en elle les individus était comme le corps d'une divinité locale [...] Aujourd'hui le totalitarisme est plus subtil, plus spirituel. Il prend la forme d'un mythe, d'une idée-force collective. Il a pour sujet et pour organe non plus un individu mais toute une collectivité, toute une masse travaillée, suggestionnée, hallucinée par la propagande. Il déborde les limites d'un territoire, il tend à devenir universel. Surtout il n'est plus païen, il est devenu athée. Il ne cherche plus à promettre le salut dans un autre monde. Il ne prétend apporter que le salut temporel, qu'il regarde comme le salut suprême. Avec cela, il veut être servi et aimé plus jalousement et plus absolument que le totalitarisme du monde antique."<sup>214</sup> Il totalitarismo, quindi, sarebbe definito dalla rivendicazione totale della vita umana, entrando così in conflitto con la Chiesa, alla quale intende in ultima analisi sostituirsi, trasformando l'amore con cui la Città celeste deve essere amata in devozione verso la città temporale. Nel condurre quest'analisi, il teologo si appoggia anche alla tesi di un professore di teoria dello Stato, Sergio Panunzio, che aveva caratterizzato lo Stato moderno con la dimensione della "ecclesiasticità".<sup>215</sup>

Una lettura religiosa dei totalitarismi è d'altra parte condivisa in Francia da vari altri intellettuali.<sup>216</sup> Tanto più quando anche qui il governo filo-nazista di Pétain porta avanti le sue

---

<sup>213</sup> D. de Rougement, *Passion and the Origins of Hitlerism*, in *The crisis of modern times. Perspective from The Review of Politics, 1939-1962*, by A. James Mc. Adams, Notre Dame 2007, pp. 67-83

<sup>214</sup> C. Journet, *L'Église et les communautés totalitaires*, in *Nova et Vetera*, oct.-déc. 1935, pp. 432-433; il testo di Journet è citato anche nell'analisi dei totalitarismi dedicata da Maritain in *Umanesimo integrale*. Coloro che leggevano il nazionalsocialismo in chiave religiosa e mistica sono numerosi: si veda soprattutto R. d'Harcourt, *Les catholiques et le IIIe Reich*, in *La revue des deux mondes*, 15 marzo 1934, pp. 302, 315-316; *En Allemagne, l'insurrection du spirituel*, in *La revue des deux mondes*, 1 dicembre 1934, p.533

<sup>215</sup> Ivi, p.434; si veda in merito alla posizione di Journet il suo biografo G. Boissard, *Quelle neutralité face à l'horreur - Le courage de Charles Journet*, Sait-Maurice 2000

<sup>216</sup> Ad esempio W. Drabovitch, L. Rougier, J. Delos e successivamente anche J. Mannerot, Gilson e Eric Weil. Cenni ad alcune di queste interpretazioni nel volume di E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit.

ambigue alleanze tra trono e altare e la ri-sacralizzazione dei valori nazionali.<sup>217</sup> Arrivata a New York, Simone Weil scrive a Maritain per ottenere il suo appoggio per trasmettere agli alleati il suo *Projet d'infirmières de première ligne*, in cui chiedeva di considerare la dimensione psicologica e mistica della guerra totale condotta da Hitler, alla quale non si poteva reagire semplicemente con le armi della guerra classica. Il progetto, che non fu realizzato, vedeva la formazione di un corpo di infermiere che avrebbe dovuto affiancare i soldati in prima linea. Maritain risponde positivamente e la incoraggia.<sup>218</sup> Anche la filosofa riconosce qui “uno spirito religioso”, di “sacrificio totale” nel fanatismo degli uomini delle SS. La forza del nazismo si radica infatti in una certa “mistica”, priva di qualsiasi idea trascendente del bene, alla quale ci si può contrapporre solo con una mistica di ispirazione completamente diversa.<sup>219</sup>

Pur partendo da premesse molto diverse rispetto a quelle di Maritain, anche Raymond Aron sosteneva in questi stessi anni che l'Occidente era entrato in un'“epoca di religioni politiche” che, rifacendosi a valori assoluti e a visioni del mondo globali, rafforzavano quel legame comunitario che le società democratiche non riuscivano più a garantire. Qui il punto di partenza non è religioso, ma liberale: cioè la polemica essenziale non è rivolta contro l'usurpazione della religione, quanto contro la negazione della libertà che questi fenomeni rappresentavano. Le *religions séculières* si manifestano, secondo il sociologo francese, nella loro massima coerenza nei totalitarismi che riescono a coniugare appello al mito, riuscendo a coinvolgere così le masse, ed efficienza burocratica, necessaria al controllo capillare della società.<sup>220</sup>

È in questo contesto culturale che anche Maritain, grazie anche ai confronti con i molti amici tedeschi, nonché di esuli russi, interpreta il nazismo e il comunismo come realtà più profonde e radicali rispetto all'idea che si avesse a che fare con tradizionali regimi dittatoriali: “essi hanno pervertito la funzione del linguaggio.”<sup>221</sup> La loro essenza si radica in un substrato religioso: “Il

---

<sup>217</sup> Come dimostra M. Caiazzo, *Religione politica e riscrittura della memoria nella Francia di Vichy*, Franco Angeli, Milano 2008

<sup>218</sup> S. Weil e J. Maritain si erano conosciuti negli Stati Uniti il 14 luglio 1942, quando la Weil contatta il filosofo per entrare in contatto con il movimento “France Libre” di de Gaulle. Maritain viene criticato in *L'enracinement (La prima radice)*, Milano 1990). Il filosofo la metterà anche in contatto col padre domenicano Couturier a cui sarà indirizzata la famosa lettera della Weil *Lettre à un religieux*. (Si veda anche P. Viotto, *Grandi amicizie*, cit., pp. 60-61) La corrispondenza è pubblicata in italiano in *Humanitas*, n. 5, pp. 683-693.

<sup>219</sup> S. Weil, *Questa guerra è una guerra di religioni*, in *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*, cit., pp. 123-132; su questi aspetti si veda E. Gabellieri, *La religion, «source d'inspiration» du politique: Jacques Maritain et Simone Weil*, cit.; ma anche G. Gaeta, *Simone Weil: le radici religiose del totalitarismo*, in *Le cose come sono. Etica, politica e religione*, Milano 2008, pp. 35-55

<sup>220</sup> R. Aron, *L'ère des tyrannies d'Élie Halévy*, in *Revue de métaphysique et de morale*, février 1939; *L'avenir des religions séculières*, in *L'âge des empires et l'avenir de la France*, Paris 1946; Maritain accoglie nella collana da lui diretta *Civilisations* il libro di Aron, *L'homme contre les tyrans*, New York 1944 in cui erano raccolti gli articoli scritti durante la guerra in *France libre* che studiavano le ascendenze machiavelliche dei totalitarismi.

<sup>221</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 13

principio totalitario di per sé tende a fare delle cose che sono di Cesare la religione reale della comunità umana; a mobilitare per dei fini terreni le energie religiose dell'essere umano. Se ci sono persone di Chiesa che contano su qualche dittatura di questo genere per promuovere la religione del Cristo e la civiltà cristiana, esse dimenticano che il fenomeno totalitario è alla base un fenomeno religioso aberrante, dove mistica terrena palese o larvata, con sembianza religiosa o con maschera politica, divora ogni altra mistica qualunque essa sia, e non ne sopporta nessun'altra accanto a sé.<sup>222</sup> Entrambi i regimi si alimentano quindi da una negazione della rappresentazione pubblica della religione come un'istanza libera: da un lato, il comunismo “che voleva scacciare Dio”; dall'altra, il fascismo “che voleva asservirlo e irreggimentarlo”.<sup>223</sup>

Maritain sottolinea il tratto di novità che questi fenomeni incarnano sul profilo storico: “senza dubbio il potere civile, dopo Costantino, ha sempre cercato, più o meno, di utilizzare e sviare ai propri fini la stessa religione cristiana. Ma non inganniamoci, c'è un abisso fra questi disordini e queste deviazioni, per quanto gravi fossero, e l'assoluto divorante che si afferma oggi e che rivendica l'uomo tutto intero per la comunità temporale o per lo Stato.”<sup>224</sup> Il filosofo vuole insomma negare che si trovi davanti ad un ritorno alla *christianitas* o all'impero sacrale di tipo medievale, come molti cattolici filo-fascisti e filo-nazisti andavano predicando e auspicando.

In particolare è in *Umanesimo integrale*, basandosi molto su uno studio di A. Cornu, che il filosofo definisce il comunismo in termini di religione: “il comunismo quale esiste [...] è un sistema completo di dottrina e di vita il quale pretende di svelare all'uomo il senso dell'esistenza, risponde a tutte le questioni fondamentali poste dalla vita e manifesta una potenza ineguagliata di involupamento totalitario. È una religione, e delle più imperiose e sicura d'essere chiamata a sostituire tutte le altre religioni; una religione atea della quale il materialismo dialettico costituisce la dogmatica, e il comunismo, come regime di vita, è l'espressione etica e sociale. Così l'ateismo non è richiesto (ciò sarebbe incomprensibile) come una *conseguenza* necessaria del sistema sociale; ma è presupposto al contrario come il *principio* di questo.”<sup>225</sup> Un'interpretazione che Maritain aveva rievocato anche in un dibattito con André Gide: “Ne voyez-vous pas que le communisme est aussi une religion? Vous n'échapperez pas à

---

<sup>222</sup> *La Chiesa cattolica e le civiltà*, in *Questioni di coscienza*, p. 68

<sup>223</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 22; il comunismo viene criticato fino ad *Umanesimo integrale* più per il suo carattere ateo e antireligioso che come totalitarismo; è verso gli anni quaranta che c'è una chiara definizione dell'Unione sovietica come regime totalitario.

<sup>224</sup> *Umanesimo integrale*, p. 296

<sup>225</sup> Ivi, p. 90. A. Cornu, *Karl Marx, de l'hégélisme au matérialisme historique*, Paris 1934. Questo volume fu il primo lavoro accademico in Francia su Marx, facendone emergere soprattutto grazie ai *Manoscritti economici-filosofici*, riscoperti in questi anni, la dimensione filosofica e non solo sociologico/economica. In merito: A. Pavan, *Il marxismo ultima eresia cristiana*, in *Vita e pensiero*, n. 1, 1973, pp. 5-27. Sul rapporto col marxismo si vedano i vari contributi in *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*, a cura di V. Possenti, Massimo, Milano 1979

la religion. Plus la religion se fait sociale, terrestre, politique, temporelle, plus elle devient intolérante. Il n'y a pas de religion plus intolérante que l'athéisme communiste."<sup>226</sup>

La sacralizzazione della politica si realizza, secondo Maritain, nell'assorbimento da parte delle "religioni politiche" dei caratteri propri della religione tradizionale: "Sono energie d'origine cristiana interamente laicizzate."<sup>227</sup> Secondo il filosofo, i suoi caratteri fondamentali si basano quindi sulla secolarizzazione di aspirazione di origine cristiana, delle quali si è poi recisa la relazione con la dimensione autenticamente religiosa: "L'idea stessa di comunione, che ne fa la forza spirituale, e che il comunismo vuol realizzare nella vita sociale terrena (e deve in effetti realizzarsi qui, ma non esclusivamente qui, né rovinando la vita in cui si realizza secondo il modo più perfetto e le aspirazioni più alte della persona umana) l'idea stessa di comunione è idea d'origine cristiana. E sono virtù cristiane, le «virtù impazzite» delle quali parlava Chesterton; è lo spirito di fede e di sacrificio, sono le energie religiose dell'animo, che il comunismo si sforza di attrarre a profitto della propria opera e delle quali ha bisogno per continuare a vivere."<sup>228</sup>

Più precisamente nel comunismo, il concetto religioso centrale ad essere reso stato laicizzato è quello di Regno, che un gruppo di eletti sarebbe stato chiamato a realizzare in terra in favore di tutta l'umanità: "il marxismo rimane nello stesso tempo tributario esso stesso del messianesimo utopistico inerente, dalle origini, alla tradizione socialista [...] Il processo dialettico mette capo a un regno di Dio, perché questa dialettica obbedisce alla legge intima della *psiche* socialista, non alla legge dialettica; ma conduce a un regno di Dio secolarizzato, che, pur terminando *nella* storia, rimane nella storia e *nel* tempo di questo mondo."<sup>229</sup> Un ruolo fondamentale in questa visione è certamente la lettura "messianica" del comunismo che viene fatta dall'amico Berdjaev.<sup>230</sup> Il totalitarismo nazista invece non elimina la religione in modo aperto, ma la svuota di significato autentico: "L'idea di Dio viene affermata ma, al contempo, sfigurata e perversita. Un dio che alla fine verrà identificato con la forza invincibile e che opera nel sangue si drizza contro il Dio del Sinai e contro il Dio del Calvario, contro l'Essere trascendente, *Colui che è e che abita in una gloria inaccessibile*, contro il Verbo che era all'inizio, contro il Dio di cui è

---

<sup>226</sup> *André Gide et notre temps*, in O.C.VI, p. 1025

<sup>227</sup> *La persona e il bene comune*, p. 59

<sup>228</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 93-94 In modo simile si esprimerà alcune pagine dedicate a Marx scritte alla fine degli anni cinquanta: "La ricerca del regno di Dio nella storia, la missione redentrice del proletariato, l'universalismo della buona novella rivoluzionaria, la nostalgia della comunione [...] la marcia verso la trasformazione o la trasfigurazione dell'uomo che raggiunge finalmente il suo vero nome, per non parlare di quella specie di simulacro politico della Chiesa che ci è offerto dal Partito e dalla coscienza del Partito, sono altrettanti aspetti che provengono da idee di origine cristiana travisate e rifiute." (*Filosofia morale*, p. 284)

<sup>229</sup> *Umanesimo integrale*, p. 108

<sup>230</sup> *Problème du communisme*, Paris 1933 Uscito per la collana «Questions disputées» diretta da Maritain.



stato affermato che egli è l'autore. Ci troviamo davanti non ad un *ateismo* pseudoscientifico ma, se posso dir così, ad un *parateismo* o ad uno pseudo teismo demoniaco, il quale rifiuta la sapienza ma è ben disponibile a tutti gli occultismi e non è affatto meno anticristiano dell'ateismo.”<sup>231</sup>

Le radici psicologiche di questo processo storico sono state individuate da Maritain in due aspetti principali: anzitutto, il comunismo aveva originariamente un rapporto col cristianesimo che è andato perduto nel suo sviluppo successivo: “per colpa d'un mondo cristiano infedele ai principi, si ha un profondo risentimento contro il mondo cristiano; e non solamente contro il mondo cristiano, ma (ed è qui la tragedia) contro lo stesso cristianesimo, che trascende il mondo cristiano”.<sup>232</sup> Secondo, c'è una profonda invidia umana dell'onnipotenza divina, una rivolta alla condanna dell'uomo a rimanere creatura: “Il suo ateismo è un risentimento morale e religioso contro la trascendenza divina.”<sup>233</sup> Questo rancore opera anche, secondo Maritain, nel razzismo: “Il razzismo germanico è una protesta patologica, nutrita essa stessa dalla pedanteria più assurda [...] una protesta patologica della natura con tutte le sue forze di vitalità e di ferocia scaturite dal più profondo della terra nutrice, con le sue esigenze di euforia e di potenza, e con la rabbia implacabile che può esaltare l'istinto quando lo spirito, tradendo sé stesso, si immerge nell'abisso dell'animalità, contro una ragione illusa d'ottimismo e, se posso esprimermi così, contro un clericalismo della ragion pura il quale, durante tutto il XIX secolo, aveva promesso il paradiso sulla terra e non possedeva né il senso della natura né il senso della miseria umana.”<sup>234</sup>

In secondo luogo, il totalitarismo si caratterizza per la sua pretesa assoluta sull'uomo, in quanto afferma il primato dell'entità collettiva sulle sue componenti: “vuole in ogni caso che lo Stato divenga la realtà assolutamente sovrana e il regolatore assolutamente sovrano della vita temporale degli uomini, e dunque degli atti di coscienza che tale vita implica - «tutto nello Stato, niente contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato» - e vuole informare da solo, «anima nell'anima», le energie dell'anima per la condotta della vita terrena, la lo sa che gli interessi; in virtù di esigenze logiche ineluttabili, domanderà dunque che lo spirituale - almeno dove incontra il temporale e interessa la condotta della «vita civile», l'ordine della civiltà - si integri nella coscienza, allo Stato o allo spirito del popolo e li serva.”<sup>235</sup> Il pervertimento più radicale consiste nella rivendicazione che questi regimi hanno non solo della libertà esterna, ma anche del desiderio umano, perché questa comunità sacralizzata pretende adorazione e totale

---

<sup>231</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, in *Manifesti e scritti politici*, p. 177; De Lubac utilizza le analisi di *Crépuscule de la Civilisation* per il suo *L'Explication chrétienne de notre temps*.

<sup>232</sup> Ivi, p. 94

<sup>233</sup> *La persona e il bene comune*, p. 59

<sup>234</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, in *Manifesti e scritti politici*, pp. 176-177

<sup>235</sup> *Umanesimo integrale*, p. 297

sacrificio: “il principio totalitario pretende di impadronirsi della persona umana nella sua totalità –almeno quanto ai valori umani e culturali, divenuti però i supremi valori regolatori -, per la comunità sociale-terrestre o per lo Stato, e rivendica per questa comunità quell’amore messianico che è dovuto solo al regno di Dio.”<sup>236</sup> Il comunismo stesso non si pone solo sul piano politico, ma anche su quello dello spirito: “un système absolument, rigoureusement totalitaire.”<sup>237</sup> Nel totalitarismo, c’è una sorta di inversione metafisica, una “rivoluzione antropologica”<sup>238</sup>: non è l’uomo a costruire lo Stato, ma è lo Stato, che divinizzato, costruisce l’uomo. Si spiega così la secolarizzazione dell’idea religiosa di conversione: “La trasformazione dell’uomo, che il cristianesimo domanda alla grazia interiore la quale rinnova la persona, per la vita eterna e per la vita di questo mondo, il comunismo la domanda alla rivoluzione collettiva che rinnova la storia e la società, e per la sola vita di questo mondo.”<sup>239</sup> Per questo Maritain nei suoi scritti sul personalismo insisterà sul fatto che il concetto di “totalità” è un carattere che va attribuito anzitutto alla *persona*, intesa come interiorità e spirito, che la società non può ridurre a sé: “Questa è una tesi fondamentale del tomismo. La persona come tale è un «tutto».”<sup>240</sup>

Di questa rivendicazione dell’uomo da parte del “tutto” politico, Maritain imputa la colpa ad un vecchio nemico: il “liberalismo borghese”, che ha trasformato l’individuo in un “piccolo dio”. La divinizzazione del corpo politico si radica insomma nella divinizzazione della volontà umana, che trasforma la vita in un commercio senza limiti e in puro godimento dei “piaceri della vita”: “Il regno del Numero produce l’onnipotenza dello Stato, di uno Stato di tipo ruminante (plutocratico).”<sup>241</sup>

Un altro aspetto è che i totalitarismi discendono anche dall’uso strumentale che lo Stato ha fatto della religione negli ultimi secoli. Maritain delinea lo sviluppo della modernità come una decadenza della civilizzazione medievale, che ha visto anzitutto la formazione di Stati solo *decorativamente* cristiani, che usavano la religione solo uno strumento politico, conducendo così alle distorsioni attuali: “Une telle dégradation progressive arrive à son terme ultime, d’une part dans la théocratie économique athée du communisme, d’autre part dans la statolâtrie politique des totalitarisme païens: la communauté sociale où l’État prennent l’homme tout entier, sans aucune réserve en lui pour Dieu et la vie éternelle, et pour les biens suprêmes de la

<sup>236</sup> *La Chiesa cattolica e le civiltà*, cit., p. 61

<sup>237</sup> *À propos de la main tendu*, cit., p. 949

<sup>238</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, cit., p.71

<sup>239</sup> *La persona e il bene comune*, p. 59

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 34

<sup>241</sup> *Ivi*, p. 55

personne.”<sup>242</sup> L'intolleranza nasce dalla mancanza di trascendenza di questa religione del tutto terrena.

Maritain vede una delle radici del totalitarismo, infine, nella crisi dell'intelligenza che ha provocato un riemergere incontrollato delle forze irrazionali: “Aujourd’hui la raison doit lutter contre une déification irrationaliste des forces élémentaires et instinctives qui menace de ruiner toute civilisation. Dans cette lutte, la tâche qui lui incombe est une tâche d’intégration; comprenant que l’intelligence n’est pas l’ennemie du mystère, mais il vit de lui, il lui faut rentrer en intelligence avec le monde irrationnel de l’affectivité et de l’instinct, comme avec le monde de la volonté, de la liberté et de l’amour, comme avec le monde supra-rationnel de la grâce et de la vie divine.”<sup>243</sup> Il neopaganesimo germanico si fonda attraverso questo ricorso al demoniaco, alle forze telluriche, alle viscere della terra: “Il razzismo è esistenzialmente legato a questo pseudo-teismo demoniaco. Nella sua reazione contro l’individualismo e nella sua sete di comunione, esso cerca tale comunione nell’animalità umana, la quale, separata dallo spirito, è semplicemente un inferno biologico. Nella metafisica del concreto sociale, il dio della comunità del sangue non può esser altro che il demone del sangue.”<sup>244</sup>

Come emerge da questa ricostruzione, l’idea di “religione politica” come chiave per comprendere i totalitarismi è ampiamente presente nell’opera del filosofo francese. Certamente si tratta di una riflessione che manca di analiticità, di una concettualità precisa: comunismo e nazionalsocialismo sono poco differenziati tra loro, se non nel fatto che il primo si rifarebbe più alla deificazione della società, mentre il secondo della razza. È poi una ricostruzione che manca di una solida ricostruzione storica che chiarisca la differenza tra il fenomeno totalitario novecentesco e le precedenti forme di sacralizzazione della politica, che si sono date anche lungo la modernità.

Il confronto col totalitarismo, permette però a Maritain, come ad altri intellettuali cattolici, di utilizzare in modo inedito e originale la sua tradizionale diagnosi sulla modernità che fino ad allora era di segno contrario rispetto alla cultura democratica. L’idea che il fenomeno totalitario affondi le sue radici in una crisi profonda della civiltà europea diventa inoltre punto di dialogo in un linguaggio condiviso anche con la cultura laica. A differenza di questa però gli autori cattolici pongono l’accento sulla continuità più che sulla rottura con lo Stato moderno: il nazionalsocialismo e il comunismo non sarebbero insomma il rifiuto della modernità, ma semmai l’esito e il risultato del suo liberalismo e statalismo. Nel filosofo francese in particolare,

---

<sup>242</sup> *Unité française: communion et liberté*, in O.C. VI, p. 1145; originariamente pubblicato in *Temps présent* il 25 febbraio 1935

<sup>243</sup> *Confession de foi*, p. 18

<sup>244</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, in *Manifesti e scritti politici*, pp. 177

l'anti-totalitarismo non è disgiungibile, nella continuità con i *Tre riformatori*, dalla critica anti-moderna.

Significativo è il legame che viene posto da Maritain tra l'emergere delle religioni politiche e un certo *deficit* spirituale delle religioni tradizionali, soprattutto del cristianesimo. Viene insomma posto un nesso essenziale tra crisi politico-culturale e crisi ecclesiale. Il carattere intraecclesiale dell'opera di Maritain, la centralità del tema della Chiesa e della ricerca spirituale vanno, quindi, letti in questa prospettiva: la restaurazione politica e culturale dell'Europa ha come premessa una rigenerazione della sua anima cristiana, la sua purificazione e rivitalizzazione. C'è in Maritain un rilancio della santità che intende superare il ritorno ambiguo al sacro che attraversa il Novecento.

### *La lotta contro l'antisemitismo*

Con l'ascesa di Hitler al potere, l'antisemitismo crescente in Germania dal primo dopo-guerra, diventa dottrina di Stato. Certo la storia del razzismo e della caccia all'ebreo avevano una storia molto più lunga, che coinvolgeva tra l'altro teologi, filosofi, antropologi e storici di varia estrazione convinzione religiosa. In particolare il "mito ariano" aveva ricevuto un appoggio considerevole da quel romanticismo politico, descritto da Schmitt, e attraversato da profonde inclinazioni nazionaliste. Ma anche Schlegel, Fichte, Hegel si erano pronunciati per la superiorità della nazione tedesca e l'esclusione dell'Antico Testamento. Ma mai aveva assunto i contorni sistematici e pubblici che vengono raggiunti nella storia del *Terzo Reich*: le SS, lo strumento di questa operazione di sterminio, erano un corpo selezionato secondo criteri molto rigorosi, con un linguaggio, una "mistica", una ritualità e cerimonialità del tutto specifiche. Le ambiguità che fino ad allora i cristiani avevano tenuto nei confronti degli ebrei giungono a questo punto ad un punto di verifica. Alcuni, vicini al regime, in fondo legittimano le violenze razziste in forza dell'enorme influsso avuto dagli ebrei fino ad allora.<sup>245</sup> Altri rompono anche

---

<sup>245</sup> Di questo atteggiamento riferisce Gurian in una lettera a Maritain del 22 dicembre 1935: "ich fingiere den deutschen katholischen Nationalsozialisten in weitesten Sinne, der natürlich kirchenfeindliche Akte des Regimes ablehnt, aber sonst von ihm begeistert ist - sehr für die Judengesetzgebung. Die Juden haben furchtbare Exzesse begangen und werden eben dafür bestraft. Dabei müssen im Interesse des Ganzen auch einzelne Unschuldige leiden. Aber die können ja- sofern sie getauft sind- ihr Christentum bewahren, das im Preisen Gottes wegen ungerecht (menschlich gesprochen) auferlegter leiden besteht; die anderen können sich ja, auch wenn sie ökonomisch vernichtet und diffamier werden, bekehren, und nur darauf kommt es schließlich an. Eine andere Haltung den Juden gegenüber, die auf Menschlichkeit, Gerechtigkeit im Sinne, dass nur der Schuldige bestraft wird und niemand darum, weil er zu dieser oder jener Masse gehört, würde zur Fortsetzung der Gemeinschaftsauflosung führen. Und das Gleiche gilt für Kommunisten, Sozialisten usw." (AJM Kolbshiem)

con gli atteggiamenti più cauti, come quello del presidente dell'episcopato tedesco Bertram, e reagiscono con chiarezza sul modello del vescovo di Berlino Von Preysing e di Von Galen di Münster. Ma è soprattutto l'arcivescovo di Monaco di Baviera cardinal Faulhaber a rappresentare uno dei più coraggiosi avversari della politica razziale, pronunciando le famose prediche sulle radici giudaiche del cristianesimo durante le quattro domeniche di Avvento del 1933.<sup>246</sup> Il papa Pio XI, che non era stato preservato dai pregiudizi antiebraici tipici del suo tempo, medita già dal 1934 una condanna dei fondamenti neopagani del nazionalsocialismo, che verrà formulata nell'enciclica *Mit brennender Sorge*, in cui viene denunciata con chiarezza la volontà di annientamento del cristianesimo da parte del nazismo.<sup>247</sup>

Da parte sua, Maritain medita da decenni sul tema di Israele, come abbiamo già visto in un capitolo precedente.<sup>248</sup> Queste riflessioni costituiscono il fondamento spirituale e filosofico delle prese di posizione degli anni trenta, quando si impegna attivamente, sia durante la guerra che dopo, per la lotta contro l'antisemitismo che anche nel mondo cristiano faticava ad essere estirpato.<sup>249</sup> In questo atteggiamento si sente appoggiato dalle posizioni che con sempre maggiore fermezza sta assumendo Pio XI, che dall'enciclica del '37 aveva maturato una sempre più esplicita e netta individuazione del carattere anticristiano e antiumano del totalitarismo tedesco. Il filosofo rimane particolarmente colpito dall'espressione usata dal Pontefice in occasione del pellegrinaggio della Radio Cattolica Belga nel settembre 1938 quando afferma: "Spiritualmente siamo tutti semiti".<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> M. Faulhaber, *Giudaismo, cristianesimo, germanesimo*, Brescia 1934; in merito G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Torino 1985, pp. 308ss.

<sup>247</sup> Si veda sul profilo storico P. Chenu, *Santa Sede e antisemitismo sotto Pio XI*, in A. Ales Bello - P. Chenu, *Edith Stein e il nazismo*, Roma 2005, pp. 11-36

<sup>248</sup> Gli scritti di Maritain sul tema sono raccolti in italiano nel volume *Il mistero di Israele*. Si veda in francese lo studio del grande studioso di ebraismo P. Vidal-Naquet, *Jacques Maritain et les Juifs* che introduce a *L'impossible antisémitisme*, Paris 1994. Per una lettura complessiva e sistematica della questione Israele rimando soprattutto ai fondamentali lavori di V. Possenti: le introduzioni a J. Maritain, *Il mistero di Israele*, pp. 5-15 e a *Questioni di coscienza*, pp. 15-23; poi *Jacques Maritain e la 'questione ebraica'*, in AA.VV., *I cattolici e la lotta all'antisemitismo*, a cura di G. Galeazzi, Milano 1992, pp. 31-54; *Il mistero di Israele e l'antisemitismo: J. Maritain*, in V. Possenti, *Dentro il secolo breve: Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, cit., pp. 83-112

<sup>249</sup> In merito soprattutto Y. Chevalier, *Jacques Maritain e l'antisemitismo*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., pp. 157-179

<sup>250</sup> Citato in G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo, del liberalismo, del totalitarismo*, Morcelliana, Brescia 1970, p. 280 in nota. Quando l'anno successivo il Papa muove, Maritain si esprime con una partecipazione che conferma la vicinanza spirituale in questo particolare momento storico: "Le amarezze che gli sono state inflitte, gli apparenti insuccessi delle sue speranze, le atroci persecuzioni che vide abbattersi sui cristiani di tanti e così diversi paesi, l'orrore dei campi di concentramento e delle persecuzioni razziste, le guerre feroci che ai nostri giorni devastano l'Oriente e l'Occidente e le minacce di guerra totale che incombono sul mondo, infine l'odio sordido che da più parti si è diretto contro la sua persona, tutto ciò egli l'ha portato nel suo cuore sofferente e forte, l'ha portato senza cedere, fedele alla verità, alla libertà della parola di Dio, alla carità di Cristo." (*Nella sera della morte di S.S. Pio XI*, In *Ragione e ragioni*, pp. 160s.)

Tra le fonti primarie della sua riflessione c'è certamente Bloy che, nonostante le sue invettive violente, a causa delle quali è stato spesso accusato di antisemitismo, aveva un grande amore per la fede di Israele: "Léon Bloy n'est pas «marcionite»", insiste Maritain.<sup>251</sup> Nei suoi scritti rimane sempre fermo che il popolo ebraico è stato e rimane il popolo di Dio, per cui risulta del tutto insensato rifiutare l'Antico Testamento. Ma l'eredità fondamentale ricevuta dallo scrittore è per Maritain l'idea della tragicità dell'esistenza ebraica, che in qualche modo rispecchia la tragedia stessa della vita umana.<sup>252</sup>

Lo stesso Erik Peterson, ormai in esilio a Roma, riflette su questi temi anche grazie a Bloy. Il filosofo francese accoglie con entusiasmo nella collana *Courrier des Iles* la traduzione francese di alcune lezioni lette a Strasburgo *Les mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*. L'anno precedente aveva presentato l'opera dell'amico teologo a Pio XI, che si era mostrato molto interessato, in occasione di un'udienza nel marzo 1934.<sup>253</sup> Si tratta di una esegesi dei capitoli IX, X e XI dedicati al tema di Israele nella lettera ai Romani di San Paolo.

Ma i contatti col mondo di lingua tedesca su questo tema non sono legati solo al nome di Peterson, infatti, in questo periodo, entra in contatto anche con l'«Œuvre de Sait Paul» fondata a Vienna dal padre Johannes Oesterreicher, un convertito dal giudaismo, prete e teologo romano, che avrà un ruolo centrale nella stesura del documento sull'ebraismo *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II. Alla fine del 1934 fonda la rivista *Die Erfüllung*, con la quale intende approfondire i rapporti tra cristianesimo ed ebraismo. Già nel suo primo numero aveva pubblicato un estratto dalla *Réponse à Jean Cocteau*, contenente delle riflessioni sulla questione ebraica.<sup>254</sup> All'indomani delle leggi di Norimberga (1935), organizza un numero speciale dedicato a *L'Église du Christ et la question juive* e si rivolge anche a Maritain: "L'édition d'un

---

<sup>251</sup> *L'impossible antisémitisme*, p. 23; si veda la testimonianza della moglie di Maritain circa la lettura del testo di Bloy su Israele: "Leggemmo questo libro in compagnia nel mese di agosto del 1905. Esso ci scoprì San Paolo e quegli straordinari capitoli IX, X e XI dell'epistola ai Romani, da cui Léon Bloy prese il titolo e in cui si incontra l'esegesi del libro *Le salut par les Juifs* ... Léon Bloy era persuaso, e a giusta ragione, che il suo libro fosse, «a parte l'ispirazione soprannaturale... la testimonianza cristiana più energica e più pressante in favore della stirpe primigenita, dopo l'XI capitolo di San Paolo ai Romani». Egli lo interpretava come una voce cristiana in difesa di Israele, affermando che non vi sono prescrizioni perle promesse divine." (*Grandi amici*, pp. 105s.)

<sup>252</sup> Maritain in realtà prenderà in parte le distanze da Bloy già nel 1918 in una lettera a P. Franck: "Oggi, pur mantenendo altrettanto affetto e gratitudine per Léon Bloy, non intraprenderei la ristampa di questo libro la cui oscurità, che mi sembrava un tempo piena di profondità, mi è divenuta, allorché ho conosciuto ciò che è veramente il mistero della fede, profondamente antipatica e di cui io rigetto formalmente certe idee concernenti in particolare un futuro avvento dello Spirito Santo e un futuro compimento della Rivelazione, concetti d'altra parte eccessivamente vaghi e informi, sui quali Bloy stesso non ha mai voluto e non avrebbe mai saputo spiegarsi. È tuttavia troppo chiaro che non ha mai avuto l'idea assurda di un "fallimento reale della Rivelazione"; ma soltanto un fallimento apparente." (cit. in V. Possenti, *Il mistero di Israele e l'antisemitismo: J. Maritain*, cit., pp. 89-90)

<sup>253</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 25 aprile 1934, AJM Kolbsheim

<sup>254</sup> Nella rubrica: *Drei Stimmen zur gegenwärtige Situation des deutschen Judentum. Die katholische: Jacques Maritain in einem Brief an Cocteau*, in *Die Erfüllung*, Jg. 1, nov. 1934, pp. 44-45

tel numéro est, sans doute, d'une nécessité urgente. Dans beaucoup de pays européens et non européens nous voyons se lever une haine terrible contre les Juifs."<sup>255</sup>

Intanto anche Waldemar Gurian dal suo esilio in Svizzera si rivolge a Maritain richiamando l'attenzione sui giudei convertiti al cristianesimo, i quali non potevano contare sull'aiuto delle organizzazioni ebraiche, ma che erano ugualmente sottoposte alle discriminazioni razziali hitleriane. Il pubblicista tedesco si indigna per i silenzi della Chiesa e spera di trovare nel filosofo francese una possibilità per sensibilizzare il Vaticano su questa questione e a riguardo propone di scrivere un *memorandum* da indirizzare al papa.<sup>256</sup> Maritain risponde di essersi occupato della questione da tempo insieme a Robert d'Harcourt. Trova positiva l'idea di una petizione, firmata da qualche nome importante e avanza l'ipotesi di una colonia per cristiani di origine ebraica, di qualsiasi confessione, come rifugio dalle persecuzioni naziste, che le leggi di Norimberga del 1935 ponevano ormai come obiettivo primario del regime.<sup>257</sup> Da questo confronto ne nasce il memorandum *Die Kirche und die Judenfrage* che Gurian, con l'appoggio di Maritain, fa pubblicare in *Die Erfüllung* nel 1937. Il tomista però intende spingersi più avanti, ritenendo che nel testo tedesco si prendesse troppo cautamente la distanza dalle misure discriminatorie medievali, invia quindi un *post-scriptum*: "J'aurais souhaité aussi qu'on insiste davantage sur le fait que la solution adoptée au moyen âge est inacceptable aujourd'hui, non seulement en fait, mais en droit - par suite de la différenciation progressive du spirituel et du temporel, et de la reconnaissance croissante de la valeur morale de la tolérance purement humaine acquise au cours des temps modernes. Dans les conditions des temps modernes, un État chrétien (dont le christianisme ne serait pas simplement décoratif, mais réel) devrait, en promouvant un pluralisme juridique que j'ai essayé de caractériser ailleurs (cf. *Gesellschaftsordnung und Freiheit...*), reconnaître l'entière égalité civique et politique de tous ses membres. Tous, à quelque famille spirituelle qu'ils appartiennent, seraient appelés de la même manière à participer et à œuvrer aux mêmes biens temporels et au même *convivium* politique."<sup>258</sup> Gurian scrive a Maritain: "Ich freue mich sehr, dass wenigstens ein Laie wie Sie an Stelle des versagenden kirchlichen Hirtenamtes tritt, jenes Hirtenamtes, das die Not von Millionen Leidender nur privatem rührt, das aber nicht für sie öffentlich tut."<sup>259</sup>

---

<sup>255</sup> Lettera di Oesterreicher a Maritain del 6 luglio 1936, cit. in M. Fourcade, *Maritain face au réveil de l'antisémitisme: 1933-1939*, in CJM, 41, Déc. 2000, p. 9; Maritain pubblica un testo che riprende il saggio *L'impossible antisémitisme: In katholischer Sicht*, in *Die Erfüllung*, Jg. 3, Nov. 1936, pp. 151-153; la rivista pubblicherà anche un piccolo estratto da *Umanesimo integrale: Pax hominibus*, Jg. 3, Nov. 1937, pp. 161-162

<sup>256</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 3 settembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>257</sup> Lettera di Jacques Maritain del 6 settembre 1935, AJM Kolbsheim; in merito soprattutto M. Fourcade, *Maritain face au réveil de l'antisémitisme: 1933-1939*, cit., pp. 10ss

<sup>258</sup> *L'Église du Christ et la question juive*, in O.C. XVI, pp. 502-503

<sup>259</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 22 dicembre 1935, AJK Kolbsheim

È in questo contesto che vengono scritti due testi fondamentali: *L'impossible antisémitisme* (1937) e *Les Juifs parmi les nations* (1938). Il primo testo nasce grazie all'iniziativa di Daniel-Rops che organizza un volume collettaneo, *Les Juifs*, a cui contribuiscono autori di provenienza molto diversa sia cattolici che protestanti ed ebrei, per la collana *Présences*, da lui fondata presso Plon. A quest'epoca non c'era ancora il regime di Vichy e la possibilità di misure antisemite in Francia era considerata ancora remota. Per questo il testo ha un tono filosofico abbastanza distaccato e pacato rispetto agli interventi successivi. Il secondo nasce in occasione di una conferenza organizzata il 5 febbraio nell'ambito di una serie di incontri settimanali al teatro degli Ambasciatori da padre Boisselot e André David: il primo animatore dei *Groupes Chrétienté*, il secondo un ebreo poi diventato domenicano intendevano offrire alla Parigi del tempo la voce di alcuni rappresentanti importanti del pensiero cristiano.<sup>260</sup> Al termine del suo intervento, il filosofo viene da alcuni fischiato con grida come "Venduto agli ebrei" e "Sporco ebreo".<sup>261</sup>

In questi scritti l'autore riflette in una prospettiva anzitutto filosofico-religiosa muovendosi secondo due coordinate fondamentali: una prima diretta a comprendere il fenomeno dell'antisemitismo; una seconda centrata sulla meditazione dei capitoli IX-XI della Lettera ai Romani e quindi sul *mistero* di Israele. C'è un legame tra queste due riflessioni perché l'odio verso il popolo ebraico si radica in una fondamentale incomprensione della grandezza teologica della questione. I fatti che insanguinano l'Europa nazionalsocialista, e di cui Maritain era ormai informato, vengono quindi interpretati in una visione profetica che cerca di indagare i significati nascosti e teologici più che le ragioni sociologiche e storiche.

Nella prefazione del 1948 all'edizione americana de *L'impossible antisemitismo* scrive: "L'antisemitismo è la paura, il disprezzo e l'odio per il popolo ebreo e la volontà di sottoporlo a misure di discriminazione. Ci sono molte forme e gradi di antisemitismo. Senza parlare delle forme mostruose che abbiamo sotto gli occhi, esso può prendere la forma di un certo orgoglio e pregiudizio altezioso, nazionalistico o aristocratico, o del semplice desiderio di sbarazzarsi di concorrenti intriganti; o di un tic di vanità mondana; o anche di una innocente mania verbale. Nessuna, in realtà, è innocente. In ognuna di queste forme è nascosto un germe, più o meno inerte o attivo, di quella malattia spirituale che oggi si sprigiona attraverso il mondo, in una fobia fabulatrice e omicida e la cui anima segreta è il risentimento contro il Vangelo - la

---

<sup>260</sup> Per la ricostruzione di queste circostanze consultare il fondamentale lavoro di M. Fourcade, *Maritain face au réveil de l'antisémitisme: 1933-1939*, cit., p. 17

<sup>261</sup> J.-L. Barré, *Jacques et Raïssa Maritain*, cit., p. 391



*Cristofobia*".<sup>262</sup> Qui Maritain riprende la tesi di uno scrittore ebreo americano Maurice Samuel, per il quale la paura verso il popolo ebraico cela in fondo la paura verso il Cristo, che da quel popolo è venuto al mondo secondo la carne.<sup>263</sup> La lotta antisemita si fonda sul "tellurismo razzista" che rivendica le forze animali e demoniache dell'uomo contro i richiami verso la trascendenza, l'apertura a Dio. Anche in questa perversione, Maritain vede all'opera quel "naturalismo assoluto" che caratterizza tutta la modernità e in particolare i totalitarismi novecenteschi.<sup>264</sup>

Al cuore dell'odio antisemita si nasconderebbe quindi un odio non solo razziale ma profondamente teologico, che ha caratteri appunto della "malattia spirituale". In effetti, per il filosofo francese, la questione ebraica non può essere affrontata in termini razziali, in quanto in senso biologico le razze al presente non esistono, ma nella forma del *mistero*. C'è anche per Maritain una differenza di Israele rispetto agli altri popoli: è infatti un "corpo mistico", il popolo di Dio, un popolo eletto e quindi separato da una vocazione specifica dal resto dell'umanità<sup>265</sup>: "Se il mondo odia gli Ebrei, è perché sente bene che gli saranno sempre *soprannaturalmente* estranei; è perché detesta la loro passione per l'assoluto e l'insopportabile stimolo che essa gli dà. È la vocazione di Israele che il mondo va esecrando – questa esecrazione della pretesa razza concerne in realtà la vocazione: *Odiūm generis humani*."<sup>266</sup> Esiste allora un problema, una questione aperta posta dall'esistenza di Israele che però non va affrontato, sia per ragioni teologiche che umane, nella via naturale dell'antisemitismo razzista, caratterizzato da una "estrema stupidità"<sup>267</sup>, che vorrebbe violentemente estirpare la razza attraverso l'eliminazione fisica, ma nel modo cristiano ovvero attraverso "una lotta spirituale diretta al compimento dell'opera della liberazione del genere umano, lotta della Chiesa e dello *spiritualis homo* per la salvezza del mondo e la salvezza di Israele"<sup>268</sup>. Il superamento di Israele, inteso come *corpus*

---

<sup>262</sup> *Il mistero di Israele*, in *Questioni di coscienza*, pp. 79-80; sull'influsso avuto da questo scritto è testimone ad esempio Giuseppe Dossetti che scrive: "La robusta intuizione teologica di Pio XI e lo scritto maritainiano orientarono il mio pensiero al riguardo in modo decisivo sino ad oggi: portavo con me il libro di Maritain, nel momento più tragico della resistenza reggiana, dal novembre 1944 al febbraio 1945, quando dormivo nelle canoniche e nei casolari lungo la via Emilia, da Pieve Modolena a Calerno; ed è questo il punto in cui più mi riconosco tuttora debitore al pensiero maritainiano." (G. Dossetti, «Non restare in silenzio mio Dio», in G. Dossetti, *La Parola e il silenzio*, il Mulino, Bologna 1996, p. 95)

<sup>263</sup> M. Samuel, *The Great Hatred*, New York 1940; d'altra parte che nell'antisemitismo ci fosse un implicito attacco a Cristo e a Maria era già un'idea di L. Bloy.

<sup>264</sup> *Il mistero di Israele*, in *Questioni di coscienza*, p. 104

<sup>265</sup> Maritain lo interpreta in termini analogici alla Chiesa: "Il corpo mistico di Israele è una Chiesa precipitata. Non è una contro-Chiesa [...] Il corpo mistico d'Israele è una Chiesa infedele e ripudiata [...] ripudiata come Chiesa non come popolo. E sempre attesa dallo Sposo che non ha cessato di amarla." (Ivi, p. 90)

<sup>266</sup> Ivi, p. 102

<sup>267</sup> Ivi p. 104

<sup>268</sup> Ivi, p. 85; lo stesso Peterson sostiene esiste un problema, una contraddizione legata alla persistenza del popolo di Israele e che la soluzione non può essere posta su un piano naturale, ma solamente teologico. Sull'insolubilità della questione ebraica si esprime anche Gurian: "Auch nach Christus waren die Juden das auserwählte Volk Gottes,

*mysticum* e non come nazione, è un fatto eminentemente escatologico, legato alla *Parusia*, che non può essere anticipato da nessuna azione meramente terrena se non a costo di un tradimento del progetto divino. L'antisemitismo è quindi per certi versi anche una forma perversa di "secolarizzazione" che trasferisce all'uomo una missione che è invece originariamente divina.<sup>269</sup> Viene così confermata l'idea che l'appropriazione umana di finalità di origine teologica, senza più riferimento al trascendente, finiscono col diventare azioni tanto profonde quanto violente. È solo Dio, invece, secondo la dottrina di san Paolo, che opererà in modo definitivo la reintegrazione finale di Israele ed è volontà di Dio che questo popolo rimanga nella storia da un lato come testimone delle Scritture e delle sue promesse; dall'altro, come fattore di animazione e di movimento della storia.

Nel maggio del 1938 Levinas pubblica delle considerazioni positive sul testo di Maritain: "que cette hostilité soit sans merci, qu'elle ne soit pas de pure doctrine, qu'elle vienne des profondeurs de la Nature, voilà le point sur lequel M. Maritain projette un jour nouveau."<sup>270</sup>

Un vecchio allievo di Maritain, ma essenzialmente influenzato dal pensiero di Maurras, Marcel De Corte, reagisce invece in modo meno accogliente alle tesi di Maritain con un articolo per *La Revue catholique des idées et des faits*. Contesta al filosofo l'esegesi di Romani XI, sostenendo che gli ebrei sono marcati da un doppio peccato originale: quello comune a tutta la specie umana e quello, che lo caratterizza in modo unico, legato al deicidio. Pur prendendo le distanze da una politica razzista, vuol così però giustificare il trattamento speciale di cui gli ebrei sono destinatari. Nel testo evoca anche il libro su san Paolo di Peterson, criticandogli l'idea che Israele sarebbe depositario di una qualche prerogativa in quanto popolo di Dio anche dopo l'instaurazione della nuova legge.<sup>271</sup> Maritain reagisce con un articolo per *La question d'Israël*, in cui difende l'amico teologo: "E quanto alla straordinaria promessa riguardante la conversione finale di Israele, secondo la carne, non indica essa forse per questo popolo, in quanto popolo di Dio, una straordinaria e permanente prerogativa?"<sup>272</sup> Il filosofo rifiuta ogni forma di antisemitismo, abbandonando la distinzione, ancora in circolazione, tra antisemitismo di tipo

---

das in der Ablehnung, die es seither immer wieder erlebte, nur erfuhr, dass es das Heil in Christus verfehlt hat und keine politische und soziale Erlösung durch Jesus Christus treten kann." (*Judentum*, cit. in H. Hürten, *Die Juden und die Christen*, in *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992, p. 428)

<sup>269</sup> Sul rapporto tra antisemitismo e secolarizzazione anche Gurian: "Modern antisemitism, which culminated and became a most gruesome reality in the extermination camps of Hitler's Third Reich, started to develop only after the secularization of life, which transformed religious beliefs into private affairs without public significant, Only then could racial intolerance replace the religious intolerance which dominated the conscious attitude of Luther and of other medieval minds toward the Jew." (*Antisemitism in modern Germany*, in *Essays on antisemitism*, ed. By Koppel S. Pinson, New York 1946, p. 218)

<sup>270</sup> E. Levinas, *L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*, in J. Maritain, *L'impossible antisémitisme*, Desclès de Brouwer, Paris 1994, p. 178

<sup>271</sup> M. De Corte, *Jacques Maritain et la «question juive»*, ivi, pp. 179-194

<sup>272</sup> J. Maritain, *Le mystère d'Israël*, Ivi, pp. 204

razziale-etnico e di tipo politico-giuridico. Si tratta di una posizione poco condivisa nel mondo cattolico del tempo. Basti considerare che lo stesso amico Journet in questo periodo, pur lontanissimo da posizioni razziste, ritiene ancora che gli ebrei abbiano giocato un ruolo nei mali del tempo presente e nel capitalismo moderno (appoggiandosi anche agli studi dell'economista W. Sombart). Una posizione che si modificherà però già negli anni successivi in una decisa opposizione all'antisemitismo, finendo così per diventare una guida della resistenza spirituale al totalitarismo nella Svizzera romana.<sup>273</sup>

Intanto nel 1941 anche in Francia, con la sostanziale approvazione della Chiesa ufficiale, vengono promulgate leggi di discriminazione razziale, Maritain, che ormai si trova in esilio negli Stati Uniti, reagisce con grande amarezza e delusione, contestando con decisione la legittimità cristiana della legislazione: "Il est impossible se compromettre avec l'antisémitisme; il porte en lui-même, comme ne un germe vivant, tout le mal spirituel du nazisme. L'antisémisme est la cinquième colonne morale de la conscience chrétienne."<sup>274</sup> L'antisemitismo per Maritain insomma non è riducibile a un odio o a una violenza comune, ma è un fenomeno dalla profondità inquietante che non si limita alla Germania nazista, ma rischia di intaccare le stesse democrazie.

Con la guerra, la politica di sterminio raggiunge la sua più diabolica programmaticità: "Il y a une chose que littéralement je ne peux plus supporter, qui me tue, c'est l'antisémitisme qui fermente encore et qui sans doute va grandir encore. Ils n'ont pas compris la tragédie divine, l'horreur sacrée de ce Golgotha d'un peuple, même quand il les ont aidés en risquant leur vie pour eux. La question reste posée pour eux en termes ignoblement humains. Pour moi il me semble que j'ai épousé le destin d'Israël, et il me semble que je serai désormais un Juif errant, sans pierre pour reposer ma tête. Spirituellement l'exil n'est pas fini."<sup>275</sup> Negli scritti di questi anni, Maritain torna sull'analogia misteriosa tra la tragedia di Israele e la Croce, in uno dei *Messaggi* dall'esilio scrive: "Le fait central, qui a sans doute la signification la plus importante au point de vue de la philosophie de l'histoire et des destinées du genre humain, c'est que de nos jours la passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de la croix."<sup>276</sup>

Maritain insomma legge la vicenda del popolo eletto in termini di un "mistero" irriducibile a spiegazioni sociologiche e politiche. La storia non si muove infatti solo sul piano visibile

---

<sup>273</sup> P. Chenaux, *Charles Journet à la découverte du mystère d'Israël*, in *Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkloppung und Solidarität*, Hrsg. V. Conzemi, cit., pp. 380ss; Chenaux mostra anche il ruolo che Maritain ha avuto nel modificare e attenuare una certa persistente ostilità di Journet verso il messianesimo ebraico.

<sup>274</sup> *Sur l'antisémitisme*, in *Pour la justice*, in O.C. VIII, p. 567

<sup>275</sup> Lettera di Maritain a Journet del dicembre 1944, *Correspondance* III, cit., p. 293

<sup>276</sup> *La passion d'Israël*, in O.C. VIII, p. 447

dell'immanenza, ma si riferisce ad un piano più profondo che si intreccia con la teologia della storia. C'è allora una relazione sovrumana tra Israele e mondo così come tra Chiesa e mondo, si tratta di due corpi mistici che con la loro esistenza scuotono e mettono in movimento la storia producendo in questo modo anche la reazione violenta da parte del mondo. Ritorna quindi anche qui l'idea di fondo della teologia politica maritainiana: la religione deve rimanere salda alla sua trascendenza perché è in questa fedeltà che porta avanti il suo compito di animazione del tempo.

### *L'umanesimo come progetto politico cristiano*

Nell'agosto 1934 di ritorno dalla Spagna e in viaggio verso la Polonia, Maritain si ferma alcuni giorni a Montigny, presso Arbois, che dista circa 100 chilometri da Ginevra. Qui Journet va a fare visita all'amico col quale intende discutere sulla grave situazione internazionale, in una lettera di poco successiva all'incontro gli scrive: "Si la révolution est imminente, fasciste ou communiste, que faire? 1. Proposer *pratiquement* au peuple l'idéal d'une politique chrétienne?" Maritain risponde: "Il n'y a rien de plus fou, de plus révolutionnaire aujourd'hui, que de croire à une politique chrétienne. Et nous y croyons [...] Et alors *le plus grand des maux* serait de laisser perdre cet *espoir temporel chrétien*. Ce n'est pas par purisme, c'est par fidélité à une œuvre *temporelle* chrétienne à accomplir ici-bas, que le chrétien conscient de ces choses ne devrait s'enrôler que dans une formation politique chrétienne, porteuse de cet idéal temporel et décidée à agir chrétiennement."<sup>277</sup>

È in relazione quindi ai segni che da varie parti giungono di un imminente cambiamento radicale degli assetti politici europei che si comprende l'esigenza da parte di Maritain di applicare in un progetto più concreto i principi che aveva elaborato alcuni anni prima in *Strutture politiche e libertà*; scrive all'amico Y. Simon: "Vous m'avez écrit qu'il faudrait pousser plus loin Du Régime temporel. Or, j'ai des conférences à préparer pour Santander, ce serait l'occasion d'aller un peu plus loin. Si vous avez des suggestions à me faire, je vous en serai reconnaissant. Et si vous voyez un livre quelconque (d'histoire plutôt) qui ait chance de stimuler ma problématique, signalez-le moi."<sup>278</sup> Di ritorno da un viaggio in America, nel luglio 1936, esce il testo francese dall'enorme influsso tanto da diventare il simbolo del suo autore: *Humanisme*

---

<sup>277</sup> *Correspondance*, II, Lettera di Maritain del 25 agosto 1934, p. 410

<sup>278</sup> Lettera di Maritain a Y. Simon del 13 giugno 1934. Simon gli consiglia la lettura di un libro di un allievo di Sorel: É. Berth, *Du Capital aux Réflexions sur la violence*, suggerendo la necessità di entrare in contatto con la parte indipendente del movimento operaio. (cit. in M. Fourcade, *Yves Simon entre S. Thomas et Proudhon*, in CJM 47, déc. 2003, p.18)

*intégrale. Problème temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté.*<sup>279</sup> Si tratta appunto dell'elaborazione di sei lezioni svolte nell'agosto 1934 all'università di Santander in Spagna, raccolte poi assieme ad alcuni articoli pubblicati in *Esprit*. Viene pubblicato dall'editore Fernand Aubier (1876-1961), tornato da poco alla fede cattolica dopo l'esperienza del modernismo, vicino all'umanesimo di Montaigne e impegnato nell'alta filosofia universitaria.<sup>280</sup> L'opera verrà tradotta in tedesco solo nel 1938 col titolo *Die Zukunft der Christenheit*, con la supervisione di W. Gurian e una prefazione di Balduin Schwarz, un allievo di Hildebrand.<sup>281</sup> Il libro va letto, come si è detto, in relazione al contesto drammatico di metà anni trenta: non a caso si tratta di riflessioni dedicate inizialmente ai lettori spagnoli, immersi nella turbolenta repubblica ormai da tre anni. L'esperienza dei totalitarismi spinge Maritain a purificare, rivedere, ricalibrare alcuni importanti concetti e linee di fondo della filosofia politica: quella di pluralismo, popolo, Stato. Nonché ridefinisce il rapporto del filosofo con il mondo borghese e il pensiero liberale-democratico.<sup>282</sup>

La prefazione è datata 25 aprile 1936, ovvero in prossimità della elezioni che vedranno l'avanzata del partito comunista in Francia, attribuendo al socialismo un ruolo decisivo nel nuovo governo del Fronte Popolare e dividendo drammaticamente la Francia in antifascisti e anticomunisti.<sup>283</sup> La crisi della modernità che Maritain da decenni analizza sembra aver raggiunto il suo culmine, scendendo dal piano filosofico e divenendo concreta cronaca politica. Nella sua opera c'è ora un'attenzione più precisa alle dinamiche storiche della contemporaneità e non un generico riferimento alla cultura moderna: si fanno più chiare le analisi politiche e l'attenzione alla realtà sociale. D'altra parte Maritain è costretto in questi anni a diverse battaglie e dissidi che lo coinvolgono in prima persona nel dibattito pubblico e nell'azione anche più immediatamente politica. Il punto di vista dei suoi testi fondamentali rimane nonostante ciò filosofico e culturale. Il fallimento delle istituzioni democratiche è, infatti, giudicata una conseguenza secondaria di un cedimento essenzialmente spirituale e morale dei popoli

---

<sup>279</sup> Il libro esce nello stesso anno di altri due testi fondamentali per comprendere questi anni: *Journal d'un curé de campagne* di Bernanos e della *Vie de Jésus* di Mauriac.

<sup>280</sup> Per un esauriente inquadramento storico dell'opera si veda sempre P. Chenu, *L'umanesimo integrale di Jacques Maritain*, cit.

<sup>281</sup> Il testo viene tradotto in tedesco da W. Imhof, *Die Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln-Cologne 1938, con la prefazione di B. Schwarz, *J. Maritain und die christliche Geschichtsphilosophie*, pp. 11-24. B. Schwarz fa propria l'idea analogica di cristianità e si rifà a Maritain anche nel suo libro *Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte*, Leipzig 1937, p. 126. In una lettera di Maritain a Mounier dell'8 gennaio 1936 si legge: "Ho preso accordi parecchi mesi fa con un editore tedesco di Zurigo per la traduzione in tedesco delle mie lezioni spagnole. È Gurian che fa questa traduzione." (*Jacques Maritain - Emmanuel Mounier. Corrispondenza (1929-1939)*, cit., p. 184)

<sup>282</sup> G. Campanini, *Jacques Maritain e la filosofia politica del '900 in Francia*, in *Intellettuali e società nella Francia del Novecento*, cit., pp.105-121

<sup>283</sup> R. Rémond, *Préface*, a J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris 2000, p. III

occidentali. Non per caso al centro del volume in questione c'è il problema dell'uomo e della cultura, mentre il tema dello Stato e della democrazia emerge negli anni successivi, soprattutto sotto i fuochi del conflitto mondiale.

La ricezione di *Umanesimo integrale* è istruttiva anche per comprenderne la natura: in Italia, circola tra vari personaggi della resistenza cattolica come De Gasperi, La Pira, Dossetti divenendo un libro guida.<sup>284</sup> In Germania, secondo la testimonianza dell'amico di Maritain, padre Riquet, il volume circolava pure nella biblioteca del campo di concentramento di Dachau come "livre de chevet".<sup>285</sup> Con alle spalle il fallimento delle democrazie parlamentari e sotto la lunga oppressione dei regimi nazionalisti, c'era stato un forte impoverimento delle idee e dei progetti politici, in una certa misura tutto era da ripensare e per questo compito c'era bisogno di strumenti intellettuali solidi: il volume maritainiano in questo deserto culturale viene accolto come una risorsa carica di prospettive nuove.

Ma il volume influenza anche autori come Gurian e Voegelin. Quest'ultimo nel 1936 si trovava infatti a Parigi dove ha occasione di leggere il volume del filosofo tomista. Nel suo *Das Volk Gottes* (1941), dove Maritain viene citato, emergono in effetti delle somiglianze: ad esempio nella critica alla modernità come storia di una caduta, ma soprattutto nella critica all'umanesimo, inteso più come atteggiamento che come periodo storico, che separa l'uomo da Dio e diventa antropocentrismo.<sup>286</sup>

L'ideale di una "nuova cristianità", che abbiamo analizzato nel capitolo precedente, si presenta così come una prospettiva che accoglie le aspirazioni di libertà e di pluralismo del mondo secolare, ma allo stesso tempo rivendica la legittimità da parte dei cristiani di contribuire alla costruzione della società futura. La parola "integrale" presente nel titolo era da un lato legata al "nazionalismo integrale" di Maurras, che lo legava anche all'istituzione monarchica; dall'altro lato, dai tempi di Pio X era molto diffuso il concetto di "cattolicesimo integrale", in opposizione ad ogni minimizzazione del ruolo dei cattolici nella società.<sup>287</sup> Maritain distingue, sulla base della sua riflessione dei mezzi, ma anche in seguito agli eventi della guerra di Spagna, due modi diversi di attuazione della religione nell'esistenza: "L'una è una concezione politica, l'altra è una concezione evangelica della religione. Rispetto agli stessi fini spirituali, che consistono nel bene

---

<sup>284</sup> J.-D. Durand, *Jacques Maritain et l'Italie*, in H. Bernard (dir.), *J. Maritain en Europe. La réception de la pensée*, Paris 1996, pp. 13-85; sempre di Durand, *Giorgio La Pira-Jacques Maritain: dialogo per un'Europa cristiana*, in *Studium*, nov.-dic. 2001, pp. 906-907

<sup>285</sup> Lettera di R.P. Riquet a Maritain del 15 giugno 1945, cit. in M. Fourcade, *Maritain et l'Europe en exil*, in *CJM* 28, Juin 1994,

<sup>286</sup> E. Voegelin, *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne*, hrsg., eingeleitet von P. J. Opitz, München 1994. Su Maritain e Voegelin si veda D. Herz, *Die politischen Religionen im Eric Voegelin*, in *Totalitarismus und politische Religionen*, Band I, Paderborn 1996, pp. 191-209

<sup>287</sup> E. Poulat, *Umanesimo integrale nella cultura degli anni Trenta*, cit., p.60

delle anime e concernono il regno di Dio, la prima concezione accorda, non dico in considerazione dei principi, ma dico praticamente, la *precipua* importanza sia all'apparato delle opere e d'istituzioni temporali di cui fa uso la religione, sia ai mezzi e agli appoggi d'ordine politico che l'aiutano, sulla terra, nella sua missione. La seconda concezione non nega l'importanza di quest'apparato temporale né di questi appoggi politici; ma, sia praticamente che teoricamente, annette importanza *precipua* ai mezzi e alle forze della religione stessa, alla Fede operante in virtù della carità più che alla legge.<sup>288</sup>

L'utilizzo dell'aggettivo suggerisce subito come anzitutto ci sia la diagnosi del declino di una civiltà, quella cristiana di stampo medievale. Maritain non offre motivi di rimpianto, ma cerca al contrario di rivitalizzare alcune intuizioni fondamentali di quella storia. Come mostra il sostantivo, ci sono, infatti, delle continuità che il filosofo intende salvare.

### *L'umanesimo cristiano e l'umanesimo comunista*

Il tema umanista non è nuovo in Maritain: già per *La Revue universelle* del 1922 era apparso un suo articolo col titolo *De l'humanisme chrétien*. Che dodici anni dopo all'aggettivo *cristiano* venga preferito *integrale*, mostra come l'autore abbia cercato in questi anni di tradurre in un linguaggio meno compromesso le sue prospettive, pur caratterizzate da una sostanziale continuità.

In questo volume però il tomista non lega più le sorti dell'umanesimo al recupero di una società reazionaria, ma propende verso l'idea di un incontro tra umanesimi di tradizione diversa, in particolare quello cristiano e socialista, per la liquidazione del "tipo borghese di umanità"<sup>289</sup>: "crediamo che ciò che chiamiamo umanesimo integrale è capace di salvare e di promuovere, in una sintesi fondamentale diversa, tutte le verità affermate o presentite dall'umanesimo socialista, unendolo in modo organico e vitale a molte altre verità. Ed è in ciò che il nome stesso di umanesimo integrale ci sembra particolarmente adatto."<sup>290</sup> Viene anticipato qui un certo pragmatismo, che gli anni americani andranno approfondendo, secondo il quale famiglie culturali diverse possono collaborare per scopi pratici comuni. Bisogna per inciso sottolineare, seguendo R. Rémond, che il termine "umanesimo" in questi

---

<sup>288</sup> *Aspetti contemporanei del pensiero religioso*, in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, pp. 123-124; distinzione ripresa nel paragrafo *Religion et politique*, in *L'Europe et les tâches de l'après-guerre*, in O.C. XVI, pp. 1003s

<sup>289</sup> *Umanesimo integrale*, p. 135

<sup>290</sup> Ivi, pp. 131-132; torna l'idea di tomismo come filosofia capace di "integrazione": "Perciò il compito che si impone al cristiano è, crediamo, quello di salvare le verità impazzite, come diceva Chesterton che quattro secoli d'umanesimo antropocentrico hanno travisato, e riconciliarle con le verità più alte, misconosciute da quest'umanesimo, per renderle alla Verità in persona, la cui voce è udita dalla fede." (*Aspetti contemporanei del pensiero religioso*, in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, p. 113).

anni era una parola chiave dell'intelligenza comunista: "En 1935, le terme et la notion d'humanisme sont particulièrement en faveur à gauche. En partie à l'initiative du parti communiste."<sup>291</sup> In effetti, Maritain si dimostra sensibile alle rivendicazioni delle masse popolari di allora: "Il reste que le dynamisme des masses socialistes est profonde et réel."<sup>292</sup> E ritiene urgente che la Chiesa ritrovi un dialogo con esse: "le problème temporel et spirituel de la réintégration des masses est le problème central de notre temps"<sup>293</sup> Uno studioso americano ha scritto: "By the end of the thirties, Maritain was manifestly a man of the Left."<sup>294</sup> Maritain non avrebbe forse apprezzato questa formulazione, certo che in modo sempre più netto rifiuta l'identificazione tra cattolicesimo e pensiero conservatore.<sup>295</sup> In questi anni lo stesso Mounier denuncia con forza una troppo stretta familiarità tra cristianesimo e conservatorismo.<sup>296</sup> La riflessione sulle "minoranze profetiche" rivela come per Maritain il cristianesimo non sia portatore solo di valori d'ordine, d'autorità, di forma, come affascina Schmitt, ma sia anche possibilità di cambiamento, di destabilizzazione dell'ordine e delle gerarchie prestabilite. La fine dell'età sacrale significa quindi anche offerta di una maggiore libertà per il cristianesimo di agire in riferimento a valori trascendenti e non secondo logiche di potere.

Il rapporto di Maritain col comunismo e con la classe operaia deve in effetti essere colto oltre che nel suo versante polemico, che abbiamo già analizzato, anche nel suo versante dialogico.<sup>297</sup> Un'apertura che è tanto più significativa, se si considera che sono i pochissimi a quell'epoca gli intellettuali cattolici pronti a studiare e a confrontarsi con Marx. Il filosofo ritiene infatti necessario disinnescare il millenarismo della mistica socialista con lo scopo di coglierne gli elementi compatibili con l'ideale cristiano: "Tutto ciò che nel socialismo e nella lotta delle classi vuol prendere il posto della salvezza e instaurare la Felicità universale, è falso; ma una verità inattaccabile esiste: lo stato attuale della terra è tale che una guerra contro l'iniquità sociale è di assoluta necessità."<sup>298</sup> Maritain conosceva il fascino esercitato dall'ideale socialista, sotto il quale

---

<sup>291</sup> R. Rémond, *Préface*, cit., p. IV

<sup>292</sup> *Le front populaire. Les catholiques et les communistes*, cit., p. 922; a differenza di Ortega y Gasset che nel 1931 pubblica il suo *La rebelion de las masas*, Maritain non ha timore delle masse, non le percepisce come un pericolo in sé, ma ritiene necessario una loro integrazione, "razionalizzazione".

<sup>293</sup> Confession de foi, p. 35; "L'avvenimento più importante del mondo moderno è l'accesso delle masse all'esistenza storica ed il fatto che esse svolgono già dappertutto, anche in quei regimi che per incorporarle ad uno stato totalitario o ad uno Stato comunista devono scardinare tutta la vita politica, il ruolo di fattore predominante." (*Lettera sull'indipendenza*, in *Scritti e manifesti politici*, p.52)

<sup>294</sup> R. McInemy, *The very Rich Hours of Jacques Maritain. A spiritual Life*, cit., p. 133

<sup>295</sup> Una critica alla ripresa di Maritain da parte dei teo-conservatori americani, mostrando la distanza del filosofo dalla canonizzazione del capitalismo, dalla radicalizzazione religiosa e della guerra preventiva, definita "un concetto hitleriano", in B. Doering, *The theocons and Maritain*, in *Notes et documents*, 1 janv.-avril 2005, p. 61-71

<sup>296</sup> In particolare in *Feu la modernité* (1950), tr. it. *Cristianità nella storia*, Bari 1979

<sup>297</sup> Sul rapporto tra umanesimo marxista e integrale rimandiamo alla completa e articolata ricostruzione di V. Possenti, *Una filosofia per la transizione*, cit., cap. 7 *La critica del marxismo in Maritain*, pp. 177-219

<sup>298</sup> *Ricordi e appunti*, cit., p.37



era diventato adulto. La vicinanza con Bloy e Péguy lo avevano inoltre reso molto attento alla realtà popolare e alla figura del povero, che il pellegrino dell'Assoluto difendeva in nome del Vangelo, contrapponendolo al borghese. Aveva quindi chiara la connessione profonda tra cristianesimo e socialismo: "il y a des valeurs que l'idéal communiste a annexées et qui sont chrétiennes."<sup>299</sup> E avvertiva l'urgenza di recuperare le inadempienze e incomprensioni del mondo cristiano verso il ruolo crescente delle masse nella vita politica negli ultimi due secoli: "Mi sembra quindi che sia proprio nel cuore della massa, che ignora profondamente la Chiesa, che il dibattito dovrebbe essere portato. Infatti se i cristiani non vi fanno sentire la loro voce, essa rischia di scivolare tutta intera, anche se per adesso si tratta di un fatto remoto, nell'ateismo comunista."<sup>300</sup>

La radice delle ideologie novecentesce, compresa quella comunista, viene invece da lui ricondotta alla causa di tutti i mali del XX secolo: l'antropocentrismo moderno, fondato nel razionalismo di Cartesio e nell'irrazionalismo pessimista di Lutero: "Les totalitarismes du type raciste ou statolâtrique, qui apparaissent comme un châtement de la raison idolâtre d'elle-même, proviennent de ce courant, tandis que le totalitarisme de type communiste provient avant tout du courant optimiste et rationaliste et apparait comme le dernier état - catastrophique - de l'humanisme anthropocentrique."<sup>301</sup> Maritain distingue in modo preciso la propria posizione attraverso il recupero di una genealogia diversa. L'aggettivo *intégral* esprime anche il riferimento ad una tradizione del tutto diversa, come quella del cattolicesimo integrale, che intende rivendicare a Dio tutta la vita umana. Un primo fondamentale carattere dell'umanesimo maritainiano è quindi quello di essere "teocentrico": "Un tale umanesimo, che considera l'uomo nell'integralità del suo essere naturale e soprannaturale e che non pone nessun limite a priori alla irruzione del divino nell'umano, possiamo chiamarlo umanesimo dell'Incarnazione. 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."<sup>302</sup>

---

<sup>299</sup> *André Gide et notre temps*, in O.C.VI, p. 1022

<sup>300</sup> Lettera di Maritain a monsignor Baudrillart del 17 novembre 1935, cit. in J.-L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain*, cit., p. 365. La stessa esigenza torna in riferimento alla realtà del popolo: "Se comprendessimo meglio il mistero della Chiesa, ma anche in mezzo alle vicissitudini delle cose temporali, ciò che essa anzitutto chiede e persegue è di non essere separata dal popolo. Tutto, fuorché questa mostruosa separazione!" (*Esistere con il popolo*, in *Ragione e ragioni*, p.193). Il ruolo delle masse nell'affermazione del totalitarismo viene evidenziata anche dall'amico W. Gurian, *Zum Problem der Masse*, in *Schweizerische Rundschau*, 34, 1934/1935, pp. 1033-1041.

<sup>301</sup> *Conversation avec Jacques Maritain*, in O.C. VII, p.1155

<sup>302</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, pp. 174-175

L'umanesimo marxista è al contrario *manicheo*, perché separa, a causa di sorta di *risentimento* contro il mondo cristiano, l'uomo da Dio e dalla vita spirituale in genere.<sup>303</sup> Da qui quella riduzione dell'uomo al collettivo e al fine rivoluzionario, che Maritain critica facendo dell'indipendenza ontologica della persona ordinata a Dio il cardine del suo personalismo. Questo carattere di *sussistenza* è allora il secondo carattere fondamentale dell'umanesimo integrale.<sup>304</sup> La persona umana è in una relazione equilibrata con la società se è garantita questa premessa metafisica. L'etica è una realtà per Maritain che segue l'ordine metafisico, secondo una logica ribaltata rispetto ad esempio a quella di Levinas, che fonda l'eticità a partire dal volto dell'Altro.

Ci sono però delle intenzionalità profonde del socialismo che vanno recuperate in quanto rappresentano un progresso storico considerabile: in particolare Maritain sottolinea il recupero del valore del lavoro, nonché le giuste rivendicazioni per le classi operaie oppresse e il richiamo alle necessarie riforme sociali: "C'è nell'umanesimo socialista un grande slancio verso verità che non si potrebbero trascurare senza gran danno e che interessano molto la dignità umana"<sup>305</sup>. In più momenti, Maritain apprezza questo entusiasmo riformista che invece vede carente nel mondo cristiano. Un ultimo aspetto che va evidenziato è quindi proprio l'*eroismo*: "Un umanesimo cioè libero per se stesso e cosciente di sé, che conduce l'uomo al sacrificio e a una grandezza veramente sovrumana."<sup>306</sup> Come si è accennato, la lettura del romanzo di Malraux, *La Condition humaine*, colpisce molto Maritain e lo convince della mancanza di iniziativa dei cattolici, di una loro timidezza nell'azione che li rende del tutto subalterni alla capacità di mobilitazione delle grandi ideologie di massa.<sup>307</sup> *Héroïsme et Humanisme*, introduzione a *Umanesimo integrale*, richiama già nel titolo l'effetto di questa lettura.<sup>308</sup> La militanza socialista e la conoscenza con Sorel lo aveva probabilmente già in giovinezza istruito sulla necessità nel contesto politico contemporaneo di un "mito mobilitatore", capace di attivare attraverso delle

---

<sup>303</sup> *Umanesimo integrale*, p. 134; con chiaro riferimento a Maritain, Landsberg scrive: "Cette anthropologie chrétienne peut alors servir de base à une philosophie personaliste de la société inspirée par la justice et par l'amour. L'humanisme de Marx, bien que réel, n'est que partiel, et, pour échapper à la plus néfaste des erreurs, doit être transcendé par un humanisme intégral." (P.-L. Landsberg, *Marx et le Problème de l'homme*, in *La Vie intellectuelle*, n. 1, 10 juillet 1937, p. 93)

<sup>304</sup> Su questo si vedano soprattutto le argomentazioni in *La persona e il bene comune*, pp. 23ss. Nella dialettica *individuo e persona* qui sviluppata, Maritain contrasta i suoi due grandi nemici ideologici: il collettivismo comunista in nome dell'*individualità* e l'individualismo borghese in nome della *personalità*.

<sup>305</sup> *Umanesimo integrale*, p. 131; il tema del lavoro è un tema centrale nella filosofia di Maritain....

<sup>306</sup> *Ivi*, p. 59

<sup>307</sup> R. Mougel, *La condition humaine. Deux lettres de J. Maritain à André Malraux*, cit., pp. 2-13

<sup>308</sup> Punto che colpisce anche l'amico tedesco Haecker che in una lettera del 28 gennaio 1934 scrive: "Je me souviens d'avoir lu dans un de vos livres, qu'aujourd'hui la vie la plus ordinaire dans les actes les plus ordinaires exige déjà de l'héroïsme, pour qu'elle soit simplement humaine. C'est au moins, si je me souviens bien, le sens de votre remarque. Elle m'a frappé alors, aujourd'hui elle m'obsède tant elle est vraie." (*Correspondance Theodor Haecker et Jacques Maritain*, in *CJM* 31, p. 34)

minoranze creatrice un'azione di cambiamento della realtà. Questo mito non deve però nascere dalle viscere della terra come nelle ideologie pagane, ma dall'attivazione delle forze spirituali e intellettuali più nobili. Maritain parla in alcuni casi di "preconscio spirituale", come a dire che lo spirito non significa riduzione a razionalità geometrica, ma è slancio, iniziativa, movimento, dinamicità al pari del "istinto e delle pulsioni interiori."<sup>309</sup> L'autore allora si chiede con atteggiamento di sfida: chi è in grado di realizzare questa rivoluzione che il mondo borghese esige? Chi può realizzare la rottura più radicale? La risposta è che non lo è l'ateo, bensì il santo. Maritain vuol dire che il cristiano deve essere all'altezza del suo compito storico, perché quando ne è al di sotto, altre forze prendono il suo posto lasciato vuoto. La politica cristiana di Maritain si propone dei termini di quello che chiamerà "umanesimo integrale". Come vari interpreti hanno riconosciuto, l'uomo, messo in discussione dai "maestri del sospetto", dai miti totalitari, sta al centro della sua filosofia della politica. Il tomista parte dal presupposto che l'uomo moderno è chiuso nell'immanenza: "Nous avons affaire ici au processus de sécularisation de l'homme chrétien qui s'est produit à partir du XVI siècle."<sup>310</sup> La rottura del rapporto con Dio, che garantisce la sua libertà e trascendenza, lo ha reso però del tutto inerme di fronte all'imperialismo delle forze dell'economia e della politica. A questa riduzione, il filosofo contrappone un progetto di umanesimo cristologico, "teocentrico": "San Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce sono i grandi dottori dell'umanesimo autentico, che non è salutare all'uomo e alle cose umane se non perché non soffre alcuna diminuzione delle verità divine e ordina l'umano tutto intero alla follia della croce e al mistero del Sangue redentore. Vi corrisponde l'immagine di un uomo, un Re sanguinante vestito di scarlatto e coronato di spine: ecco l'uomo; Egli ha preso su di sé le nostre angosce. È su di lui che la grazia configura gli uomini facendoli partecipi della natura divina e figli adottivi di Dio, destinati a divenire, al termine della loro crescita spirituale, degli dèi per partecipazione, quando la carità avrà terminato di sciogliere i cuori."<sup>311</sup>

Un primo tratto di questo umanesimo è allora la sua connotazione cristologica. La modernità ha formulato un'antropologia misurata sulla comunità politica, su un'idea di io astratta e separata dalla Trascendenza.

In secondo luogo, si basa su di una teologia non del Cristo vincitore, ma del Cristo sofferente. L'uomo è ambivalente, fragile, esposto al male e alla violenza. Maritain intende ribaltare il falso rapporto tra religione e potere, per dimostrare, come vedremo tra poco, che l'azione umana

---

<sup>309</sup> Questione sviluppata soprattutto negli scritti estetici, in particolare: *Situazione della poesia* (cap. *Della conoscenza poetica*); L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia (Cap. *La vita preconsocia dell'intelletto*)

<sup>310</sup> *Qu'est-ce que l'homme?*, in *Messages*, in O.C. VIII, p.655

<sup>311</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 66

efficace è quella che si fonda sui mezzi spirituali, poveri, non autoritari, non ideologici. Il regno a cui i cristiani devono ambire, per Maritain, non è quello del dominio e dell'egemonia, ma del servizio alla persona

### *Il ruolo del cristiano nella società*

La nozione di crisi di civiltà più volte emersa permette a Maritain di definire e valorizzare le possibilità di azione del cristiano nella società: "Ogni autentica rivoluzione suppone che un giorno si sia cominciato a staccarsi dal presente e, in un certo senso, a disperarne. Trasferire i fini specifici della sua attività su uno stato incompatibile coi i principi dello stato presente: portare in sé questo avvenire che può nascere solo da una rottura essenziale, e prenderne cura, anzitutto, e prendere cura del presente in rapporto ad esso; prepararlo con tutti i mezzi convenienti, elaborazione dottrinale, azione sugli spiriti, opere sociali e culturali, azione politica: è ciò il primo rudimento d'un atteggiamento rivoluzionario nel senso più largo e più legittimo della parola."<sup>312</sup>

Nei suoi libri precedenti, Maritain, come aveva sottolineato anche Gurian, non si occupa precisamente dell'impegno dei laici cattolici in politica.<sup>313</sup> Si mantiene su una riflessione filosofica e il più possibile astratta dalla politica praticata. *Umanesimo integrale* rappresenta questa focalizzazione sull'azione del cristiano nel mondo, armonizzando fedeltà al tomismo e riflessione in prospettiva storica. Come abbiamo visto, negli anni trenta il filosofo francese riflette con intensità sul senso dell'agire, stimolato, oltre che dal culto dell'azione che i fascismi promuovevano, anche dal confronto con Malraux, Mounier, Landsberg. Nel già citato articolo giovanile su Tolstoj, era già emersa questo punto, attraverso la critica al cristianesimo borghese che rimane nei salotti e non agisce: "Ce qui fait le fond, ce qui a été au fond du christianisme, ce n'est pas telle ou telle formule doctrinale, tel ou tel idéal abstrait. C'est un certain commandement d'action; la mise en demeure de faire un certain choix."<sup>314</sup> L'idea che il cristiano debba agire nella storia, soprattutto accanto a coloro che sono dalla parte degli oppressi non viene meno negli anni successivi alla conversione: "non esiste né separazione né conflitto tra la sete della giustizia del regno di Dio e la sete di giustizia del mondo di quaggiù."<sup>315</sup>

---

<sup>312</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 281-282

<sup>313</sup> W. Gurian, *Welt und Kirche*, cit., Gurian lamenta qui una poca attenzione al tema del laico cattolico, che invece vede sviluppata dagli autori tedeschi E. Michel e K. Neundörfer.

<sup>314</sup> *Tolstoj et le Matin*, in O.C. XVI, p. 677

<sup>315</sup> *Beati i perseguitati*, in *Ragione e ragioni*, p. 271; nel 1954 commenta una pagina del suo diario giovanile che il suo giovanile "voto di «servire il proletariato e l'umanità», pur prendendo nella realizzazione aspetti davvero

Maritain propone in un annesso originariamente pubblicato per la rivista *Sept* la famosa distinzione tra “da cristiano” e “in quanto cristiano”: “Se mi volgo verso gli uomini per parlar loro e agire in mezzo a loro, diciamo dunque che sul primo piano di attività, sul piano spirituale, io appaio di fronte a loro *in quanto* cristiano, e in tale misura impegno la Chiesa di Cristo; e che sul secondo piano di attività, sul piano temporale, io non agisco in quanto cristiano, ma devo agire *da* cristiano, impegnando solo me, non la Chiesa, ma impegnandomi tutto intero, e non amputato o disanimato – impegnando solo me stesso che sono cristiano, che sono nel mondo e lavoro nel mondo, che per la mia fede, il mio battesimo e la mia cresima, e per piccolo che sia, ho la vocazione d’infondere al mondo, là dove io sono, una linfa cristiana.”<sup>316</sup> Una distinzione che trova il suo fondamento nell’ecclesiologia maritainiana, per la quale la Chiesa non è una realtà politica, portatrice di una visione specifica della vita temporale.<sup>317</sup> L’agire cristiano non si legittima però con un riferimento diretto a verità teologiche, le sue decisioni devono essere invece relative al bene comune e alla giustizia sociale. Il cristiano non agisce politicamente come espressione diretta della volontà Dio, ma deve accettare la logica temporale che vede contrapporsi idee diverse che devono essere giustificate in modo razionale e non teologico. Diventa quindi un “traduttore” che trasforma in concezioni condivisibili da tutti le ispirazioni fondamentali che riceve dalla sua vita di fede.<sup>318</sup> Non è insomma la fede in quanto dogma, segnato dall’autorità, che si effonde in politica, ma le sue esigenze umaniste, che come abbiamo visto sono per Maritain specifiche della religione dell’Incarnazione. Il discorso della montagna non rimane allora un programma esclusivamente escatologico, né tanto meno privato, ma una ispirazione che i cristiani devono trasformare in progetti pratici che una società secolare può accogliere. Questa distinzione d’altronde è particolarmente significativa se si tiene conto come uno dei grandi drammi del cattolicesimo tedesco fu la sua abitudine ad agire in politica più come “membri della Chiesa” che come cittadini, dividendosi così più difensori degli interessi ecclesiastici che del bene comune. Una prospettiva che ha messo fortemente in discussione la “coscienza politica” dei cattolici, ridotta alla difesa della sicurezza culturale della Chiesa e non dello Stato.<sup>319</sup>

---

impensati e pur subordinandosi a quello di servire Dio prima di tutto, non fu del resto mai revocato.” (*Ricordi e appunti*, p. 16)

<sup>316</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 309-310; scriverà Schmitt: “La differenza tra *en tant que chrétien* e *en chrétien* è molto sottile.” (C. Schmitt, *Il nomos della terra*, Milano 1991, p.41)

<sup>317</sup> Sull’ecclesiologia politica di Maritain si veda anche W. T. Cavanaugh, *Church*, in *The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. By P. Scott and T. Cavanaugh, Blackwell Publishing 2004, in particolare pp.399-400

<sup>318</sup> G. Goisis, *L’Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, in *Civitas* 2, 1991, cit., p. 60

<sup>319</sup> *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, in *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Kirche und demokratisches Ethos*, Freiburg 1988, p. 61

*Umanesimo integrale* è un'opera che sta certamente in continuità con le opere precedenti.<sup>320</sup> In particolare, il giudizio sulla modernità come grande dualismo tra natura e grazia è lo stesso delle grandi opere degli anni venti. D'altronde, in tutta la sua opera, fino alla fine, Maritain vede il grande dramma della modernità nel rifiuto da parte della natura di farsi guidare dalla grazia, nella chiusa del temporale dall'influsso dello spirituale, in un umanesimo che rifiuta di centrarsi in Dio, in una immanenza separata dalla trascendenza. Allo stesso tempo, questa diagnosi si colloca in un contesto storico del tutto inedito e drammatico, in cui il grande pericolo non è più lo Stato laicista e secolarizzato, ma la pretesa da parte delle ideologie di guidare le masse.

Non c'è in Maritain un godimento masochistico della criticità della storia, né una tendenza al martirio compiaciuto. Non si riscontra l'atteggiamento vittimista, in favore invece di un impegno del cristiano nella storia, che non ha alcuna pretesa salvifica, ma deve fare la sua parte assumendosi quella parte di sofferenza che ogni realizzazione cristiana comporta. Vi è certamente una visione profetica della storia, ma manca una visione apocalittica. Nella proposta di una "nuova cristianità" manca una visione escatologica, come ad esempio si ritrova in molti pensatori contemporanei, si pensi a Peterson, c'è, invece, l'idea che sia realizzabile una società terrena coniugabile con il dato cristiano.

Maritain delinea così un progetto di società che presuppone una maturità dell'uomo, capace di realizzare un bene terreno indipendentemente dalla tutela della Chiesa. Il cristiano deve rispondere in coscienza alle sfide che la storia gli presenta. Il carattere specifico della riflessione maritainiana, che si delineerà meglio negli scritti degli anni quaranta, è che il nesso tra teologia e politica non si ritrova in un ripensamento della dimensione politica della Chiesa in modo diretto, ma nello spostare questa relazione nel piano dell'interiorità personale.

Il filosofo francese ribalta il processo della secolarizzazione moderna, in cui lo Stato di era appropriato di idee cristiane, nascondendo e negando la loro origine e invita il cristianesimo a ispirare la politica, a offrirle idee e progetti, custodendone però allora stesso tempo il vero significato e la loro natura religiosa.<sup>321</sup>

### *L'attacco alla teologia del Sacrum Imperium in Umanesimo integrale*

Nell'introduzione alla traduzione tedesca dal titolo *Die Zukunft der Christenheit*, Balduin Schwarz scrive: "Für das deutsche Denken ist wahrscheinlich hier die überraschendste Seite der

---

<sup>320</sup> Su questa continuità si veda N. Borch, Jacques Maritain: "Umanesimo integrale" o "Umanesimo integralista"? *Le radici di un «ideale storico concreto»*, in Rivista di storia del cristianesimo, gennaio 2005, pp. 239-255

<sup>321</sup> M. Fourcade, *Jacques Maritain e la secolarizzazione*, cit., p. 68

Geschichtsphilosophie Maritains gelegen. In Ihr gibt es keinerlei Reichstheologie.”<sup>322</sup> Schwarz sottolinea la “radicalità” con cui Maritain separa la filosofia della storia dal legame col modello medievale.<sup>323</sup> In effetti il mito dell’Impero ottomano, dell’alleanza tra *sacerdotium et imperium*, era un luogo classico della destra tedesca. Molti teologi della repubblica di Weimar soprattutto a partire dalla crisi del 1929 riscoprono questa idea di impero.<sup>324</sup> Tra i lavori storici più importanti sull’argomento, c’è il libro di Alois Dempf *Sacrum Imperium* (1929) che Maritain stesso cita come fonte in *Umanesimo integrale*.<sup>325</sup> In questo testo torna la lettura della modernità come epoca “riflessiva”: rispetto all’ingenuità dell’orientamento religioso medievale, l’uomo moderno ha posato lo sguardo su se stesso e sulle sue miserie, prendendo così coscienza anche della sua dignità e della sua complessità. In questo processo, l’autore vede la necessità di ricalibrare il rapporto di religione e politica in una dinamica di libertà e non di costrizione.

In questa visione, l’ordine politico viene visto come una parte di quello sacro, già in terra si deve quindi realizzare quella unificazione degli uomini, che misticamente si realizza nella Chiesa. In molti casi si cerca appoggio nel dogma dell’Incarnazione: come Cristo ha elevato la natura umana alla dignità divina, così il *Reich* deve elevare la città terrena alla gloria di Regno.<sup>326</sup> Una realizzazione politica di questa idea fu condotta da un gruppo cattolico-nazionale legato a Franz von Papen (*Kreuz und Adler*), in cui si vagheggiava nel nazionalsocialismo la possibile realizzazione del sogno medievale.<sup>327</sup>

Il mito del *Sacrum Imperium* rappresentava anzitutto una spinta antidemocratica e di restaurazione cattolica della politica, che alcuni vedeva anticipata già nelle scelte recenti della Chiesa cattolica. R. Grosche ad esempio leggeva nella dichiarazione di infallibilità papale del 1870 un orientamento chiaro: “für die Autorität und gegen die Diskussion, für den Papst und gegen die Souveränität des Konzils, für den Führer und gegen das Parlament.”<sup>328</sup> Il *Reich* come mito cristiano significava anche la realizzazione di molte aspirazioni del mondo cattolico degli

---

<sup>322</sup> J. Maritain, *Die Zukunft der Christenheit*, Einsiedeln/Köln, p. 20

<sup>323</sup> Ivi, p. 18

<sup>324</sup> Sulla teologia del *Reich* si veda il classico studio K. Bruning, *Die Vision des Reiches*, München 1979, in particolare pp. 238-252

<sup>325</sup> A. Dempf, *Sacrum Imperium - La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Firenze 1988, con una *Presentazione* di F. Cardini. Dempf era in amicizia con Erik Peterson, l’altro riferimento sulla teologia del *Reich* per Maritain, a lui è dedicato il volume *Selbstkritik der Philosophie* del 1947.

<sup>326</sup> R. Grosche, *Die Grundlage einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, in *Die Schildgenossen*, Heft 1, Jg 13, 1933, pp. 43-52; Grosche sostiene che la politica cristiana, che si regge sulla “Menschenwerdung des Sohnes Gottes” deve essere fondata *storicamente* e non sulla base del *diritto naturale*.” (Ivi, p. 50)

<sup>327</sup> M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e cultura nella Germania nazista*, Morcelliana, Brescia 1977, p. 156; molti altri autori criticano l’idea di *Reich* ripresa dal movimento nazionalsocialista, in particolare la rivista *Hochland*: A. Dempf, *Das Dritte Reich. Schicksale einer Idee*, 29 Jg, 1931, pp. 36-48 e p. 158; C. Muth, *Das Reich als Idee und Wirklichkeit*, 30 Jg., 1933, pp. 481-492. In questi due articoli si mostra come il Terzo Reich in realtà tradisca i valori cristiani, in un escatologismo pagano.

<sup>328</sup> R. Grosche, *Die Grundlage einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, cit., p. 48

anni venti: “Primat des Spirituellen, Vorrang des geistig-kulturellen über den Staat, Primat des Staates über die Wirtschaft.”<sup>329</sup> In secondo luogo, riprendeva quella esigenza condivisa di “totalità”, di “organicità”, spesso declinata in polemica col liberalismo individualista moderno.<sup>330</sup> In questo c’era anche un’esigenza di ordine, una delle parole chiave di tutto il pensiero cattolico di questi decenni. Questo punto è ben individuato da Maritain che scrive a Mounier: “Je crois que les Allemands, affamés d’une unanimité affective qui compenserait bien des peines, et cherchant du côté de l’immanence et de la subjectivité, demandent à la communauté temporelle *beaucoup plus* que ce qui lui appartient de donner: une communion mystique. Il faut alors inventer un mythe qui le justifie (le sang) et entreprendre une œuvre qui lui soit proportionnée, donc gigantesque; cela parce que toute communauté implique inévitablement une œuvre à faire. Et de là une sorte de justification secondaire et après coup de la communauté allemande, mais elle vient après coup, et cette œuvre n’est que le lien formel de la communauté (dans l’idée allemande de la *Gemeinschaft*, il n’y a pas le but de réunir partout le sang allemand. Au contraire, ce but suppose le mythe du sang). Cependant si l’œuvre en question s’écroule, la communauté s’écroulera aussi.”<sup>331</sup>

Il filosofo ritiene in effetti che la riscoperta del mito del *Sacrum Imperium* sia più legata a motivi politici che religiosi: “En Allemagne (et en Autriche) nous la trouvons - et sous ses aspects les plus strictement politiques - comme rêve politique actif et efficient, moins lié d’ailleurs chez certains théoriciens à l’idée du catholicisme qu’à celle de la vocation de la nation allemande ou même de la race «germanique».”<sup>332</sup>

Maritain sulla fine definitiva dell’era sacrale è chiarissimo, nel 1933 quando scrive: “Il Sacro Impero è stato liquidato dai fatti, dapprima dai trattati di Vestfalia e poi da Napoleone. Ma sussiste ancora nell’immaginazione come un ideale storico retrospettivo. È questo ideale che noi dobbiamo liquidare a sua volta. Non già perché a nostro avviso sia stato cattivo in se stesso, ma perché si tratta di una cosa finita.”<sup>333</sup> Intanto Gurian gli riporta le obiezioni di Karl Thieme, per il quale il concetto di Sacro Impero non andava liquidato, ma semmai ripensato in modo

<sup>329</sup> A. Dempf, *Die Kirche und das Reich* (1932), cit. in K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, cit., p.309

<sup>330</sup> In merito il classico lavoro di A. Baumgartner, *Sehnsucht nach Gemeinschaft. Ideen und Strömungen im Sozialkatholizismus der Weimarer Republik*, Paderborn 1977

<sup>331</sup> Jacques Maritain - Emmanuel Mounier (1929-1939), cit., p. 121, lettera del 1935

<sup>332</sup> *De la Liberté dans une chrétienté moderne*, in O.C., V, p. 1043

<sup>333</sup> *Strutture politiche e libertà*, cit., p.82; *Du Régime temporel* viene tradotto in tedesco e pubblicato per la casa editrice Vita Nova di Lucerna nel 1936 col titolo *Gesellschaftsordnung und Freiheit*. Gli editori Joseph Stocker e Rudolf Roessler avevano pensato a una collana di testi che contrapponesse alla cultura nazionalsocialista una visione del mondo cristiana e umanista.<sup>333</sup> (In merito V. Conzemius, *Le Rôle des publications chrétiens dans la résistance au nazisme en Suisse de 1933 à 1945*, in *Istina* 1988, 3, pp. 298-328). Per la pubblicazione si impegna W. Gurian, fuggito in quegli anni in Svizzera, di cui la stessa casa editrice aveva pubblicato *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich* (1936), volume dedicato alle persecuzioni contro i cristiani nella Germania nazista.



analogico adattandolo alla situazione moderna. Maritain reagisce infastidito: “Si la conception que j’ai du Reich coque le public allemand, je le regretterai mais je n’y puis rien [...] En raison des principes d’analogie sur lesquels je me fonde, c’est n’est pas comme le verte et le rouge différent entre eux, et ce n’est pas non plus come deux nuances de rouge différent entre elles, que différent la Chrétienté médiévale et une nouvelle chrétienté [...] Il ne faut pas confondre le concept particulier du Sacrum Imperium avec le principe analogue lui-même. Selon moi ce n’est pas sous cette forme-là, c’est-à-dire sous une forme sacrée, c’est sous une forme nouvelle et profane qu’il doit maintenant se réaliser. D’autre part, en tant qu’idée historique particulière et par rapport aux réalisations concrètes de la civilisation médiévale, l’idée du Sait-Empire a bien été un mythe, au sens sorélien du mot [...] Celui qui ne combat pas pour une conception chrétienne de l’ordre politique celui-là travaille en fait pour l’Antéchrist ; mais écrire: Wer nicht für das Sacrum Imperium kämpft...kommt dem Imperium Antichristi zugute - cela me semble une formule inexacte et tout à fait dangereuse à laquelle je déplorerais que la mystique du Reich ralliât les catholique allemands.”<sup>334</sup>

Maritain risponde anche alle obiezioni di Eugenio d’Ors, che voleva abbandonare l’idea di crociata, ma senza rinunciare alla speranza di un Sacro Impero: “Vous voulez qu’on disjoigne la notion de Saint-Empire et la notion de guerre sainte. Je pense que le mythe du Saint-Empire a été bon au moyen âge, je ne le condamne donc pas en lui-même. Mais je dit qu’il n’était bon que pour une certaine époque de culture (où la foi vive excusait sa naïveté et le rendait humainement praticable); aujourd’hui, il ne peut donner lieu qu’à des contrefaçons laïcisées pernicieuses et où le catholicisme ne se laissera certainement pas entrainer, car il ne pourrait le faire qu’en perdant sa propre substance; il subsiste toutefois dans les imaginations à l’état de fantôme, empêchant d’imaginer les formes nouvelles dont le monde a besoin aujourd’hui. C’est pourquoi je crois que ceux qui veulent travailler à une nouvelle chrétienté doivent d’abord débarrasser de lui leur subconscient. La guerre sainte est quelque chose de bien plus ancien; cela est vrai. Est-ce les musulmans qui l’ont apprise aux chrétiens? Ce sont là des choses que l’homme, à quelque famille qu’il appartienne trouve facilement tout seul. Mais le Saint-Empire lui a donné un éclat particulier, quand un empire *sacré* fait la guerre à ses ennemis, ne va-t-il pas de soi que cette guerre est *sacrée* elle aussi? Et dans les résidus imaginatifs dont je parlais à l’instant, les deux mythes sont bien liés. Je me méfie de la sainteté qui n’est pas celle des saints et qui sert d’épithète à la chair. Le monde est assez mauvais comme ça, sa malice lui suffit.”<sup>335</sup>

Maritain intende poi sgombrare ogni dubbio sulla differenza tra la versione medievale di

<sup>334</sup> Lettera di Maritain a Gurian del 17 luglio 1935, AJM Kolbsheim

<sup>335</sup> *D’un nouvel humanisme ou d’un humanisme intégral*, in O.C., XVI pp. 122ss.

impero e quella contemporanea di tipo totalitario: “Le moyen age n’a pas été une époque de totalitarisme chrétienne.”<sup>336</sup> Per il filosofo, quella medievale era invece una società pluralista dal punto di vista del temporale, anche se presupponeva l’unità della fede. Come l’amico Peterson, anche il filosofo si richiama a Sant’Agostino per richiamarsi alla grande distinzione tra *Civitas Dei* e *civitas humana*: “Lors de la chute de l’Empire romain, l’imagination des peuples se scandalisait comme si les destinées de l’Empire devenu chrétien et celles du Royaume de Dieu ne faisaient qu’un; saint Augustin a du montrer que ces deux causes étaient terriblement distinctes.”<sup>337</sup>

Con questo il filosofo non intendere concedere troppo al fronte opposto di una libertà assoluta come scopo fondamentale dell’unità politica e chiarisce il suo pensiero in questi termini: “Il est une défense de la liberté contre les conceptions totalitaires de l’État, résidu historique laïcisé de l’idéal du Saint-Empire. Mais à aucun moment il n’a envisagé la liberté de l’homme ni la personne humaine comme le bien suprême et comme un absolu dont toute régulation intrinsèque violerait la sainteté.”<sup>338</sup>

L’attacco più noto ai “teorici tedeschi contemporanei del *Sacrum Imperium*” si trova comunque in *Umanesimo integrale*: “Essi si riferiscono così all’idea messianica ed evangelica del Regno di Dio, del quale vogliono trovare una realizzazione nel tempo e nella storia. Così il teologo protestante Stapel scrive che per il compimento della redenzione occorre non solo l’unificazione degli uomini nella Chiesa, ma anche nell’Impero – il quale deve essere diretto dai tedeschi, cioè dalla Prussia, a causa del grado superiore di umanità che questo presenta.”<sup>339</sup> In effetti, uno dei suoi rappresentanti più intelligenti - Robert Grosche - in una lettera a Waldemar Gurian conferma questa interpretazione: “Das Reich im christlichen Sinne, so wie es etwa das Mittelalter zu realisieren versucht hat, bedeutet die Tatsache, dass die Welt auch im politischen Bereich in einer neuen Ordnung steht. Während der Staat in der bloßen Ordnung der Natur steht, steht das Reich in der Ordnung der Erlösung, die zugleich und allein die echte Ordnung der Geschichte ist.”<sup>340</sup>

---

<sup>336</sup> *Unité française: communion et liberté*, in O.C. VI, p. 1144

<sup>337</sup> *Mission de la pensée chrétienne*, in O.C. V, p. 1012

<sup>338</sup> O.C., V, p. 1051

<sup>339</sup> *Umanesimo integrale*, cit., p. 144; sul teologo Stapel si veda: Heinrich Keßler: *Wilhelm Stapel als politischer Publizist, Ein Beitrag zur Geschichte des konservativen Nationalismus zwischen den beiden Weltkriegen*. Erlangen 1967; Oliver Schmalz: *Kirchenpolitik unter dem Vorzeichen der Volksnomoslehre - Wilhelm Stapel im Dritten Reich*, Frankfurt/M. 2004, R. Kurz, *Nationalprotestantisches Denken in der Weimarer Republik. Voraussetzungen und Ausprägungen des Protestantismus nach dem Ersten Weltkrieg in seiner Begegnung mit Volk und Nation*, Göttingen 2007, pp. 193-313; anche la voce “W. Stapel” a cura di F. W. Graf in *Kirchenlexikon*, Hamm, Vol. IX (1995), pp. 1165-1200

<sup>340</sup> Lettera di Robert Grosche a Waldemar Gurian del 10 marzo 1934, lettera pubblicata come allegato a K. Bruning, *Die Vision des Reiches*, cit., p. 345

Ed è proprio l'amico tedesco Gurian ad offrire a Maritain diverse informazioni sugli sviluppi della teologia tedesca del *Reich*, della quale è tra i più importanti critici: "Der Reichsbegriff scheint mit in deutschen Denken eine sehr verhängnisvolle Rolle spielen. (Wohl eine Form der Säkularisierung, die der französischen der *raison*, der *civilisation* entspricht.) Und heute ist das Unglück darum besonders groß, weil Reich ein Begriff ist, der in allen möglichen Nuancen politisch missbraucht wird. Reich ist vielfach eine Formel für deutsche Weltherrschaft (ich glaube bereits bei Hegel und Fichte, nur in viel tieferer Form als es heute bei ihnen jämmerlichen Epigonen der Fall ist. Universale Begriffe werden einfach nationalisiert und historisiert, etwa Freiheit, Sittlichkeit usw) Und die Diskussion ist so schwierig, weil eine ständige Vertauschung der Ebenen stattfindet- Reich ist bald Freiheit und Sittlichkeit, rechte Weltordnung, bald einfach die Macht, die das verwirklicht. Neben dieser „protestantischen“ Bedeutung gibt es aber auch eine im deutschsprachigen Katholizismus verbreitete, die dem ausserdeutschen natürlich sehr fern liegt: Die naivste Form ist die Wiederherstellung des mittelalterlichen Reiches, etwas, was bei Grosche meiner Ansicht nach noch durchschimmert, allerdings in einer unglaublichen Form, denn wenn das Dritte Reich christlich ist, weil beim Heiligen Rock der Vizekanzler das war, nun, so ist es ein fauler Witz... Daneben scheint mir eine unklare Gleichsetzung von „Reich“ und rechte Zuordnung des Weltlichen zum Geistlichen verbreitet zu sein, wobei aller nationalistischen Interpretationen eine Absage erteilt wird (die unbewusste beim ersten Typus da ist übrigens auch in der Form - heutiges Österreich - auftreten kann, dass diese Reichsidee dem protestantischen, nationalsozialistischen und Staat entgegengesetzt wird - aber mir scheint, dass doch hintenherum dass «principe analogue» mit einer zeitlichen Verwirklichung gleichgesetzt wird.”<sup>341</sup> Il filosofo si trova del tutto d'accordo circa la liquidazione di ogni teologia del *Reich*: "Et je suis particulièrement heureux que sur la question du Reich votre point de vue et le mien soient d'accord. Je crois qu'il y a là un point capital de philosophie de l'histoire moderne, où des questions théologiques très importantes sur l'Église et sur le monde sont engagées [...] je comprends bien aussi tout ce que cette discussion a de délicat et peut-être de choquant pour beaucoup de catholiques. C'est pourquoi votre accueil m'est particulièrement précieux. Si nous pouvions provoquer une mise en point de cette question dans la conscience catholique allemande, je crois que quelque chose de très utile serait fait ainsi.”<sup>342</sup> In questi stessi giorni Maritain scrive anche a Journet, tenendolo al corrente delle sue letture e riferendogli le sue impressioni sul teologo del *Reich* Eschmann: "Avez-vous lu les articles d'Eschmann dans *Angelicum*, 1934, N° 1 et 2 ? et aussi dans

<sup>341</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 22 luglio 1935, AJM Kolbsheim

<sup>342</sup> Lettera di Maritain a Gurian del 20 luglio 1935, AJM Kolbsheim

*Catholica*, April 1936 [sic] ? [...] J'ai l'impression qu'il bloque beaucoup trop Église et société civile, royaume du Christ dans l'Église et sur le monde, je vois encore là dedans le fantôme du Saint-Empire [...] Je ne peux pas admettre que *communitas perfecta* pour l'être humain soit l'Église et l'État. L'Église n'est pas *partie* plus que Dieu, elle n'entre pas en *composition* avec autre chose!"<sup>343</sup>

Maritain accetta un punto fondamentale della modernità, ovvero riconosce il carattere non innocente della religione. La religione stessa ha bisogno di essere purificata dai suoi elementi spuri, dalla strumentalizzazione delle realtà terrene per fini propri.

Significativo in questi testi è anche il tentativo maritainiano di deconfessionalizzare la terminologia.<sup>344</sup> Alla presentazione nel 1937 di *Umanesimo integrale* all'*Union pour la Vérité* afferma: "Pour traiter philosophiquement de ces choses, il faudrait un vocabulaire neuf, qui échappe aux connotations des mots du langage courant (« humanisme » par exemple »), et où puissent s'exprimer des vue simples qui viennent, non d'une simplification, mais d'une saisie en profondeur de la réalité complexe [...] Il faudrait un vocabulaire assez universel pour pouvoir atteindre, sans malentendu possible, le non-croyant comme le croyant."<sup>345</sup>

---

<sup>343</sup> *Correspondances*, III, p.473

<sup>344</sup> *Ivi*, p. 69

<sup>345</sup> *D'un nouvel humanisme ou d'un humanisme intégral*, in O.C. XVI, pp. 101-102

## V.

### UNA TEOLOGIA POLITICA DELLA DEMOCRAZIA

#### Maritain e gli anni quaranta

##### *Resistenza di un filosofo in guerra*

##### *L'armistizio*

“Ainsi Stalin et Hitler se sont reconnus! Cela me semble un événement capital, la Bête se révèle de plus en plus. Pour le moment cela peut entraîner la guerre et la catastrophe [...] Mais au point de vue spirituel il me semble que cela va éclairer bien des consciences et ouvrir à l'Église des combats libérateur.”<sup>1</sup> Così viene accolto da Maritain il patto di non aggressione Ribbentrop-Molotov tra Germania e Unione Sovietica. Pochi giorni dopo la sua firma il 23 agosto 1939, Hitler attacca la Polonia, dando così inizio alla seconda guerra mondiale. Attraverso una strategia di “guerra lampo”, l'esercito tedesco riesce in pochi mesi a raggiungere grandi successi e il 14 giugno 1940 ottiene l'insperato: la conquista di Parigi, sotto gli occhi rassegnati dei francesi. I tre quinti della Francia passano sotto l'amministrazione tedesca, mentre al sud si forma un regime collaborazionista con capitale a Vichy. Il governo viene assunto dal vecchio maresciallo Pétain, eroe della prima guerra mondiale, che promulga una costituzione di stampo corporativo e reazionario. L'episcopato francese collaborò col regime in cambio di aiuti finanziari per le scuole cattoliche, il ripristino dei crocifissi in classe, nuovi corsi di religione nelle scuole. In un'altra direzione si mosse però il basso clero che, più legato al popolo si oppose e resistette all'occupazione.<sup>2</sup> Accanto a quest'ultimo Maritain proclama immediatamente e senza esitare il suo no al governo di Vichy. Già nell'autunno del 1940 stende *A travers le Désastre*, pubblicato l'anno successivo presso la casa editrice newyorkese Maison

---

<sup>1</sup> Lettera di Maritain a Journet del 26 agosto 1939, *Correspondance II*, cit., p. 876; a K. Thieme scrive il 26 agosto 1939: “Für mich hat im „apokalyptischen“ Sinn die Vereinigung von Stalin und Hitler eine unendliche Bedeutung, das Tier offenbart sich immer deutlicher.” (*Karl Thieme im Briefwechsel mit Jacques Maritain und Karl Barth über den Plan eines Gebetsfeldzugs in Europa gegen die Gefahren des Nationalsozialismus*, cit., p. 35)

<sup>2</sup> K.-E. Lönne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, cit., pp. 269-270

Française, poi diffuso clandestinamente in Francia diventando un testo decisivo per la Resistenza. I toni sono da Apocalisse: “Com’è avvenuto ch’ella precipitasse, la città delle nostre speranze, la patria maestra al mondo di libertà? Ululate come i pini di Zaccaria, foreste, fontane, colline, belle pianure del mio paese!”<sup>3</sup> La capitolazione, la rivoluzione nazionale di Pétain, la collaborazione coi nazisti vengono viste come avvenimenti non solo politici, ma anche spirituali. Maritain però non imputa la crisi al popolo francese quanto alle sue istituzioni e ai suoi dirigenti che avevano deturpato la democrazia in una forma senza anima al servizio di un capitalismo eudaimonistico: “A la veille de la guerre les démocraties paraissaient paralysées. Un mal intérieur désagrégait leurs forces morales; socialement et spirituellement elles se montraient impuissantes, elles n’avaient plus foi en elles-mêmes parce qu’elles n’avaient plus foi en rien, il semblait qu’elles avaient perdu leur principe vital.”<sup>4</sup> Con i suoi scritti di questi anni Maritain intende spingere per una rinascita morale, per un risveglio dell’orgoglio della Francia umiliata tra le nazioni che deve partire dalla base popolare e dall’evocazione di una nuova élite, mossa da ideali eroici.<sup>5</sup>

### *I rapporti col Generale De Gaulle*

Intanto nasce il primo nucleo della resistenza: *France Libre*, quando da Londra, il generale Charles de Gaulle si rivolge alla nazione invitando alla resistenza sia in patria che in esilio. Anche il filosofo francese ritiene che sia necessario attivare il prima possibile una rivolta del popolo francese contro il nuovo ordine clericale e antisemita in nome della vocazione della Francia, inconciliabile con quella nazista.

I primi contatti di Maritain con la *France Libre*, il movimento per la liberazione della Francia, sono legati prima a René Pleven, emissario di de Gaulle a New York, e poi con lo stesso generale. Nonostante alcune perplessità sul progetto politico di de Gaulle, Maritain lo appoggia soprattutto per la sua causa antinazista, mantenendosi comunque indipendente dall’organizzazione ufficiale gaullista di New York *France Forever*.<sup>6</sup>

Per De Gaulle l’esperienza di *France libre* possedeva anche un carattere spirituale, la tensione fortemente ideale. Ma in fondo la sua vocazione fu quella di essere un politico, cosciente della

---

<sup>3</sup> *Attraverso il disastro*, p. 13

<sup>4</sup> *À travers la victoire*, in O.C. VIII, p. 360

<sup>5</sup> Il 17 giugno 1939 Raymond Aron pronuncia una celebre conferenza in cui parla dell’impotenza delle democrazie di fronte ai totalitarismi. Maritain è presente e appoggia la sua tesi. (*États démocratiques et États totalitaires*, in O.C. VII, pp. 1127-1132)

<sup>6</sup> Maritain scrive a H. Laugier il 24 aprile 1942: “C’est pour mieux combattre que j’ai besoin de combattre seul. Il y a des animaux faits comme ça. C’est une question d’espèce zoologique.” Citato in C. Blanchet, *Jacques Maritain, 1940-1944: le refus de la défaite et ses relations avec le général de Gaulle*, in CJM, n. 16-17, 1988

necessità di usare mezzi politici per raggiungere il suo scopo. In una lettera Maritain critica questa concezione incoraggiando invece una rivoluzione interiore della Francia, una mistica della libertà, gli scrive: “Il n’ y a pas de mission plus noble qu’une telle mission morale, pas de mission plus propre à susciter de vastes entraînements, mais à condition de ne pas tomber de ce que Péguy appelait la ‘mystique’ dans ce qu’il appelait la ‘politique’, et à condition que l’ombre même d’une revendication de pouvoir soit écartée. Imagine-t-on Jeanne d’Arc se souciant d’exercer un pouvoir politique et de préparer un gouvernement ?”<sup>7</sup> Ma de Gaulle non voleva limitarsi ad essere un semplice Mosé che si arresta ai confini della Terra promessa, ma da subito progetta la sua presa del potere alla fine della guerra. Secondo il filosofo francese, era necessario invece rimanere su un piano di “ispirazione”, non di rivendicazione di “potere politico”, preparando il popolo francese attraverso l’informazione e il risveglio morale alla ricostruzione politico-istituzionale del paese che avrebbe dovuto realizzarsi solo dopo la liberazione, in una condizione di vera libertà politica, priva dei condizionamenti dell’attuale oppressione tirannica.<sup>8</sup>

Forse anche consigliato da varie voci ostili al Generale, molto diffuse tra gli intellettuali americani, Maritain teme inoltre uno scivolamento a destra, una deriva maurrassiana e anti-repubblicana del movimento e guarda con sospetto le mosse del generale per far riconoscere ufficialmente dagli alleati la sua forza politica.<sup>9</sup> D’altra parte, lo preoccupa anche il fatto che nella *France Libre* ci siano molti uomini di estrema destra: “On veut faire du générale de Gaulle le chef d’un gouvernement provisoire tout préparé d’avance qui se substituerait automatiquement à Vichy le jour de la victoire en s’appuyant sur une sorte de plébiscite morale et ne tenant pour rien ce qui reste des vieux cadres constitutionnels et de la traditions républicaine et qui semblerait le moins dangereux pour la liberté en fait de gouvernement *provisoire*, avec des hommes nouveaux et éprouvés par la lutte. Peut-être en France même un transfert de la mystique de chef est-il en train de s’opérer de Pétain à de Gaulle? [...] D’autre part son expérience politique ne peut être que celle d’un militaire, - et qui semble

---

<sup>7</sup> Lettera di Maritain a de Gaulle del 25 maggio 1942, in *Jacques Maritain - Charles De Gaulle : Correspondance 1941-1942*, in CJM n.16-17, avril 1988, p. 74 In una lettera a Journet Maritain si lamenta : “Mais là il aurait fallu une inspiration politique très haute et très pure, une mystique, la « mystique » de la liberté. Au contraire c’est vers la politique au sens de Péguy, et vers la recherche du pouvoir politique qu’on s’est tourné, comme si le salut de la patrie exigeait cela. En même temps l’expérience politique et la sagesse semblent manquer beaucoup, ce qui permet aux intrigues de faire leur chemin.” (Lettera di J. Maritain a C. Journet del 26 settembre 1942, in *Correspondance III*, p. 265)

<sup>8</sup> Lettera di Maritain a de Gaulle del 25 maggio 1942, cit., p. 74

<sup>9</sup> Maritain assume la tesi dello “State Department” americano che era contrario al riconoscimento del movimento gaullista. (C. Blanchet, *Jacques Maritain, 1940-1944: le refus de la défaite et ses relations avec le général de Gaulle*, cit.)

singulièrement despotique”.<sup>10</sup> Maritain, con una lettura che richiama quella di Weber, teme insomma che una borghesia francese impreparata politicamente finisca col delegare il proprio potere ad un capo carismatico, trovando nel Generale un uomo disponibile a svolgere il ruolo del Bonaparte. Per il filosofo francese è invece necessario per la ricostruzione di una vera democrazia che il popolo si autogoverni nell’espressione pluralista delle sue componenti, in un movimento che va dal basso verso l’alto e non viceversa.

Maritain rifiuta fin dall’inizio ogni accettazione di una convivenza col nazismo e avvia da subito un’intensa attività di resistenza sia per via pubblicitaria che radiofonica: “Non esiste compatibilità fra il Cristo e l’Impero pagano.”<sup>11</sup>

Si diede anche molto da fare per ottenere il visto d’ingresso negli Stati Uniti a più persone possibile in pericolo a causa dell’occupazione tedesca. Intervenne ad esempio a favore del filosofo V. Jankélévitch, del musicista A. Lourié del pittore M. Chagall nonché del vecchio amico A. Mendizabal, di P. Vignaux e J. Wahl.<sup>12</sup>

Tra il 1941 e il 1944 partecipa attivamente alla battaglia radiofonica: tra il 6 marzo 1941 e l’8 settembre 1942 trasmette sei messaggi per la BBC e la NBC (National Broadcast Corporation) e per la World Wide Broadcast Corporation. Dal 2 settembre 1943 all’agosto 1943, quando annuncia la liberazione di Parigi, parla settimanalmente per la radio governamentale *The Voice of America*.<sup>13</sup>

Maritain insiste sull’estraneità del popolo francese dal reale compromesso col nazismo, al quale è sottomesso attraverso l’oppressione e la violenza. La riflessione del filosofo si basa sulla distinzione tra un *élite* fallimentare e un popolo tradito, ma capace di una riscossa. In un linguaggio che ricorda il patriottismo cristiano di Péguy, Maritain intende evocare una resistenza popolare in nome della Francia cristiana, portatrice di valori e di una speranza universali: “Io appartengo a un popolo nel quale la speranza temporale è stato quanto mai profondamente radicata da sembrare consustanziale ad esso [...] la Francia crede con una fede insopprimibile alla sua vocazione. A un francese, è più facile strappargli la pelle che questa fede.”<sup>14</sup> Maritain

---

<sup>10</sup> Lettera di Maritain a Journet del 26 agosto 1939, *Correspondance II*, cit., pp. 266- 267. Maritain era anche in contatto diretto con il Dipartimento di Stato americano, che rifiutava di riconoscere politicamente il movimento della Francia combattente. Nonostante queste perplessità, il filosofo francese porterà sempre grande stima verso l’alta figura dello statista.

<sup>11</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p. 182 Nel 1938 cerca di far pubblicare *Meurtre dans la Cathédrale* di Thomas S. Eliot, che era stato rifiutato da Gallimard e Grasset, fu un grande successo per la liberazione. In merito il fondamentale saggio di M. Fourcade, *Jacques Maritain inspirateur de la Résistance*, in CJM 32, Juin 1996, pp. 14-57

<sup>12</sup> Già nel 1933 poco dopo l’ascesa al potere di Hitler Maritain aveva scritto e firmato assieme a Robert d’Harcourt un *Appel en faveur de catholiques allemands*, in O.C. XVI, pp. 1168-1169

<sup>13</sup> Su *The Voice of America* si veda: E. Loyer, *Paris à New York*, cit., pp. 277ss

<sup>14</sup> *Attraverso il disastro*, p. 92



vuole comunicare un'enorme fiducia nel popolo francese, praticando quella esigenza di "esistere e soffrire col popolo", che aveva discusso alcuni anni prima<sup>15</sup>: "le dynamisme collectif dont la libération de la France a besoin, c'est seulement dans les masses attachées à la liberté et à la démocratie qu'il peut eveiller. Il s'agit à mon avis, de proposer à la France un idéal démocratique renouvelé, plus profondément et plus réellement démocratique, plus fervent de liberté, de justice et de fraternité, plus vraiment républicain que celui de l'ancien liberalism, - une pensée politique consciente de ses principes spirituels et liée à des anciens partis de gauche et en même temps un grand nombre d'autres."<sup>16</sup>

Sviluppa intanto una controinterpretazione della lettura degli eventi proposta dal regime di Vichy. Denuncia la sua autorappresentazione come difesa della cristianità: "Pretendere, comunque che la rinascita religiosa della Francia sia cominciata con il governo di Vichy sarebbe un'impostura troppo evidente perché un solo francese le prestasse fede. È sotto un governo del fronte popolare che il cardinal Pacelli fu trionfalmente ricevuto a Lisieux e a Parigi; è alla Repubblica francese che per un momento Pio XI pensò di domandare asilo nel caso fosse stato costretto ad abbandonare Roma. Abolire le leggi ingiuste è cosa buona in se stessa. Ma è poco simpatico per la Chiesa di Francia che la giustizia che le vien resa le venga resa dal governo dell'armistizio."<sup>17</sup> Incoraggia alla resistenza spirituale e dà una legittimità alla clandestinità.

I messaggi sono attraversati dalla speranza, rafforzata soprattutto dall'appoggio che gli Stati Uniti potevano offrire per le sorti della guerra. Il conflitto in corso consisterebbe per Maritain in una difesa della civiltà minacciata: "Non une simple guerre nationale, ni une simple guerre de police, ni une guerre sainte, ni une guerre idéologique, mais une guerre de civilisation."<sup>18</sup> Nel luglio 1942 Claude Lévi-Strauss indirizza a Maritain un *memorandum*, nel quale denuncia l'ipocrisia delle democrazie e indica nella trasformazione sociale rivoluzionaria l'unica possibilità di una vittoria. Il filosofo in molta parte approva il testo e dall'antropologo, Maritain ricava anche l'idea di "guerra civile internazionale": "È stato detto e ripetuto che la presente guerra è una guerra civile internazionale, che è una rivoluzione."<sup>19</sup>

Denuncia anche dello sterminio degli ebrei e la politica razzista in corso anche in Francia.<sup>20</sup> Dopo aver ottenuto il visto per il padre Oesterreicher, Maritain fa la prefazione della sua raccolta di documenti intitolata *Racisme, Antisémitisme, Antichristianisme*, in cui vengono

---

<sup>15</sup> *Avec le peuple*, in Sept, numero speciale dedicato a *Le Christ et l'Ouvrier*, 12 fév. 1937, pp. 8 e 20

<sup>16</sup> Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 marzo 1942, in *Correspondance*, cit., p. 68

<sup>17</sup> *Attraverso il disastro*, p. 59

<sup>18</sup> *À travers le désastre*, in *Messages*, in O.C. VIII, p. 383

<sup>19</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 79; *Memorandum* di 8 pagine dattiloscritte, custodite presso gli Archives Jacques Maritain, Box 17, Jacques Maritain Center, Notre Dame University. (Si veda E. Loyer, *Paris à New York*, cit., pp. 262-264)

<sup>20</sup> *La persécution raciste en France*, in *Messages*, in O.C. VIII, pp. 400-402

descritte le sorti degli ebrei nei campi di concentramento, nelle camere a gas e si mostrano le responsabilità delle SS. Si possono rilevare anche alcuni toni apocalittici. Dal 1943, quando gli americani ormai avanzavano vincenti in Europa, i messaggi si concentrano sul futuro della Francia, sul rinnovamento delle istituzioni e delle élites.

Nel 1942 viene pubblicato un manifesto col titolo *Devant la Crise mondiale*. Venne firmato da 43 intellettuali europei in esilio negli Stati Uniti, tra cui: Luigi Sturzo, Waldemar Gurian, Dietrich von Hildebrand. L'idea era partita da alcuni professori dell'università Laval in Quebec, che avevano dato un testo provvisorio a Maritain nel 1941. Il filosofo, insoddisfatto di questa prima stesura, lo ricede con l'aiuto di R. P. Ducattillon. Il manifesto si divide in due parti: una prima dedicata a "Le Totalitarisme et sa menace contre la civilisation", e una seconda parte: "Les Principes directeurs des institutions futures".

In uno scritto del 19 dicembre 1944, *Il faut parfois juger*, polemizza contro coloro che sono passati alla resistenza senza aver rotto completamente con il loro passato, tra questi Saint-Exupéry, a cui la lettera è indirizzata.<sup>21</sup> Lo scrittore-aviatore passa alla resistenza solo quando l'11 novembre 1942 viene occupata la cosiddetta Francia "libera" da parte delle truppe anglo-americane. Maritain però non vuole che la resistenza si fondi sul sentimento della patria umiliata, ma su un'intima distanza dei francesi dalla mentalità fascista e da quella cultura di destra, rappresentata da Maurras, e incarnata dal maresciallo Pétain: "È un fatto che la divisione tra coloro che durante la grande prova si sono rassegnati all'ordine e all'Europa totalitaria e coloro che sono rimasti fedeli alla vocazione della Francia sia lo scisma più profondo che la nostra storia abbia conosciuto. Tale scisma è stato creato dagli stessi uomini che hanno tradito il nostro spirito e il nostro popolo... Sarà necessario uno sforzo terribile della coscienza e delle virtù civiche, e voglia Dio che per il primo errore di questi uomini non debba scorrere del sangue innocente! La Francia, a ogni modo, dovrà liberarsi da essi e dal loro fantasma di Rivoluzione nazionale perché sia possibile la riconciliazione dei Francesi. E tutto questo Saint-Exupéry non avrebbe dovuto dimenticarlo."<sup>22</sup> Il filosofo intende insomma escludere la partecipazione alla ricostruzione della Francia coloro che in qualche modo hanno coperto o legittimato Vichy. In Saint-Exupéry, c'è un rifiuto di fondo della politica, in favore di una visione sostanziale della nazione, per la quale l'aspetto militare prevale su quello politico. Ritroso a identificare la sua causa con quella della democrazia e opponendo alle sottigliezze

---

<sup>21</sup> *Il faut par fois juger (A propos d'une lettre ouverte de Saint-Exupéry)*, in CJM, nn. 16-17, aprile 1988, pp. 94-102

<sup>22</sup> J. Maritain, *Occorre a volte giudicare*, in G. Campanini, *Intellettuali e società nella Francia del Novecento*, cit., p. 197. Il testo è stato pubblicato sull'organo dei francesi anticollaborazionisti negli Stati Uniti: *Pour la victoire*.

della politica l'eroismo del soldato, si pone in modo critico verso De Gaulle.<sup>23</sup> Maritain si oppone a questa visione unificatrice e sostiene l'idea di uno scisma popolare, dal quale non si può uscire, perché non c'è riconciliazione con chi si è dato all'ordine nazista. Questo episodio mostra anzitutto la intransigente opposizione di Maritain alla politica reazionaria di Vichy e la rivendicazione del rigore morale da parte di chi vuol contribuire all'edificazione della città: solo chi ha detto no alla dittatura, al nemico, alla resa della Francia ha il diritto di rappresentarne l'onore. Non c'è compromesso con chi ha ceduto, su questo è del tutto intransigente. Lo scritto rivela inoltre una sensibilità politica del filosofo francese che si appella appunto alla necessità di un giudizio *politico*, di cui era necessario rendersi responsabili in quella particolare situazione drammatica. Qui infatti non era in gioco solo una posizione morale, ma l'attitudine stessa verso il proprio popolo, il suo destino, la sua unità, alla cui cura anche l'intellettuale non può sottrarsi.

### *La resistenza di Maritain e le Resistenze europee*

Maritain rifiuta sempre l'idea che il filosofo, per la sua indipendenza dalle lotte contingenti, diventi un inerte spettatore della storia. Pur in esilio e pur senza aver partecipato ad atti di resistenza in senso militare, ebbe un ruolo centrale nella resistenza dei cattolici al totalitarismo, che toccò anche la Francia occupata.<sup>24</sup>

Il filosofo francese non partecipò militarmente alla resistenza, ma la incoraggiò, offrì idee, stabilì contatti, ritenendo che la lotta non potesse compiersi solo sul piano fisico, ma anche su un piano spirituale. La linea portata avanti in *A travers le désastre* è in stretta continuità con *Primaauté du spirituel*, in cui si sosteneva l'esigenza di lottare attraverso delle armi adeguate alle esigenze dello spirito.

Il riferimento principale rimane Gandhi, per il quale la forma della resistenza passiva è primaria rispetto a quella attiva e militare. Ma a differenza dello statista indiano, Maritain non nega la legittimità dell'uso dei mezzi della forza se necessario. Nel suo diario del giugno 1940, Maritain annota: "Sans Raissa et Véra, j'ierais me battre *pour mourir* comme Péguy et Psichari."<sup>25</sup> La sua azione si è svolta in un contesto di relativa libertà che l'impero britannico accordava all'India.<sup>26</sup> Ma nel caso dell'Unione Sovietica o della Germania hitleriana, le condizioni politiche sono altre e richiedono una presa di posizione diversa. Seguendo la tradizione di Agostino e

---

<sup>23</sup> E. Loyer, *Paris à New York*, cit., pp. 103-106

<sup>24</sup> Una rassegna sul tema della resistenza nel mondo cattolico si vedano due numeri della rivista: *Humanitas*, n. 1 e n. 2, febbraio e marzo 1995 con contributi di M. Nicoletti, P. Scoppola, H. Maier.

<sup>25</sup> Cit. in R. Mougel, *Les années de New York, 140-1945*, in *CJM* 16-17, Avril 1998, p. 10 (vengono qui trascritte più pensieri del diario inediti del giugno 1940)

<sup>26</sup> *L'uomo e lo stato*, .....

Tommaso, il filosofo francese sostiene che la guerra non è di per sé illegittima, ma in taluni casi, ad esempio come legittima difesa, può essere giusta. Nonostante la passione giovanile per Tolstoj, Maritain non simpatizza col pacifismo e con l'obiezione di coscienza, ritenendo doveroso da parte dell'individuo servire la società politica, quanto questa è minacciata esistenzialmente. Ne *L'uomo e lo stato* aveva negato la possibilità di contravvenire alla legge morale per ottenere un fine anche se buono. Su questo punto però cambia idea e in un *memorandum* per Paolo VI scriverà: "je ne condamnerai pas non plus les officiers allemands qui, à un certain moment, ont conspiré contre la vie de Hitler."<sup>27</sup>

In S. Alinsky, Maritain trova un ulteriore sostegno alla sua riflessione.<sup>28</sup> Animatore sociale d'origine ebraica, per nulla ideologo, utilizza il metodo della presa di coscienza progressiva e dell'organizzazione: boicottaggio, rifiuto di pagare le tasse, picchetti, l'humour. Raccoglie in un lavoro di base rappresentanti dei sindacati, delle chiese su un piano di rivendicazione. Maritain ne ammira molto l'iniziativa, pur ponendosi su piano teorico diverso.

Questo lo porta a un'idea di resistenza anche intellettuale, legata all'informazione, al dire pubblicamente la verità: "Je ne crois pas que ce soit par la politique active que vous pussiez servir comme vous le désirez. Mais par un travail de pensée. Écrire, publier, dire ce que vous pensez, oui. Encore pour cela même faut-il une information exacte."<sup>29</sup> La collezione «Civilisation», inaugurata da Maritain con *Les Droits de l'Homme* ha proprio questa idea di contribuire con idee alla ricostruzione del dopoguerra: "Le but de la collection n'est pas seulement de donner des idées aux Free French, mais aussi et d'abord aux Français qui mènent la lutte en France et qui réclament des munitions idéologiques sans parler des autres munitions (songez que mon livre est imprimé clandestinement en France, les dernières nouvelles reçues me disent : à 10.000 exemplaires, ce qui montre une sérieuse organisation souterraine)."<sup>30</sup>

Maritain in questa prospettiva sottolinea come l'azione del fermento evangelico rappresenti : "l'élément dynamique le plus réel capable aujourd'hui de soulever les energie vitales de notre peuple."<sup>31</sup>

Un terzo aspetto è l'idea che la Chiesa debba farsi avvocato del diritto naturale e dei diritti dell'uomo, idea presente in vari autori come A. Delp, il vescovo von Galen e W. Gurian.

Lo storico e teologo laico Karl Thieme, in esilio in Svizzera, tenta nel 1939 di organizzare una campagna di preghiera che unisca cattolici e protestanti contro i pericoli del nazionalsocialismo.

---

<sup>27</sup> *Amour et pouvoir*, CJM 15, oct. 1987, p. 20

<sup>28</sup> T. Quinqueton, *Saul Alinsky: organisateur et agitateur*, Paris 1989

<sup>29</sup> Lettera di Maritain a Y. Simon del 10 agosto 1940, in CJM 43, p. 89

<sup>30</sup> Lettera di Maritain a Y. Simon del 4 gennaio 1942, cit. in M. Fourcade, *Préface*, a J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Paris 2005

<sup>31</sup> Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 novembre 1941, in *Correspondance*, cit., p. 61

In particolare, cerca di coinvolgere Maritain e Barth.<sup>32</sup> Thieme, che si definiva socialdemocratico cristiano, aveva conosciuto il filosofo francese nel febbraio del 1932 a Parigi, in questi anni si incontrano ancora un paio di volte: a Roma nel 1934 e di nuovo nella capitale francese nel 1936. Al centro delle loro conversazioni sta il pericolo rappresentato dal regime hitleriano per l'Europa. L'idea di Thieme era usare le forze della Chiesa a servizio della pace e del ristabilimento della giustizia in Europa: "Meine Anregung geht darin, dass einige international bekannte Christen verschiedener Bekenntnisse wie etwas Sie und Karl Barth einen Aufruf von der Art des anliegenden unterzeichnen und er dann zunächst an alle deutschen Pfarrhäuser. Gesandt wird"<sup>33</sup>. Maritain propone una preghiera che invia all'amico tedesco. Barth ha però dei dubbi sulla natura dell'iniziativa che voleva porsi suo di un mezzo spirituale per fini temporali, secondo l'ispirazione maritainiana: "Das Gebet von Maritain ist ernsthaft und schön. Aber Sie müssen verstehen - und auch Maritain selbst wird sich dem Gewiss nicht verschliessen können - dass die Verabredung eines solchen gemeinsamen Privatgebetes in der Absicht „übernatürliche Mittel in den Dienst natürlicher Zwecke zu stellen“ den Voraussetzungen der evangelischen Kirche zu fremdartig ist, als dass ich mich daran beteiligen könnte."<sup>34</sup> Forse anche a causa di queste difficoltà e delle perplessità dello stesso Thieme, per il quale la preghiera "fehlt der Charakter der Öffentlichkeit und jener der Konkretion"<sup>35</sup>, non si giunse alla pubblicazione di alcun testo.

Un'altra caratteristica è il rifiuto del compromesso. Maritain come anche Journet ad esempio tendono a contrapporre il modello di Pio XI, volitivo critico dei totalitarismi al modello di Pio XII, più prudente, "d'ancien style"<sup>36</sup>. C'è in Maritain un invito all'arditezza, colto ad esempio dai giovani della *Rosa bianca*, colpiti dalla celebre pagina della lettera a Cocteau: "Bisogna aver lo spirito duro e il cuore dolce. Senza contare gli spiriti molli dal cuore arido, il mondo è fatto quasi esclusivamente di spiriti duri dal cuore arido e di cuori dolci dallo spirito molle."<sup>37</sup> *À*

---

<sup>32</sup> Ci sono vari segni di stima verso Barth in questo periodo. Maritain scrive a Journet il 6 agosto 1941: "Je suis frappé de la concordance de nos positions avec celles de Berdiaeff et de Barth. Celui-ci se bat comme un lion. On sent qu'il a offert sa vie." Il 10 settembre chiede: "Si vous avez moyen de faire dire à Barth mes remerciements fraternels et mon admiration j'en serais content." (*Correspondance*, III, p. 180 e p. 203). Journet dedica al teologo evangelico un saggio importante: *L'ecclésiologie de Karl Barth*, in Nova et Vetera, avril-juin 1949, pp. 149-189)

<sup>33</sup> Lettera di K. Thieme a J. Maritain del 24 luglio 1939, in *Karl Thieme im Briefwechsel mit Jacques Maritain und Karl Barth über den Plan eines Gebetsfeldzugs in Europa gegen die Gefahren des Nationalsozialismus*, cit., p. 22

<sup>34</sup> Lettera di K. Barth a K. Thieme del 17 agosto 1939, ivi, p. 32

<sup>35</sup> Lettera di K. Thieme a J. Maritain del 19 agosto 1939, ivi, p. 33

<sup>36</sup> *Correspondance* III, p. 599

<sup>37</sup> *Risposta a Jean Cocteau*, p. 141; In un appunto di Sophie Scholl si legge: "Ich habe aber erfahren, dass ein harter Geist ohne ein weiches Herz ebenso unfurchtbar sein muss wie ein weiches Herz ohne einen harten Geist. Ich glaube, der Satz stammt von Maritain". (Hans Scholl und Sophie Scholl, *Briefe und Aufzeichnungen*, Frankfurt am Main 2005, p. 250). La frase fu assunta da Otl Aicher come motto per il circolo cattolico di Ulm, dove erano nati i fratelli Scholl. Sul ruolo di Maritain per questi giovani: P. Ghezzi, *La Rosa bianca. Un gruppo resistenza al nazismo in nome della libertà*, Brescia 2008

*travers le désastre*, distribuito clandestinamente nella Francia occupata, finisce col rappresentare la vera *magna charta* della resistenza spirituale alla capitolazione.

### *Le radici della guerra e il futuro della civiltà*

Resistenza significa dunque anche partecipazione ad una “lotta oscura e nascosta tra le correnti e le forze storiche che si contendono l’intelletto e il cuore degli uomini”<sup>38</sup>. Torna qui un’idea presente anche negli scritti durante la prima guerra mondiale, che il conflitto non sia solo di natura politica, ma nasconda in fondo un confronto che è di natura spirituale, fino a parlare di “resistenza eroica alla Bestia che calpesta l’Europa.”<sup>39</sup>

Come già aveva fatto durante la Prima grande guerra, Maritain vede in gioco nel 1940 non solo delle forze militari, ma anche delle visioni spirituale complessive sul mondo: “Ce ne sont pas seulement des forces matérielles qui s’effrontent, ce sont des forces spirituelles dont les unes doivent absolument vaincre les autres, et des principes qui engagent la vie des âmes et du monde.”<sup>40</sup> Maritain dipinge la guerra in corso in termini estremamente drammatici e decisivi per lo sviluppo della civiltà: “et pourtant si une guerre apparaît comme baignée des reflets des luttes surnaturelles, et comme située déjà en deçà du seuil de l’Apocalypse, ainsi que disait Léon Bloy, c’est bien la guerre qui vient de commencer. L’ennemi auquel nous avons affaire porte les étendards du blasphème et de l’Empire païen, le pacte de l’athéisme et du racisme idolâtre a dévoilé son vrai visage. Mais s’il est dans son rôle d’iniquité en absorbant et engloutissant les choses de Dieu dans les choses de César, nous sommes dans notre rôle de justice en maintenant leur distinction, alors même que la cause temporelle que nous défendons est dans la relation la plus étroite avec le bien sacré des âmes.”<sup>41</sup>

Maritain giudica la guerra come un momento di verità dell’Occidente: “Noi viviamo un’epoca nella quale ogni causa debba spietatamente giungere al suo estremo effetto: e tutto ciò che è ascoso rivelarsi; e tutti i principi di morte esaurire il loro potenziale e produrre i loro mostruosi accessi. È proprio questo che porta ancora in sé la sua speranza perché il volume del male non è infinito. Proprio questa è forse la nostra ultima speranza. L’ultima speranza non può ingannare.”<sup>42</sup> Maritain ha una visione molto chiara. Pur riconoscendo che le cause lontane della guerra sono da ricercare nel cuore stesso della civilizzazione europea, del capitalismo

---

<sup>38</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 5

<sup>39</sup> *Ivi*, p.20

<sup>40</sup> *Interview du New York Herald Tribune*, in O.C. VII, p. 1164

<sup>41</sup> *La juste guerre*, in *De la justice politique*, in O.C. VII, pp. 296-297

<sup>42</sup> *À travers le désastre*, pp. 91-92

occidentale e nella disgregazione delle democrazie, nel momento della lotta si rappresenta lo scontro nella forma del bene contro il male: da un lato, ci sono le forze dell'imperialismo pagano, guidato da Hitler, dall'altro ci sono le forze in difesa della libertà e della giustizia: "Ce n'est pas une simple guerre nationale, ni une simple guerre de police, ni une guerre sainte, ni une guerre idéologique, c'est une guerre de civilisation."<sup>43</sup>

La guerra viene letta in termini di crisi di civiltà, quello che è in gioco, per Maritain, non è solo l'esistenza degli Stati democratici, ma la stessa civiltà giudeo-cristiana. Scrive: "Quelque chose a du céder sous la terre en un point très profond, et tout autour se cet effondrement le sol s'est incliné et toutes les raisons d'infortune se sont mises à converger vers le même gouffre, le long d'innombrables pentes."<sup>44</sup> Questa guerra viene letta come un momento epocale di svolta per l'umanità: "Noi assistiamo al processo di liquidazione di ciò che si chiama «mondo moderno», il quale ha cessato, da un quarto di secolo, di essere moderno, avendo la prima guerra mondiale segnato il suo ingresso nel passato."<sup>45</sup>

La modernità in questo conflitto mondiale esplicita tutte le sue virtualità più negative, in particolare la sua mitologia che nasce dall'antropocentrismo separato da Dio: "il suo errore fu credere che l'uomo può salvarsi con i propri soli mezzi e che la storia umana può farsi senza Dio."<sup>46</sup> Qui Maritain mostra chiaramente la continuità del suo giudizio sulla modernità che rimane per molti versi invariato in tutta la sua opera, cita anche qui i vecchi nemici della "cristianità": Lutero, Cartesio, Rousseau, ai quali vengono affiancati anche Machiavelli ed Hegel, commenta acutamente Gurian: "The Christian political philosophy remains. The negative aspects and movements of the modern world continue to be described and condemned; also Maritain's latest book, *Les Droits de l'Homme*, attacks Rousseauistic Democratism as sharply as *Three Reformers*."<sup>47</sup>

Questa crisi richiede una filosofia nuova rispetto a quella moderna: "Sia però ben chiaro che non dobbiamo cucire delle pezze nuove su di una stoffa già usata. È richiesta una purificazione radicale. E nell'ordine dei fatti, nell'ordine delle sanzioni della storia, è proprio questa purificazione che sta producendo, in forme atroci, sotto i nostri occhi. Assistiamo alla liquidazione del mondo di Jean-Jacques Rousseau [...] La fatalità che gioca contro le democrazie moderne è quella della falsa filosofia della vita che per un secolo ha alterato il loro principio vitale autentico e che, paralizzando dall'interno questo principio, fa perdere loro ogni

---

<sup>43</sup> *Le christianisme et la guerre*, in *Pour la justice*, in O.C. VIII, p. 520

<sup>44</sup> *À travers le désastre*, p. 15

<sup>45</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 11

<sup>46</sup> *Ivi*, p.15

<sup>47</sup> W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 15

fiducia nei propri valori [...] Voglio eliminare esplicitamente due equivoci. Crociata ideologica e guerra santa: io stesso ho sottolineato il pericolo di questi due miti perniciosi e la sanguinosa illusione da essi apportata. Non si tratta di far la guerra a quei popoli che non hanno la nostra filosofia dell'uomo e della città. No! Si tratta di avere - e non per necessità imposta ma per via d'intelligenza -, la nostra filosofia dell'uomo e della città, il nostro principio di vitalità storica [...] Il problema che si pone è quello di sapere se i popoli dei Paesi ancora liberi sono capaci di realizzare, per le vie della libertà e dello spirito, una sufficiente unanimità morale, e di resistere alle alterazioni che minacciano dall'interno la loro coscienza. Ogni volta che qualcuno cede, in questo Paese, ad una qualche infiltrazione dello spirito totalitario non importa sotto quale forza e quale maschera, per la Francia e per la civiltà è una battaglia perduta. La questione che si pone è quella di sapere se di fronte ad uno schieramento, mai visto sinora, della violenza pagana e di tutti i mezzi che attingono la loro forza nella degradazione dell'essere umano, comprendiamo come sia necessario risalire sino alla sorgente delle energie spirituali e di quella violenza che rapisce il Regno dei cieli e che, essa sola, può elevare le forze naturali dell'uomo, necessarie alla lotta ed alla pazienza, ad un livello in cui dominino veramente la storia.”<sup>48</sup>

Nei confronti degli uomini di Vichy che si presentavano come difensori dell'ordine, del diritto al lavoro, Maritain fa una significativa chiarificazione di linguaggio che lo spinge a prendere anche nel caso del liberalismo un atteggiamento più aperto rispetto a quello degli anni precedenti: “Quando voi sentite uomini di Stato e giornalisti criticare i difetti del vecchio liberalismo, e proclamare che il concetto d'autorità è inerente alla vera democrazia quanto quello di libertà, domandatevi a qual genere di termini si riferisca il ma delle loro frasi. Se dicono la libertà ma l'autorità, l'eguaglianza ma la gerarchia, la fraternità ma l'ordine, state pur sicuri ch'essi detestano la democrazia. Il termine duro che segue il ma annulla il termine dolce che lo precede. Se, al contrario, è il termine dolce che segue il ma, esso non annulla il termine duro che lo precede, gli conferisce equilibrio e lo rende umano. Ecco perché noi dobbiamo dire: l'autorità ma la libertà, la gerarchia ma l'eguaglianza, la disciplina ma la giustizia, l'ordine ma la fratellanza...”<sup>49</sup> Come Maritain comprenda in questi anni la ricchezza del significato della libertà e il ruolo che questa avrebbe dovuto avere nelle democrazie del dopo-guerra, emerge in una lettera a de Gaulle: “Ma pensé est qu'il appartient à ceux qui combattent héroïquement pour la liberté nationale de la France de faire le faisceau de toutes les libertés, libertés spirituelles, libertés politiques, libertés sociale set ouvrières.”<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, pp. 195-197

<sup>49</sup> *Attraverso il disastro*, p. 58

<sup>50</sup> Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 novembre 1941, in *Correspondance*, cit., p. 62



La resistenza al regime deve accompagnarsi alla lotta per una civiltà nuova: “se la battaglia di coloro che lottano contro il nazismo non fosse realmente animata dall’ideale eroico di liberare la vita umana, se la vittoria non gettasse le basi di una riorganizzazione che impegni gli sforzi degli uomini in un’opera comune dominata da tale ideale, la civiltà sarebbe sfuggita ad un pericolo imminente di distruzione soltanto per entrare in un periodo di caos, in cui dopo aver militarmente vinto il fascismo e il nazismo, essa rischierebbe di essere sconfitta moralmente dai suoi succedanei.”<sup>51</sup> La sconfitta dei totalitarismi non può essere solo di tipo militare, ma deve essere anche sul piano spirituale e culturale. La guerra, pur non avendo “per se stessa virtù trasformatrici”<sup>52</sup>, da un lato, esplicita una crisi, una disgregazione della civiltà, dall’altro, offre campo libero a iniziative e intuizioni nuove. Per il filosofo, dunque, la vittoria politica sul nazismo deve accompagnarsi a una lotta su un piano più profondo. Inoltre, è necessario, per Maritain, che l’azione politica sia “*a obiettivo lontano o a lunga portata*”<sup>53</sup>, per rendere così possibile un reale intervento sulle strutture politiche e sociali che si intendono modificare. Una società non vive semplicemente sulla base di una convivenza che ha di mira la sola realizzazione dell’individuo, ma richiede un’unità di intenti: “Il’y a pas de communauté politique véritable, il n’y a pas de peuple ou de nation véritablement formée sans une oeuvre commune à accomplir, - une oeuvre qui est dans l’histoire humaine la part de ce peuple et de cette nation. Il n’y a pas de communauté politique véritable, il n’y a pas de peuple ou de nation sans une vocation historique et la conscience de cette vocation.”<sup>54</sup> La prospettiva di “una unificazione politica del mondo” diventerà uno dei punti essenziali per una pace mondiale futura.<sup>55</sup> Questa sarà garantita da una politica capace di superare un concezione basata sull’opposizione amico-nemico: “ce n’est plus contre Hitler, c’est pour une oeuvre constructive et pour avancer vers l’idéal héroïque qu’il faudra rester unis: unis entre Français, et unis entre peuples, de l’Orient à l’Occident du monde.”<sup>56</sup>

Uno degli elementi importanti dell’azione di Maritain in questi anni è il richiamo all’eroismo, che spiega anche le frequenti referenze in questi anni alla figura di Giovanna d’Arco, che d’altra parte è una figura sempre molto amata da Maritain: “La France est le pays de l’espérance temporelle. Elle a l’habitude de l’épreuve. Elle a son symbole actif et son sacrement temporel dans une sainte qui n’a sa pareille dans aucun autre peuple. Jeanne d’Arc est une fille du peuple

<sup>51</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 4

<sup>52</sup> *Ibidem*

<sup>53</sup> *Umanesimo integrale*, p. 277

<sup>54</sup> *À travers la victoire*, in O.C. VIII, p. 367

<sup>55</sup> *L’uomo e lo stato*, cap. VII. *Il problema dell’unificazione del mondo*. In merito recentemente i due capitoli di L. Bonanate, *Problemi politici dell’ordine internazionale* e *Nostalgia di pace*, in L. Bonanate, R. Papini, *La democrazia internazionale*, cit., 79-103

<sup>56</sup> *À travers la victoire*, in O.C. VIII, p. 360

qui a fait la guerre en détestant la guerre, pour sauver l'héritage temporel de son peuple et le dépôt spirituel qui lui est lié, et l'espérance des hommes en l'efficacité terrestre, en l'efficacité temporelle, en l'efficacité pour ici-bas de l'Évangile. Le royaume de Dieu n'a besoin que de Dieu. La chrétienté, la civilisation chrétienne a besoin aussi de la France. L'angoisse que le monde éprouve aujourd'hui est bien significative. Le monde sait ce que la France défend."<sup>57</sup> La vitalità morale del popolo, la sua capacità di attingere alle energie interiori sono per Maritain anche un elemento fondamentale per lo sviluppo del conflitto: "La Germania hitleriana ha puntato dovunque sulle forze di dissoluzione e sulla debolezza della coscienza. È lecito pensare che precisamente attraverso questi fattori sarà colpita. I regimi di disciplina meccanica non facilitano lo sviluppo della forza dei cuori."<sup>58</sup>

### *La scoperta dell'America*

Vittorio Possenti ha spesso caratterizzato la figura di Maritain come un "filosofo capace di operare transizioni".<sup>59</sup> Intransigente nei principi, Maritain si mostra estremamente disponibile a ripensare i modi attraverso i quali essi vengono applicati storicamente. Maritain ha sempre rivendicato la capacità assimilativa del tomismo, che non si rinchiude in una dottrina chiusa e impermeabile. Questa concezione si approfondisce in questi anni quaranta in cui c'è uno sforzo intensificato per penetrare la profondità delle filosofie non scolastiche: "Se noi proviamo a rendere giustizia ai sistemi filosofici ai quali ci opponiamo con la maggior determinazione, cercheremo di scoprire ad un tempo quella intuizione che essi racchiudono e la posizione che siamo tenuti ad accordare loro dal nostro punto di vista. E allora noi tratteremo profitto da tali sistemi, non attingendovi o scambiando con essi certe vedute o idee particolari, ma vedendo grazie a loro più in profondità nella nostra stessa dottrina, arricchendola dall'interno ed estendendo i suoi principi a nuovi campi di esplorazione, ai quali saremo stati resi più attenti ma che restano tanto più vitalmente e potentemente informati da questi principi."<sup>60</sup> In questa pagina del 1946 non si parla più solo dell'integrazione di singole verità parziali dei sistemi filosofici moderni, ma di un "rendere giustizia" alla sue "intuizioni centrali" che significa anche una messa in discussione più radicale della propria posizione e una legittimazione anche dei principi spirituali dell'età moderna.

---

<sup>57</sup> *Ce que la France défend*, in O.C. VIII, p. 529

<sup>58</sup> *Attraverso il disastro*, p. 91

<sup>59</sup> V. Possenti, *L'azione umana: morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Città Nuova, Roma 2003, p. 6

<sup>60</sup> *Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale*, in *Ragione e ragioni*, p. 67

Questa disponibilità alla “cooperazione filosofica e giustizia intellettuale” si compie soprattutto in contatto col mondo americano. Già dal 1933, come si è detto, Maritain ha occasione di fare diversi viaggi in America, tenendo conferenze anche nell’università laica e privata di Chicago. Qui insegna anche Mortimer J. Adler, professore di filosofia del diritto.<sup>61</sup> Sono anni di rinnovamento del pensiero tomista che negli anni venti e trenta è ancora ridotto a dottrina da manuale.<sup>62</sup> Mentre l’Europa è al crepuscolo della civilizzazione, l’America sembra a Maritain un segno di speranza: “Je pense qu’il se prépare là-bas (en Amérique) de grandes choses. De cette renaissance de la Métaphysique, et particulièrement du thomisme, il faut attribuer principalement le mérite, d’une part à l’«école de Chicago», avec le président Hutchins et l’éloquent, brillant, subtil professeur Mortimer Adler (qui ne sont ne l’un que l’autre catholiques), d’autre part à l’«école de Toronto», qui, elle, est catholique : je fais allusion au mouvement qui a pour centre l’Institut d’études médiévales fondé à Toronto par Étienne Gilson et présidé par le Dr Phelan.”<sup>63</sup>

Nel 1936 Maritain tiene due conversazioni al “Catholic Worker Movement” di Dorothy Day.<sup>64</sup> In viaggio in America del Nord nel gennaio del 1940 per una serie di conferenze a Toronto, Montréal e in varie altre università, si trova praticamente in esilio, potendo tornare in Europa solamente nel 1945, scrive Raïssa: “La vita è finita per me, finita dalla catastrofe che getta la Francia nel lutto, e il mondo insieme a lei. Almeno tutto ciò che in Francia e nel mondo è connesso coi i valori umani e divini dell’intelligenza libera, della libertà prudente, della carità universale.”<sup>65</sup> I tedeschi hanno occupato Parigi: “Giorni tremendi”.<sup>66</sup> All’indomani dell’Armistizio, agenti della Gestapo entrano nella sua casa di Meudon per arrestarlo insieme alla moglie. I libri vengono ritirati dalle librerie e i suoi corsi vengono sospesi, Jacques scrive a Simon: “C’est une faillite universelle. J’attendais bien une faillite, mais j’espérais voir en même temps des germes de vie. Non un France devenue province hitlérienne. Nous ne pouvons même pas imaginer l’étendue de notre malheur.”<sup>67</sup>

---

<sup>61</sup> M. D. Torre, *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves Simon, Mortimer J. Adler*, Mishawaka Indiana 1989; Adler cura la traduzione inglese di *Scholasticism and politics*, New York 1940 in cui sono raccolti vari saggi risalenti all’autunno 1938

<sup>62</sup> C. O’Donnel, *Maritain negli Stati Uniti*, in *Jacques Maritain nella società contemporanea*, cit., p. 320

<sup>63</sup> *Jacques Maritain nous parle des États-Unis*, in O.C. VII, pp. 1084-1085

<sup>64</sup> Vedere su questo B. Doering, *Jacques Maritain’s Friendship with Dorothy Day*, in *The New Oxford Review*, dic. 1985, pp. 16-23

<sup>65</sup> R. Maritain, *Grandi amici*, p. 7. Pagina scritta nel 1940.

<sup>66</sup> *Diario di Raïssa*, 2 giugno 1940, p. 278

<sup>67</sup> Lettera di Maritain a Simon del 18 giugno 1940, in *CJM* 47, déc 2003, p. 84

Maritain è quindi ormai in esilio in America. Qui ha l'occasione di stringere nuove amicizie, alcune decisive anche per lo sviluppo del suo pensiero politico.<sup>68</sup> Partecipa al gruppo di Chicago.<sup>69</sup> Sente insomma il nuovo continente come un luogo pieno di attrattive e di possibilità per il cattolicesimo: “Les problème est très grave ici, les catholiques américains oscillent entre un total libéralisme (dans la tradition du pays) et des affirmations doctrinales «théocratiques» (appries à Rome et dans les manuels de théologie).”<sup>70</sup>

A luglio la famiglia Maritain va ad abitare a Manhattan nella Ve avenue, dove cercano di ricreare quello stesso clima spirituale e culturale che era nato a Meudon: tra i nuovi amici ci sono Alexandre Koyré, Julien Green, Igor Stravinsky.<sup>71</sup>

Presto Maritain allaccia rapporti anche con la Notre Dame, il cui preside è il futuro cardinale O'Hara e dove intanto Simon insegna al dipartimento di filosofia. Qui Waldemar Gurian anima la sua importante rivista *The Review of politics* ed è il luogo dove nel 1958 viene fondato nel 1958 il *Maritain Center*.<sup>72</sup>

Nel 1942 viene anche aperta l'École Libre des Hautes Études a New York che voleva raccogliere gli universitari francesi in America, per testimoniare l'indipendenza dello spirito francese rispetto all'occupazione nazista e per rinsaldare i legami con la cultura americana. Maritain fu vice-presidente, ma a causa della malattia del presidente Henri Focillon, dovette adempiere anche i suoi compiti fino alla sostituzione ufficiale nel febbraio del 1943. Il filosofo sceglie però nuovamente la sua indipendenza e libertà e chiede le dimissioni poco più di un anno dopo.<sup>73</sup>

Si ha l'impressione che il tomista si senta in suolo americano più libero di sviluppare ed esprimere il proprio pensiero, senza il pericolo di venir ingabbiato nelle ideologie che soffocavano invece l'Europa. Una certa rottura avvertito da molti nel dopoguerra nelle idee del filosofo è certamente da riferire anche a questo soggiorno negli Stati Uniti.

---

<sup>68</sup> Su Maritain e il mondo dell'esilio: E. Loyer, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Paris 2005, pp.270-272 e pp. 248-251

<sup>69</sup> AA.VV., *The Chicago School and the Problem of World Government*, in Notes et documents, 35, sett.-dic. 1992; R. Fornasier, *Maritain, il gruppo di Chicago e l'idea di un world government*, in Notes et documents, 9, sett.-dic. 2007, pp. 50-72

<sup>70</sup> Lettera di Maritain a Journet del 1 maggio 1950, in *Correspondance*, IV, p. 57

<sup>71</sup> Sulla vita a New York e le nuove amicizie si veda sempre la biografia di N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., pp. 321-346

<sup>72</sup> Sui rapporti tra Maritain e la Notre Dame si veda F. Michel, *Jacques Maritain en Amérique du Nord - I: 1933-1940*, cit., pp. 68ss

<sup>73</sup> Su questo il documentatissimo articolo di R. Mougél, *Les années de New York, 1940-1945*, cit., pp. 16-19; Maritain fonda insieme a Henri Laugier, Boris Mirkine-Guetzévitch e altri membri della scuola il mensile *La République Française* dove nel primo numero pubblica un breve testo *Pouvoir législatif et pouvoir exécutif*, di cui uno storico canadese ha visto l'influsso in un discorso di de Gaulle del 1946, R. Nelson, *Classes, Elites and Parties in the Perspective of Integral Humanism*, in *Études Maritainiennes - MaritainStudies*, Ottawa, III, avril 1987

Negli Stati Uniti si libera completamente delle riserve che fino ad allora aveva nutrito verso il regime democratico: “Effettivamente, proprio in America ho fatto autentica esperienza di quella che, tanto per intenderci, non è già un insieme di slogans astratti o un nobile ideale, ma una vera e propria maniera di vita umana, operante, perpetuamente sperimentata e perpetuamente ritoccata e corretta. Qui ho incontrato la democrazia come realtà vivente.”<sup>74</sup>

-umano In questi primi anni quanta, nell’opera di Maritain è sempre più chiara l’intenzione, già presente dal 1935, di “rifare l’antropologia”<sup>75</sup>. La prospettiva di un nuovo umanesimo è la questione che diventa la più essenziale per una buona filosofia politica. La centralità di questa questione è sottolineata in una lettera di Maritain al filosofo tedesco Haecker del quale aveva molto apprezzato proprio il suo recente volumetto *Was ist der Mensch*: “ce problème de l’homme est le problème centrale de notre époque, et au milieu de tous nos déchirements historiques on peut croire que pour le chrétiens c’est une révélation plus profonde de l’homme et de Dieu dans l’homme que se fera jour.”<sup>76</sup> Nella prefazione alla raccolta di saggi inglese di saggi *Scholasticism and Politics* (1940) dice che l’opera “est tout entier dominé par l’idée de la personne humaine, considéré dans sa dignité spirituelle et dans ses conditions concrete d’existence.”<sup>77</sup> L’anno successivo pubblica *Ransoming the Time*, che introduce così: “The topic treated in this book seem extremely diverse. Yet the subject-matter is but one: man in his cultural life and in the complex patterns of his earthly destiny.”<sup>78</sup> Emerge anzitutto come l’uomo sia il punto di gravità attorno a cui Maritain vuol far ruotare la sua riflessione in questi anni; secondo, colpisce come venga sottolineato il riferimento alle condizioni storiche, temporali della condizione umana

L’esperienza americana lo aiuta anche a sviluppare alcuni temi tomisti come quello di “prudenza”. Una delle chiavi del pensiero maritaniano di questi anni è infatti il riferimento alla dimensione prudenziale, “pratica”: “l’intuizione centrale che sta al cuore del pragmatismo è l’intuizione della realtà del tempo e del divenire, come immanente all’esperienza e al condizionamento umano dello sforzo dell’intelletto.”<sup>79</sup> Una politica cristiana non si basa su un richiamo a delle verità assolute, ma nel convincimento pratico su alcuni punti essenziali alla convivenza. Ne deriva che il singolo politico non agisce come esecutore di indicazioni già prestabilite o precetti immutabili, ma ispirato dall’insegnamento cristiano, deve prendere decisioni concrete, sulla base della sua coscienza, senza coinvolgere direttamente la Chiesa.

---

<sup>74</sup> *Riflessioni sull’America*, p. 125

<sup>75</sup> R. Mougel, *Les années de New York, 140-1945*, cit., p.21

<sup>76</sup> Lettera di Maritain del 14 marzo 1934, in *Correspondance avec Theodor Haecker*, CJM 31, p. 36

<sup>77</sup> *Avant-Propos au livre de Jacques Maritain Scholasticism and Politics*, in O.C. VII, p. 1265

<sup>78</sup> *Foreword to Ransoming the Time by Jacques Maritain*, in O.C., p. 1284

<sup>79</sup> *Cooperazione filosofica e giustizia intellettuale*, in *Ragione e ragioni*, p. 68

Gli scritti degli anni quaranta sono più precisi e sobri rispetto a quelli del decennio precedente. La magnaticità, le diagnosi epocali, le semplificazioni di *Umanesimo integrale* vengono abbandonate. Il tema della cultura ora viene declinato attraverso studi dedicati a temi specifici: come la democrazia, i diritti umani, il rapporto Stato e Chiesa.<sup>80</sup> Una ricerca di sobrietà che si mostra anche nella scrittura che diventa più essenziale e priva di invettive o toni accesi.

### *Excursus: Jacques Maritain e Yves Simon*

Ha scritto Yves Simon: “Plus ca va, plus je pense qu’il faut travailler à une culture de type proudhonien, ce qui revient à dire à une culture faite d’habitus intellectuels et moraux, où l’élément floral ne joue pas d’autre rôle que celui de gloire et de joie d’une vie développée en habitus. [...] Je ne veux pas faire la prière du Pharisien, mais en vous écrivant ces lignes, je regarde au nord : un portrait de S. Thomas. Au nord-est : un portrait de Proudhon. A l’est : votre portrait. Oui, j’ai eu de la chance.”<sup>81</sup> Incontrato per la prima volta ad un corso all’Institut catholique nel 1922 su «Kant, Renouvier e il problema della conoscenza», rimarrà un fedele amico e discepolo di Maritain per quarant’anni. In realtà inizialmente Simon, che scrive per *La Démocratie*, organo bimensile della Jeune République, mantiene una certa distanza dal filosofo ancora impegnato nelle fila del movimento di Maurras. Maritain lo aiuterà a distaccarsi dall’eredità del Sillon e dalle simpatie per i cristiano-democratici, nella direzione di una messa a punto del concetto di democrazia.<sup>82</sup>

L’esperienza della guerra spagnola colpisce profondamente Simon che nel 1939 scrive a Maritain: “je crois qu’une mise en point sérieuse de l’idée de démocratie est tout à fait urgente. Il faudrait répondre les critiques de Proudhon, démolir la fausse démocratie individualiste, et proposer une refonte radicale de la philosophie politique de la démocratie.”<sup>83</sup> L’unità di intenti non potrebbe essere più grande.

Simon emigra negli Stati Uniti dove inizia ad insegnare all’università di Notre Dame, dove Gurian lo propone come professore di metafisica: “Je reçois des offres pressantes pour un

---

<sup>80</sup> Su questo aspetto si era espresso criticamente anche l’amico Simon in seguito alla lettura di *Umanesimo integrale*: “Mais, ainsi que je vous le disais [...] je crois qu’il y a là une style, une mode dont il ne faut pas abuser. Ce style vous l’avez inauguré dans Religion et culture ; il est allé depuis s’accroissant [...] je suis persuadé qu’il serait bon qu’à l’avenir vos études politico-culturelles portassent sur des objets de moindre ampleur permettant une analyse plus complète.” (Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 23 agosto 1936, in *Correspondance*, cit., pp. 250-251)

<sup>81</sup> Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 14 marzo 1948, cit. in M. Fourcade, *Yves Simon entre S. Thomas et Proudhon*, cit., p.5. Sulla figura di Simon cfr. anche E. Berti, *Yves Simon. Philosophe de la Démocratie*, in *Notes et Documents*, avril-sept. 1983, pp. 111-115

<sup>82</sup> *Yves Simon: mon frère d’armes*, in O.C., XII

<sup>83</sup> Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 6 agosto 1939, in *Correspondance*, p.315

enseignement à l'Université de Notre Dame, Indiana, U.S.A. Gurian y est depuis le début de l'année scolaire et m'a recommandé."<sup>84</sup>

Pochi giorni prima lo scoppio della Seconda Guerra mondiale scrive all'amico : "Je songe au grand mouvement de confiance qui entraînait les révolutionnaires, en '48, à faire bénir par les prêtres les arbres de la liberté. Puis il ya eu l'Empire et les Te Deum. On sait la suite. Je ne vois que deux possibilité : ou bien se retirer de la vie publique et active, ou bien faire que « Temps présent » ne fait pas, réunir, autour d'un centre chrétien, les Français qui veulent que la France vive avec son honneur et ses liberté et qui son prêts à se passer de l'approbation de bien des notabilités catholiques [...] Il faudra en finir avec les équivoques ou bien nous finirons comme les catholiques allemands."<sup>85</sup>

### *La teologia politica dei diritti umani*

*Les droit de l'homme* inaugura una collezione "Civilisation" che aveva l'ambizione di formare una nuova élite per il dopoguerra.<sup>86</sup> In seguito, usciranno testi di R. Aron, P. Vignaux e Y. Simon. Bisogna anzitutto considerare che il contesto della Seconda Guerra Mondiale presenta dei caratteri e delle prospettive molto diverse da quello della Prima: se nel 1918 gli animi si erano sostanzialmente galvanizzati in un nazionalismo ancora più esasperato rispetto al suo inizio in una esaltazione crescente delle identità confessionali; nel 1945 il conflitto che aveva devastato l'Europa aveva invece spinto a liquidare le vecchie cause dell'odio nella prospettiva di un ordine nuovo che mettesse fine definitivamente a quella "guerra civile europea" che nessuno voleva più combattere e dalla quale ci si voleva liberare per sempre.

Al momento di ricevere il premio annuale *Christian Culture Award*, che onorava i laici impegnati nella promozione dell'ideale cristiano, Maritain decide di parlare dei diritti umani e della legge naturale in un discorso che rappresenta il nucleo del libretto pubblicato a New York nel 1942.<sup>87</sup> Si tratta di una svolta importante che intende rilanciare l'impegno dei cristiani nel tempo futuro attorno alla difesa della persona in quanto tale e non a progetti marcati su un profilo confessionale.

La crisi politica dell'Europa, al cui fondo Maritain vede in azione una crisi di civiltà più profonda, implica a suo avviso la necessità di ricostruire il senso della politica a partire

<sup>84</sup> Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 21 aprile 1938, Ivi, p.322

<sup>85</sup> Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 7 giugno 1939, Ivi, p.377

<sup>86</sup> A questa stessa collana appartiene anche *Cristianesimo e democrazia*. Sullo spirito della collana si veda di Maritain, *Présentation ce cette collection d'écrits politiques et socieux*, in O.C. VII, pp. 1311ss

<sup>87</sup> Sul tema dei diritti umani in Maritain si veda O. Lacombe, *Les droits de l'homme dans la pensée de Jacques Maritain*, in CJM 37, nov. 1998, pp. 2-13

dall'uomo e non da una astratta teoria politica. Anche l'amico Gurian in un articolo per una rivista francese si domanda: "La bolchévisation vit de la foi - consciente ou inconsciente - que seul le monde visible de qui est politico-social importe... Y a-t-il encore des force set des groupes qui savent - et non pas seulement théoriquement et en paroles - que tout ce qui est politique et social ne représente qu'une partie dans un vaste ordre total, que l'homme est encore autre chose que le citoyen d'un État, qu'il est, surtout, plus que l'atome d'une collectivité qui sert des buts différents par le moyen de la propagande? Ce sont là les questions de l'avenir de l'Europe."<sup>88</sup>

I totalitarismi avevano inoltre rappresentato, oltre che un disastro del politico, anche un pervertimento del diritto. Il nazionalsocialismo nella sua esaltata volontà di ricostruire un mondo su nuove basi, aveva applicato l'aggettivo "positivo" a tutte le dimensioni della vita, anche a quella religiosa, parlando di "cristianesimo positivo". Il diritto stesso diviene qualcosa ridotto al venir "posto" da parte della nuova autorità al potere. Nel suo tristemente famoso articolo *Der Führer schützt das Recht*, Schmitt scriveva: "l'azione del Führer è stata un genuino atto di giurisdizione. Essa non sottostà alla giustizia, ma è essa stessa giustizia suprema [...] La giurisdizione del Führer scaturisce dalla stessa fonte del diritto che, a sua volta, scaturisce dal diritto del popolo."<sup>89</sup> In questo contesto, è stato ripreso il tema dimenticato del diritto naturale, tradizione che otterrà un grande rilancio soprattutto alla fine della guerra. Tra i primi a segnalare questo ritorno c'è H. Rommen che pubblica nel 1936 il celebre testo *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, a cui segue dieci anni dopo il connazionale L. Strauss che in esso vede una possibile stella polare nella crisi post-bellica.<sup>90</sup> Ma una riscoperta della dimensione del "naturale" è presente anche in un teologo evangelico come D. Bonhoeffer, attraverso la lettura fine anni trenta di autori cattolici, tra cui Maritain, ma soprattutto J. Pieper.<sup>91</sup> Il nucleo di questa ripresa è la tesi anzitutto che il diritto non può essere ridotto alle leggi umane, che quando criminali non hanno legittimità morale e vanno combattute; secondo, che il diritto ha un'ineliminabile riferimento alla trascendenza, perché le leggi non sono un fine in sé, ma difendono una giustizia che non può mai essere completamente tradotta in codici scritti.

È col soggiorno negli Stati Uniti che i riferimenti di Maritain al diritto naturale assumono una sistematica trattazione nel suo pensiero. La tradizione del *commune sense*, nonché la

---

<sup>88</sup> W. Gurian, *Bolchévisme rouge et bolchévisme brun*, in *La vie intellectuelle*, T. XL, n.1, 10 Jan. 1936, p. 67

<sup>89</sup> C. Angelini, *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, il Melangolo, Genova 2006, p.24

<sup>90</sup> H. Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, a cura di G. Ambrosetti, Roma 1963; L. Strauss, *Diritto naturale e storia*, il Melangolo, Genova 1990; in merito P. De Laubier, *Yves Simon et Leo Strauss: la loi naturelle comme enjeu de la philosophie politique*, in *CJM* 47, déc. 2003, pp. 57-69

<sup>91</sup> D. Bonhoeffer, *Etica*, Brescia 2005, cap. *La vita naturale*, pp. 144-189; su questo punto ha richiamato l'attenzione anche A. Conci, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna 1995, pp. 222ss



Costituzione americana mostrano infatti al tomista una versione diversa rispetto all'interpretazione razionalista dello *jus naturalis* europeo. La ripresa di questa antica tradizione non si basa su una lettura rigida, immutabile dell'ordine metafisico, tanto che il filosofo al nome di *lex naturalis* preferisce significativamente quello di *legge non scritta*.<sup>92</sup> Maritain difende in fondo una docilità al reale, per usare le parole di M. de Certeau, la resistenza di un ordine di valori e di beni, che non mutano al passare delle ideologie o dei poteri che plasmano la società. Come spesso ricorda anche l'amico filosofo tedesco Peter Wust, si tratta di coltivare una "pietà naturale", che l'uomo antico viveva di fronte a ciò che non aveva origine in lui e lo superava.

La coscienza ha il compito di mediare tra il cielo dei principi e la terra della contingenza storica.<sup>93</sup> Maritain però non la riduce ad un compito meramente deduttivo, come se si trattasse semplicemente di trarre delle conseguenze da premesse evidenti. Mi pare ci sia invece più l'idea della formazione della coscienza, che divenendo sensibile, simpatetica con la legge non scritta, si troverebbe nella condizione di prendere delle decisioni giuste.<sup>94</sup> A differenza delle letture razionalistiche, che riducevano il lavoro morale a pura attività sillogistica da parte di una intelligenza astratta, per il filosofo francese è l'uomo concreto, nella particolarità della sua situazione esistenziale e storica, che deve individuare il bene e il giusto da farsi.<sup>95</sup> Ma è solo all'uomo *integrale* che riesce questa operazione, perché aperto alle sorgenti morali e spirituali che lo abitano.

Maritain riscopre l'antico diritto naturale in particolare per reimpostare un nuovo *jus gentium* nella prospettiva di una "unificazione del mondo" che la guerra paradossalmente aveva reso ancora più vicina. Questo diritto si fonda sulla *natura umana*, compresa non in un senso biologico, ma nella sua radice metafisica, di essenza universale e immutabile: "vi è, per virtù stessa della natura umana, un ordine o una disposizione che la ragione umana può scoprire e secondo la quale la volontà umana deve agire per accordarsi ai fini necessari dell'essere umano.

---

<sup>92</sup> *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p.55

<sup>93</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 73

<sup>94</sup> "Penso che sia necessario comprendere l'insegnamento di Tommaso d'Aquino su questo punto in maniera profonda e più precisa di quanto avvenga ordinariamente. Quando egli afferma che la ragione umana scopre le regolazioni della legge naturale sotto la guida delle inclinazioni della ragione umana, vuol dire che il modo stesso secondo il quale la ragione umana conosce la legge naturale non è quello della conoscenza razionale ma quello della conoscenza per inclinazione. Questo tipo di conoscenza non è una conoscenza chiara per concetti e giudizi concettuali: è una conoscenza oscura, non-sistematica, vitale che procede per esperienza tendenziale o per connaturalità e nella quale l'intelletto, per formare un giudizio, ascolta e consulta quella specie di canto prodotto nel soggetto dalla vibrazione delle sue tendenze interiori." (*L'uomo e lo stato*, p. 90)

<sup>95</sup> Una critica al diritto naturale razionalista è presente nelle lezioni postume: *Nove lezioni sulla legge naturale*, pp. 93ss; inoltre Maritain dice chiaramente che intende riferirsi al pensiero cristiano (Agostino, Tommaso) e a quello classico (Cicerone, gli Stoici) e non al diritto naturale sviluppato da autori come Suarez, Grotius, de Victoria. (*I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p. 55)

La legge non scritta o il diritto naturale non è altro che questo.”<sup>96</sup> La difesa dei diritti umani portata avanti da Maritain nel dopoguerra è anche una reazione al monopolio che i regimi autoritari avevano avanzato sull’umano. La lettura maritainiana del diritto naturale è quindi non più tanto orientata ad un ordine metafisico estrinseco, ma alla tutela delle finalità proprie della persona umana. Allo Stato totalitario divenuto fonte di diritto, Maritain contrappone l’uomo stesso come diritto inalienabile. “Natura umana”, nella lettura di Maritain, significa anzitutto inalienabilità, indisponibilità, perché *natura* significa anche non-creazione-umana, non-cultura-tecnica, ma dato “originario” che nessuna potenza terrena può manipolare: “La persona umana ha una dignità assoluta perché è in una relazione diretta con l’assoluto nel quale solo può trovare il suo pieno compimento.”<sup>97</sup> Questo rapporto con l’assoluto è anzitutto *diretto*: questo significa che non c’è nel cristianesimo, al contrario invece delle società arcaiche, nella relazione tra anima e Dio, alcuna mediazione statale, né metafisica. Lo Stato non svolge quindi nessuna funzione religiosa. In secondo luogo, per il filosofo francese, solo l’uomo è direttamente ordinato a Dio, mentre le realtà politiche hanno solo una relazione *mediata* con l’eterno: “l’oggetto immediato della civica temporale è la vita umana con le sue attività, le sue virtù naturali e il bene comune umano, non la vita divina e i misteri della grazia [...] Non vi è che un bene comune temporale; quello della società politica; come non vi è che un bene comune soprannaturale: quello del regno di Dio, che è sovrapolitico.”<sup>98</sup> Quindi se per certi versi l’individuo, in quanto parte della comunità politica, è chiamata a servire al bene comune, alla difesa e mantenimento dello Stato, che è garanzia del suo sostentamento biologico, per altri versi: “l’uomo è oltre la comunità politica secondo le cose che, in lui e di lui, provenendo dall’esser la personalità come tale preordinata all’assoluto, dipendono, quanto alla loro essenza, da più in alto che non dalla comunità politica, e concernono propriamente il compimento - sopratemporale - della persona in quanto appunto persona.”<sup>99</sup>

Nei campi di concentramento, erano morti migliaia di individui selezionati per la morte, ritenuti indegni di vivere, sulla base dell’appartenenza razziale, sessuale, politica. Per questa ragione, Maritain insiste sull’idea che il diritto naturale si applica “*per il solo fatto che l’uomo è uomo*, in assenza di ogni altra considerazione.”<sup>100</sup>

Il secondo conflitto mondiale aveva d’altra parte mostrato un volto nuovo della guerra: non più solo scontro regolato da codici giuridici e morali tra eserciti, tra uomini armati, ma accanimento

---

<sup>96</sup> *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, p. 56

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 6

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 25

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 17; per una chiara distinzione tra *persona* e *individuo*, *personalità* e *individualità*, che viene da Maritain dialettizzata e non semplicemente opposta: *La persona e il bene comune*, pp. 19-28

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 58

anche contro gli inermi, i civili, gli indifesi. Maritain ha chiara la dimensione totale della guerra in corso, in cui la persona è privata di ogni diritto e merce da combattimento.

Nel 1945 il governo americano favorisce la creazione di una Commissione dei diritti dell'uomo nel quadro della nascente Società delle Nazioni Unite. Il consiglio economico e sociale dell'ONU intende preparare una dichiarazione universale, alla quale l'Unesco decide di collaborare. Nel 1947 quest'ultima lancia una inchiesta diretta a grandi personalità del mondo della cultura. È per questa via che Maritain porta il suo contributo, inviando una propria riflessione. Quando ci sarà poi il secondo congresso dell'Unesco a Città del Messico nel 1942, Maritain viene inviato come rappresentante della delegazione francese, succedendo così a Léon Blum. Qui si appella alla collaborazione di tutti gli uomini di buona volontà ottenendo anche l'apprezzamento di Julian Huxley che concorda nella linea di un accordo comune pratico sui diritti umani tra uomini di appartenenze culturali e ideologiche diverse.<sup>101</sup> Huxley, direttore generale, domanderà a Maritain di fare l'introduzione alla pubblicazione dell'inchiesta dell'Unesco.<sup>102</sup>

Secondo questa prospettiva, il diritto è di natura essenzialmente etica, appartiene all'ordine propriamente morale. Maritain scrive: “Il faut aussi qu'un certain corps de doctrine politique et internationale soit préparé ici librement et puisse exercer une influence sur les Français de Londres et le général de Gaulle lui-même, qu'il faut essayer d'aider.”<sup>103</sup>

Il tema dei diritti umani ci riporta a una seconda riflessione: Maritain, che li fonda nel diritto naturale, li promuove però come una “verità pratica” che può essere giustificata in vari modi.<sup>104</sup>

Antigone “eterna eroina del diritto naturale” rappresenta efficacemente il significato che Maritain attribuisce alla legge non scritta: il potere politico non ha un'autorità assoluta e la democrazia non significa che esso è legittimato a esercitarsi indifferentemente, perché esso deve confrontarsi con la resistenza esercitata da un ordine di giustizia, da dei principi avvertiti dalla coscienza.<sup>105</sup> La politica non può esercitare un potere illimitato e arbitrario in quanto ci sono

---

<sup>101</sup> R. Seydoux, *Jacques Maritain à Mexico*, in CJM 10, oct. 1984, pp. 25-28; René Cassin, uno dei principali redattori della Dichiarazione, confermerà pubblicamente l'ispirazione maritainiana nello spirito di “idealismo pratico” presente nella commissione. (cit. in R. Mougel, *J. Maritain et la Déclaration universelle des droit de l'homme de 1948*, in CJM 37, nov. 1998, p. 15)

<sup>102</sup> O.C . IX.....

<sup>103</sup> Lettera di Maritain a Yves Simon del 4 gennaio 1942, cit. in M. Fourcade, *Préface*, in J. Maritain, *Christianisme et démocratie*, Paris 2005

<sup>104</sup> In merito J.-Y. Calvez s.j., *I diritti dell'uomo secondo Maritain*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., pp. 103-111

<sup>105</sup> “Avete un'ammirevole gelosia della libertà. Come capisco il vostro amore per Antigone! Eppure essa ci dice, e perciò vi è cara, che violando la legge umana seguiva un comandamento migliore, le leggi non scritte e immutabili.” (*Risposta a Jean Cocteau*, p. 123)

delle istanze pre-politiche di origine culturale, religiosa, filosofica che rappresentano dei punti limite, delle soglie.

### *Cristianesimo e democrazia: Locke invece di Rousseau*

Il volumetto, formato da due saggi, viene pubblicato in un piccolo formato nell'ottobre 1942 a New York da l' "Office of War Information".<sup>106</sup> Vuol quindi essere un contributo importante alla circolazione di idee che Maritain riteneva fondamentale per sostenere una resistenza non solo militare, ma anche delle idee. Costituisce però anche uno dei più importanti tentativi di approcciare il tema della democrazia dal punto di vista tomista.<sup>107</sup>

Maritain in questo nuovo approccio non è però isolato: al Natale 1942 risalgono infatti i famosi radiomessaggi di Pio XII che appoggiano l'aspirazione a una vera democrazia.<sup>108</sup>

Quando Maritain nel 1905 entra nella Chiesa cattolica, questa è governata da uno dei più acerrimi nemici del modernismo, il papa veneto Pio X. L'esperienza di *Sillon*, uno dei più significativi tentativi di legittimare cristianamente la democrazia, viene denunciato e respinto con decisione. Il filosofo stesso si esprimerà sempre in modo abbastanza critico verso questa esperienza. I suoi rappresentanti tra l'altro avevano espulso l'Aquinate dalle loro fonti, a causa del suo accaparramento da parte dell'Action française.

Come suggerisce la felice espressione di Borne, quella di Maritain non è una "filosofia della democrazia cristiana", ma una "filosofia cristiana della democrazia".<sup>109</sup> Parla di "catastrofe della politica" e individua in una "falsa filosofia della vita" il dramma dei regimi liberali. Invoca una "nuova democrazia" fondata sull' "autocritica della ragione" e sull' "umanesimo dell'Incarnazione".

### *Excursus: Maritain e la democrazia cristiana*

---

<sup>106</sup> Tra le prime recensioni: P. Vignaux, *À propos de "Christianisme et Démocratie"* (in *Renaissance (Revue de l'E.L.H.E.)*, T. 2-3, 1944-1945), il quale distingue radicalmente il piano della grazia e quello della natura, rendendo così del tutto impensabile un avvicinamento tra il discorso della democrazia e la trascendenza. E poi c'è quella di A. Koiré, *Si le grain ne meurt. À propos de "Christianisme et Démocratie"*, in *Ethics*, LV, pp. 148-156

<sup>107</sup> Su questi aspetti: V. Possenti, *I problemi della democrazia. L'uomo e lo stato nel pensiero di Jacques Maritain*, in *Filosofia e società - Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Massimo, Milano 1983, pp. 190-231; E. Berti, *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*, in AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, a cura di V. Possenti, Milano 1983

<sup>108</sup> Su questo punto e in genere sulla dottrina sociale della Chiesa con riferimenti anche a Maritain si veda: P. De Laubier, *Il pensiero sociale della Chiesa cattolica (Un ideale storico cristiano da Leone XIII a Giovanni Paolo II)*, Massimo, Milano 1986

<sup>109</sup> E. Borne, *Precisazioni sul pensiero politico maritainiano*, in *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1978, p. 246

Nel cattolicesimo francese tra le due guerre è sempre risultato problematico costituire un partito cattolico dominante, a causa del pluralismo delle forze cristiano-democratiche.<sup>110</sup> Difficoltà che il Nostro aveva ben presente: “Solo alcune persone avevano capito la necessità di creare, non un partito politico cattolico (una cosa del tutto innaturale e particolarmente inadatta alla situazione francese), ma un movimento politico ispirato da principi cristiani. Ho spesso deplorato questa mancanza, e ho cercato di richiamare l’attenzione su ciò.”<sup>111</sup>

Maritain non si è mai riconosciuto e non si è mai collocato nel solco della tradizione della “democrazia cristiana”, nonostante sia un’accusa che gli è stata spesso rivolta, in particolare dagli ambienti integristi, che volevano mettere il filosofo tomista nella corrente del Sillon, condannata dalla Chiesa. Ne ha sempre riconosciuto la debolezza teorica e l’ambiguità politica. A Y. Simon scrive il 4 gennaio 1942: “«People and Freedom» a mis mon nom sans me consulter comme membre d’honneur. Ça n’a aucune d’importance. Mais je pense comme vous que c’en est fini des groupes temporels à dénomination catholique”<sup>112</sup>.

Il filosofo, in effetti, si è sempre espresso in modo critico verso una politica cristiana realizzata attraverso i movimenti di massa, l’uso di strumenti politici di forza. Al contrario, ha sempre sostenuto la necessità di piccoli gruppi, di iniziative minoritarie, ma profetiche. Fin da *Strutture politiche e libertà*, Maritain auspica la nascita di “formazioni politiche di ispirazione cristiana”, alternative alla forma partito. Da questo si differenzia per il suo riferimento alla fratellanza e al rigore morale dei suoi membri.

Maritain si impegna negli anni quaranta in gruppi pluralisti ed ecumenici. Ad esempio nel 1939 aveva partecipato alla Settimana sociale degli anglicani tenendo una conferenza col titolo: *L’Église et la civilisation*.

Maritain ha fino agli inizi degli anni quaranta avuto molte perplessità circa l’uso del termine “democrazia”. D’altra parte era stato il figlio di Bloy che definiva la democrazia “un’opinione da degenerati” e riteneva che “la Chiesa debba tenere in mano le Due spade, quella Spirituale e quella Temporale, che tutto le appartenga, le anime e i corpi, e che fuori di Lei non ci può essere salvezza né per gli altri individui né per la società.”<sup>113</sup> Le perplessità di Maritain sono presenti ancora nell’ottobre 1936 anche se più legate a una questione di vocabolario: “le mot

---

<sup>110</sup> K.-E. Lönne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, cit., p. 268

<sup>111</sup> J. Maritain, *Religione e politica in Francia*, in *Humanitas*, n.1, febb. 1987, p. 124. Il testo è tratto dalla raccolta *Pour la justice* di cui costituisce il capitolo IX.

<sup>112</sup> Lettera di Maritain a Yves Simon del 4 gennaio 1942, cit. in M. Fourcade, *Maritain et l’Europe en exil*, cit., p. 29

<sup>113</sup> L. Bloy, *Il pellegrino dell’Assoluto. Diari 1892-1917*, Intr. di S. Quinzio, Roma 1992, p.187 e p. 70

démocratie est lui aussi susceptible de mille acceptions diverses. Je crois qu'il est indispensable de purifier la notion de démocratie de toute une idéologie qui est une mythologie, qui – bien qu'efficace – gâte et corrompt l'intention profonde recouverte par le terme démocratie. Pour parler de cette mythologie je pense, par exemple, à l'idée rousseauiste de la volonté générale et du contrat social, avec le principe fondamental selon lequel l'homme se doit de n'obéir qu'à soi-même, d'où il s'ensuit que pour être auteur de la loi, chacun doit remettre et abandonner sa volonté propre à la volonté générale. Le monde moderne est malade de ces mythes de Rousseau. Cela ne veut pas dire qu'il faut abandonner quelque chose de plus profond et foncièrement réel qui existe dans les aspirations démocratiques: l'intention démocratique dont je parlais il y a un instant, et qui correspond au sentiment de la dignité de la personne humaine, sentiment qui en définitive est d'inspiration évangélique."<sup>114</sup>

Quando due anni dopo il gruppo di cattolici non-conformisti «People and Freedom Group» pubblica sotto la direzione di don Luigi Sturzo una raccolta di saggi intitolata *Defence of Democracy*, Maritain si rifiuta di collaborare sostenendo che difendere la democrazia, vuol dire anzitutto trasformarla.<sup>115</sup>

Il filosofo francese non è però isolato in questa critica. Negli anni venti e trenta in particolare gran parte del mondo cattolico è schierato con decisione contro ogni forma di democrazia parlamentare e liberale.

L'esperienza della guerra alla quale il mondo era stato trascinato dalle dittature mette però in luce l'urgenza di pensare ad un regime che se pur imperfetto sia almeno capace di garantire un minimo di pace e libertà: "La democrazia porta in un fragile vascello la speranza terrena, si potrebbe dire la speranza biologica dell'umanità."<sup>116</sup> Non bisogna però pensare a una svolta radicale.

A Chicago, è con intellettuali come Mortimer Adler, R. Hutchins, John Nef, Stringfellow Bar, che Maritain discute e modifica la sua idea di democrazia.<sup>117</sup> In particolare, è con Nef, professore di storia economica e animatore del Committee on Social Thought, che il filosofo è in contatto.<sup>118</sup> Scrive a Saul Alinsky nell'agosto 1945 "I read your manuscript with passionate

---

<sup>114</sup> *A propos de la Lettre sur l'indépendance*, in O.C. VI, p. 1096

<sup>115</sup> M. Fourcade, *Maritain et l'Europe en exil*, cit., pp. 28-29

<sup>116</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 60

<sup>117</sup> Adler influisce Maritain nella definizione dell'essenza della democrazia. (Lettera di Maritain a Y. Simon del 15 giugno 1941, in CJM 43, p. 93)

<sup>118</sup> Scrive Taubes: "La definizione della teologia della controrivoluzione, così come era stata impostata da Schmitt, venne dunque ripresa come ideologia di un nuovo conservatorismo accademico, che l'istituzione dell'ebraismo conservatore propagava in tutta l'America [...] In questi anni si compie un esodo di alcuni dei più dotati *Assistant Professors* della *Columbia University*, che costituiscono una fortezza del pragmatismo americano. Richard McKeon e Mortimer Adler lasciano New York e vanno a Chicago, all'università riformata da Robert M. Hutchins. La riforma consisteva – per ridurla in una frase – nell'abolizione della squadra di calcio e nell'introduzione del

eagerness. As I cabled to you this book is epoch-making. It reveals a new way for real democracy, the only way in which man's thirst for social communion can develop and be satisfied, through freedom and not through totalitarianism in our disintegrated times. You seem at first glance over optimistic, in reality your method starting with self-interest and egoistic concerns in order to transform them shows how sound is your knowledge of human nature. Your optimism is Christ's optimism. You are a Thomist, dear Saul, a practical Thomist! I greatly admire all the physiological awareness which underlies your social achievement, this also is something new and all important."<sup>119</sup>

In America, come si è detto, Maritain fa esperienza di una democrazia diversa: "Nella democrazia degli Stati Uniti l'ideologia di Rousseau svolge pure un ruolo, ma meno grande che in Francia; è la ideologia di Locke, piuttosto che quella di Rousseau, che fa da sfondo. La democrazia è fondata, in America, su un sentimento solido e chiaramente riconosciuto della dignità del *common man*, della libertà e della iniziativa individuali, della fiducia nelle fortune di ciascuno."<sup>120</sup>

Il rifiuto della parola democrazia, diventa, allora rifiuto di una certa idea di democrazia, quella che Maritain interpreta come non autentica: "La tragedia delle democrazie moderne consiste nel fatto che esse non sono ancora riuscite a realizzare la democrazia."<sup>121</sup> L'armistizio francese e poi il conflitto mondiale sono ricondotti dal tomista alla debolezza dei regimi democratici degli anni venti e trenta che soprattutto a causa di una classe politica incapace si erano trasformate in oligarchie, strutture sterili, privi di sostanza politica, in cui il popolo era tenuto in uno stato di minorità e alla mercé del consumo capitalistico. A questa "democrazia borghese inaridita dall'ipocrisia e dalla mancanza di linfa evangelica" contrappone "la democrazia integralmente umana"; a questa "democrazia fallita" quella "vera".<sup>122</sup> Come in altri momenti, il metodo di Maritain continua ad essere quello, del discernimento dei fenomeni, della distinzione delle loro

---

tomismo. Jacques Maritain e Leo Strauss dominano il *Committee on Social Thought*. In questo contesto va vista la riabilitazione e la fortuna anonima di Carl Schmitt e della sua Teologia politica". (J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Macerata 1996, p. 27)

<sup>119</sup> "I am convinced there is not opposition but essential complementarity between your (and Silberman's) methods and Martin Luther King's (Gandhi's) methods. The Montgomery bus affair - inspired by Gandhi and the Gospels - implied in actual fact a certain conquest of power. Your own bus affair for Negro registration - inspired by yours ideas about power - implied in actual fact the exercise of moral power (the only power and weapon by which oppressed black people can immediately manifest superiority with respect to white people). In the spiritual realm (the Church as Mystical Body of Christ) the only power to be essentially and primarily aimed at is the power of love, which is that of a transcendent order [...] In the temporal realm (civilization) it is normal to aim primarily at power in the ordinary sense (implying coercion, pressure), but such power will inevitably become corrupted if the only incorruptible power, the power of love, is not quickening the whole business." (Lettera del settembre 1964, in *The Philosopher and the Provocateur. The Correspondence of J. Maritain and Saul Alinsky*, a cura di B. Doering, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994pp.105-106)

<sup>120</sup> *Per una politica più umana*, pp. 30-31

<sup>121</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 19

<sup>122</sup> *Ivi*, pp. 23-24

diverse radici, per isolare quelle malate e recuperare quelle sane: “Sarebbe una follia e un grave disastro rifiutare, in una reazione cieca contro gli errori del XIX secolo, con la democrazia anarchico-individualista anche la democrazia comunitario-personalista.”<sup>123</sup>

Di fronte alla catastrofe dei totalitarismi europei e attraverso l’esperienza americana, il recupero di quest’ultima tradizione diventa chiaro e deciso: “je pense que l’idéal d’une nouvelle démocratie, organique et pluraliste, et fondée sur la dignité de la personne humaine, image de Dieu, peut sauver la civilisation. Mais il faut pour cela un redressement héroïque dans l’ordre intellectuel et moral. Et le problème du dépassement du capitalisme, est là certainement aussi grave que le problème politique.”<sup>124</sup>

Il tomista elabora allora una concezione che custodisce il rifiuto della libertà astratta di Rousseau, che esalta le esigenze dell’individuo indipendentemente dal rapporto con altro, ma sviluppa “un senso piuttosto affettivo e morale di questa parola, riferentesi alla dignità della persona.”<sup>125</sup> Non c’è insomma in Maritain alcuna svolta radicale tra la critica ai tre riformatori e la difesa dei diritti umani.

Il tomista infatti sa che ogni regime politico vive di uno spirito, racchiude un orizzonte metafisico, come aveva mostrato tra gli altri C. Schmitt, esiste una corrispondenza tra forme politiche e rappresentazioni teologiche. La democrazia moderna ha diverse radici spirituali, custodisce differenti teologie politiche, Maritain intende recuperare una, quella cristiana, attraverso la quale ripensare *in toto* la nozione di regime democratico.

La democrazia che Maritain difende è quindi personalista, comunitaria e fondata sulla volontà popolare. Non ha quindi abbandonato l’idea di “nuova cristianità”, l’ha solo riadattata al nuovo clima storico, accentuando la sua dimensione pluralista e laica.

La riflessione del filosofo francese sulla democrazia si colloca non tanto sul piano istituzionale e politico in senso tecnico, ma sulle premesse culturali che rendono possibile la convivenza detta democratica. Nonostante questa distinzione, il filosofo francese stabilisce un rapporto tra le due: “il y a une convenance historique et morale entre la philosophie politique démocratique (humaniste intégral) et la forme de gouvernement démocratique, à condition qu’elle soit *regimen mixtum* et que l’autorité y ait sa place.”<sup>126</sup> Il filosofo è convinto che un regime politico non si regge semplicemente sulla base di procedure e tecniche di consenso, ma ha bisogno di

---

<sup>123</sup> *Per una politica più umana*, p. 39

<sup>124</sup> *Entretien avec Maritain sur la démocratie*, in O.C. VII, p. 118

<sup>125</sup> *Umanesimo integrale*, p. 228

<sup>126</sup> Lettera di Maritain a Y. Simon del 15 giugno 1941, in CJM 43, p. 93 Si veda sul tema della “giustificazione” della democrazia: Henk E.S. Woldring, *Constitutional Democracy in Search of Justification*, in *Reassessing the liberal State. Reading Maritain’s Man and the State*, edited by T. Fuller and J. P. Hittinger, Washington D.C 2001, pp. 73-86



uno sfondo morale e di pensiero condiviso che lo sostenga. Da questo, si comprende il ruolo essenziale che Maritain attribuisce all'educazione per la vitalità di una democrazia.

Il regime democratico non è più visto come un "disordine stabilito", ma come un ideale da difendere. Il capovolgimento teologico-politico che rende possibile questa nuova prospettiva è il seguente: "Il principio pratico che per lungo tempo, nella cristianità, è parso il più importante a molti uomini di buona volontà, è che le cose umane devono proteggere le cose divine. E l'uomo è così fatto che in un certo senso ciò è proprio vero: l'importanza dei mezzi umani, anche riguardo alla propagazione del Vangelo e dell'espansione del regno di Dio non va dimenticata. Un altro principio pratico più importante che oggi le anime cristiane sembrano comprendere sempre meglio, è che spetta alle cose divine proteggere le cose umane, proteggerle e vivificarle. Si lasci fare a Dio [...] È lui che salverà la civiltà, sono le cose divine che salveranno le cose umane, nel momento in cui i mezzi umani di difesa della civiltà diventano sempre più inadeguati riguardo alle cose divine, poiché non è con i gas asfissianti, né con le bombe incendiarie, né coi colpi di borsa, né con battaglie di menzogne che le cose divine possono essere protette [...] Voi avete compreso che la cristianità, o sarà rifatta con dei mezzi cristiani, o sarà completamente distrutta."<sup>127</sup>

La tesi forte del libro è così annunciata all'inizio del volumetto: "Nel suo principio essenziale questa forma, questo ideale di vita comune che si chiama democrazia deriva dall'ispirazione evangelica, senza la quale non può sussistere."<sup>128</sup> Si tratta di una concezione non nuova, Maritain cita Henri Bergson che, nel suo *Le due fonti della morale e della religione*, aveva rilevato il nesso tra democrazia e Vangelo. Il cristianesimo con la sua idea di fraternità universale avrebbe infatti reso possibile il passaggio dalla *società chiusa*, dove domina l'ordine, la disciplina, la routine, alla *società aperta*, animata invece da una moralità che rompe col gruppo e si caratterizza per il movimento, l'eroismo, la libertà.<sup>129</sup> Il tomista riprende questa ricostruzione: "Il cristianesimo ha annunciato ai popoli il regno di Dio, e la vita futura, ha insegnato loro l'unità del genere umano, l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini, creature dello stesso Dio e redenti dallo stesso Cristo, la dignità inalienabile di ogni anima creata a immagine di Dio, la dignità del lavoro e la dignità dei poveri, la superiorità dei valori interiori e della buona volontà dei valori esteriori, l'invulnerabilità delle coscienze, l'attenta vigilanza della giustizia e della provvidenza di Dio sui grandi e sui piccoli, l'obbligo fatto a coloro che comandano e a coloro che posseggono di comandare nella giustizia come ministri di Dio e di amministrare i beni loro confidati per il

---

<sup>127</sup> *Cose divine e cose umane*, in *Questioni di coscienza*, cit., p. 263-264

<sup>128</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 21

<sup>129</sup> Una rassegna sulle giustificazioni della democrazia in vari autori tra cui Bergson e Maritain in V. Possenti, *Le società al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, Genova 1992, soprattutto pp. 307-310

vantaggio comune, come intendenti di Dio, la sottomissione di tutti alla legge del lavoro e l'appello rivolto a tutti a partecipare alla libertà dei figli di Dio, la santità della Verità e la potenza dello spirito, la comunione dei santi, la divina supremazia dell'amore che redime e della misericordia, la legge dell'amore fraterno che si estende a tutti, anche a coloro che ci sono nemici, perché tutti gli uomini, a qualunque gruppo sociale, a qualunque razza, a qualunque nazione, a qualunque classe appartengano, sono membri della famiglia di Dio e fratelli adottivi del figlio di Dio.”<sup>130</sup> “Questo nome di democrazia non è altro che il nome profano dell'ideale di cristianità.”<sup>131</sup>

Un tratto essenziale del regime democratico è la difesa della persona. In questo senso il contrario della democrazia è proprio il totalitarismo: “On peut appeler «totalitaire» toute conception dans laquelle la communauté politique, - soit l'État au sens strict du mot, soit la collectivité organisée, - revendique pour elle l'homme tout entier, ou bien pour le former, ou bien pour être la fin de toutes ses activités, ou bien pour constituer l'essence de sa personnalité et de sa dignité.”<sup>132</sup>

Il rapporto tra teologia e politica è riallacciato da Maritain in una prospettiva personalista. La persona, come realtà etico-metafisica, assume il ruolo di cerniera e di mediazione tra mondo dei valori trascendenti e realtà terrestre.

Il filosofo francese è convinto che la democrazia si fondi sulla sull'identità sostanziale tra governati e governanti, ma allo stesso tempo ritiene che questo non significhi il rifiuto dell'autorità, anzi vede nella sua nozione cristiana un contributo importante alla sua interpretazione democratica: “Obbedire alle prescrizioni dell'autorità è un obbligo di coscienza, perché l'autorità ha in Dio la sua sorgente; ma per il fatto stesso che l'autorità ha in Dio, non nell'uomo, nessun uomo e nessun gruppo speciale di uomini ha per se stesso diritto di comandare sugli altri.”<sup>133</sup> Per definire il tipo d'autorità che preferisce si rifà al modello domenicano, dove la guida è assunta per un tempo determinato e le decisioni sono prese collegialmente; più che a quello benedettino dell'abate eletto a vita: “secondo il principio pluralistico, tutto ciò che nel corpo politico può essere realizzato da associazioni o da organismi particolari di rango inferiore allo Stato, e nati dalla libera iniziativa del popolo, deve essere realizzato da tali associazioni e organismi particolari [...] l'energia vitale all'interno del corpo politico dovere ininterrottamente salire dal popolo. In altri termini, il programma del popolo

---

<sup>130</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 37

<sup>131</sup> *Attraverso la vittoria*; si veda P. Valadier, *Maritain à contre-temps. Pour la démocratie vivante*, Paris 2007

<sup>132</sup> *Conception chrétienne de la cité*, in O.C., VI, p. 954. Si tratta di alcune lezioni per il «Cursos de Cultura Católica» di Buenos Aires, nell'agosto-settembre 1936

<sup>133</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 42

non dovrebbe essere offerto al popolo dall'alto, e poi da questo accettato; dovrebbe essere opera del popolo.”<sup>134</sup> In questa pagina si colgono gli echi della riflessione dell'amico Alinsky.

Diversamente dall'amico poeta Eliot, Maritain è del tutto convinto che le società contemporanee sono realtà plurali. L'età sacrale è ormai conclusa e con essa la pretesa di unificare il popolo attorno ad una fede confessionale comune. Tanto più che i totalitarismi del novecento avevano mostrato il dramma di politiche che l'unità volevano costruirla sulla base di ideologie alla fine contrarie alla libertà e dignità umana. La differenziazione sociale e religiosa pone certamente delle difficoltà di coesistenza, che vanno superate nella ricerca di una nuova fraternità: “il problema della buona convivenza, del *fellowship* tra i membri delle diverse famiglie religiose, sembra centrale per la nuova era di civiltà che si apre, nel crepuscolo nel quale noi ci troviamo.”<sup>135</sup> Questo incontro è però anche occasione di purificazione reciproca: “essa ci aiuta a purificare la nostra fede stessa dalla ganga di egoismo e di soggettività in cui tendiamo a rinchiuderla.”<sup>136</sup>

In questa condizione, la coesione necessaria per la vita di uno Stato non deve essere “una stretta, pura e semplice identità dottrinale: basta che i principi e le dottrine abbiamo tra loro un'unità e comunità di similitudine o di proporzione, diciamo, nel senso tecnico del termine, di analogia, avuto riguardo al fine pratico in questione, che di per sé, pur essendo riferito ad un fine superiore, è di ordine naturale e che è esso stesso certamente concepito dagli uni e dagli altri secondo le prospettive proprie di ciascuno, ma che nella sua realtà esistenziale sarà estraposto alle concezioni di ciascuno.”<sup>137</sup> Non ci può essere identità tra il piano della giustificazione, delle visioni ultime, delle appartenenze religiose e il piano della contingenza politica, in cui invece c'è un'opera comune da compiere. Il pluralismo non cancella la necessità che lo Stato ha per mantenersi unito in una concordia civica di una relativa omogeneità, di un ideale comune capace di tenere unito il tessuto sociale: “Avviene così che uomini in possesso di convinzioni metafisiche o religiose del tutto diverse e perfino opposte – materialisti, idealisti, agnostici, cristiani ed ebrei, musulmani e buddisti – possono trovare una convergenza, non in virtù di una qualche identità dottrinale, ma in virtù di una somiglianza analogica nei principi pratici, verso le stesse conclusioni pratiche, e possono avere in comune la stessa «filosofia» democratica pratica, purché venerino allo stesso modo, magari per ragioni completamente

---

<sup>134</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 79

<sup>135</sup> *Chi è il mio prossimo?*, in *Per una politica più umana*, p. 94 (Si tratta del suo ultimo intervento pubblico, prima della guerra, alla Sorbona in occasione del Congresso mondiale dei credenti per i diritti della persona umana nel 1939)

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 103

<sup>137</sup> *Ivi*, pp. 108-109

diverse, la verità e l'intelligenza, la dignità umana, la libertà, l'amore fraterno e il valore assoluto del bene morale."<sup>138</sup>

La possibilità di un incontro tra forze di ispirazione diversa, ma mosse da un obiettivo concreto comune era stata d'altra parte anche vissuta nella Resistenza: "La résistance française a été l'occasion d'un rapprochement d'une importance extraordinaire, où les hommes de la Révolution Française et les hommes de la foi et de l'espérance chrétiennes se sont reconnus."<sup>139</sup>

Non solo nella vita interna dello Stato, ma anche nella prospettiva internazionale Maritain vuole difendere la possibilità di una collaborazione pratica tra popoli di tradizioni culturali diverse.

Verso il *peuple* Maritain ha un'inclinazione profonda, morale e spirituale. Ha molta fiducia nelle possibilità di umanità racchiuse nel popolo, inteso non in senso razziale o nazionalista, come riserva di valori, di energia, di forza. È l'attore principale della storia e della vita politica che non è monopolio di una classe sociale o di un ceto dirigente. Il filosofo francese vive questo sentimento anzitutto in relazione alla sua patria: "Io so che nulla può separarmi dalla mia comunione col popolo di Francia. È il diritto del popolo di Francia quello che io esercito qui, dicendo ciò che per costrizione non si può dire in Francia. E con ciò sono più stretto a questo popolo che è mio."<sup>140</sup> Ma il popolo viene vista in generale come forza politica fondamentale per risolvere l'attuale crisi di civiltà, in un discorso al gruppo di resistenti di *France Forever* a New York dice: "Ce qui est requis tout d'abord c'est qu'on ait confiance en les peuples. Dans leurs pays enchaînés ils ont enduro toutes les souffrances, physiques et morales, mais ils sont restés fidèles à la liberté. C'est à eux qu'il faut faire confiance. Les humaines ressources du peuple."<sup>141</sup>

In più occasioni, Maritain sostiene che la fine delle democrazie europee è da attribuire all'incapacità, all'inerzia, alla corruzione delle classi dirigenti, mentre ritiene necessario appunto rivolgersi al popolo come attore politico fondamentale: "lo stato normale a cui debbono tendere le società umane è uno stato in cui il popolo agisce nella vita politica come persona adulta o maggiorenne."<sup>142</sup>

Della forma democratica, la storia del pensiero politico offre diverse descrizioni e teorie, tra queste quella di Rousseau, legata al concetto di sovranità, che Maritain critica costantemente. La definizione che lo convince di più è quella famosa di Abraham Lincoln: "Quanto ebbe a dire Lincoln a proposito di governo del popolo, da parte del popolo, per il popolo, costituisce veramente la miglior definizione della democrazia politica, pur non trattandosi che di una

---

<sup>138</sup> *Il principio pluralistico in democrazia*, in *Ragione e ragioni*, p. 261

<sup>139</sup> *À travers la victoire*, in O.C. VIII, p. 372

<sup>140</sup> *Attraverso il disastro*, p. 72

<sup>141</sup> *Quatorze juillet 1943*, in *Pour la justice*, in O.C. VII, p. 896

<sup>142</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 43

espressione della concreta, esistente realtà.”<sup>143</sup> Il filosofo dunque raccoglie l'intuizione moderna della libertà e autodeterminazione dei popoli, ma intende liberarla dalle derive totalitarie. La realtà del popolo ha un ruolo centrale nella filosofia politica di Maritain. Un concetto che riemergeva anche dal suo passato socialista e dal suo spirito antiborghese. C'è in effetti una tradizione tutta francese che si riferisce alla realtà popolare, la cui potenza si era manifestata ad esempio nelle grandi rivoluzioni popolari dell'ottocento. D'altronde la fine della “vecchia Francia” nell'era moderna, ad opera dei giornali e del mercato, era anche la diagnosi del suo maestro Charles Péguy: “Il popolo non esiste più. Tutti sono borghesi.”<sup>144</sup> “Quando una democrazia è sana, la vita politica emana direttamente dal popolo. Quando una democrazia è in disfacimento, la vita politica diviene l'appannaggio di una oligarchia di specialisti, e sempre più si separa dalla profonda vita del popolo.”<sup>145</sup>

Maritain riconosce il ruolo ambiguo che le masse hanno avuto nella realtà contemporanea: “Là est le drame des démocraties de type rousseauiste ou de la cité de l'individu: si la masse comme telle est souveraine, il arrivera que, la masse comme telle manquant de discernement politique, sa souveraineté demandera elle-même pour s'exercer les mythes irrationnels et les ébranlements passionnels collectifs que seule dispense une dictature quelconque; la démocratie de type rousseauiste engendre ainsi naturellement la dictature.”<sup>146</sup> La nozione di popolo vuole per certi versi recuperare le energie delle masse emerse nella scena della storia, ma comprendendole sotto una luce etica e politica: “il popolo è la moltitudine delle persone umane che, riunite sotto giuste leggi e da una reciproca amicizia per il bene comune della loro esistenza umana, costituiscono una società politica o un corpo politico.”<sup>147</sup> Da qui la necessità di recuperare le masse, di trasformarle in soggetti politici, perché se lasciate a se stesse rischiano di trasformarsi in potenze al servizio di diversi dispotismi. Il filosofo francese ha l'idea che il popolo debba partecipare attraverso contenuti razionali e morali, con la mediazione di rappresentanti eletti, alla conduzione della cosa pubblica, non attraverso semplici espressioni di volontà come l'acclamazione che significherebbe un ritorno al cesarismo.<sup>148</sup>

---

<sup>143</sup> *Riflessioni sull'America*, pp. 130-131

<sup>144</sup> C. Péguy, *La nostra giovinezza*, Torino 1972, p. 248

<sup>145</sup> *Attraverso il disastro*, p. 29

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 967

<sup>147</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 29

<sup>148</sup> La concezione di Maritain è molto distante da quella di Schmitt, in cui il popolo ha pure un ruolo fondamentale: “Solo il popolo effettivamente riunito è popolo e solo il popolo effettivamente riunito può fare ciò che è specificamente proprio dell'attività di questo popolo: esso può acclamare, cioè esprimere con un semplice grido la sua approvazione o il suo rifiuto, gridare evviva o abbasso, salutare con giubilo un capo o un governo, fare evviva al re o a chiunque altro, rifiutare l'acclamazione con un silenzio o un mormorio.” (C. Schmitt, *La dottrina della costituzione*, Milano 1984, pp. 319-320). Per un confronto tra queste idee di popolo di veda V. Possenti, *Le società al bivio. Lineamenti di filosofia della società*, cit., pp. 101-139)

Maritain recupera allora una genealogia diversa alternativa a quella comunista e borghese: “Credo che l’idea di popolo quale oggi la intendiamo (ove la s’intenda in codesto senso etico-sociale) abbia, fra le sue origini, delle fonti cristiani e per così dire «parrocchiali» [...] l’idea del popolo dei poveri al quale sono promesse le beatitudini e che gode di una «dignità eminente» nella comunione dei santi, è questa idea che, estendendosi poco a poco dall’ordine temporale, e di questo promuovendo certe virtualità, contribuì a formare l’idea – etico-sociale, questa volta, e non più religiosa, del popolo lavoratore, idea che non è né quella antica (piuttosto civica e nazionale) del *populus*, né quella della *plebs*.”<sup>149</sup>

### *La critica al concetto di sovranità*

Alla fine della Seconda Guerra mondiale non sono pochi a focalizzare l’attenzione sullo Stato e sul concetto moderno di sovranità che lo ha sostenuto. Con un certa amarezza, Schmitt fa una diagnosi precisa: “Lo Stato come modello dell’unità politica, lo Stato come titolare del più straordinario di tutti i monopoli, cioè del monopolio della decisione politica, questa fulgida creazione del formalismo europeo e del razionalismo occidentale, sta per essere detronizzato.”<sup>150</sup> Tra i *detronizzatori* possiamo inserire anche il nome di Maritain, che all’amico Simon scrive: “Sur la souveraineté, j’ai écrit tout un chapitre qui est une démolition radicale du concept de souveraineté, il paraîtra d’abord dans l’*American Political Science Review* [...] Ma thèse est que ce concept est né au temps de Bodin et est indissolublement lié à la conception absolutiste, car il signifie puissance suprême *separately and from above* sur le corps politiques.”<sup>151</sup> Lo Stato è certamente uno dei prodotti teologico-politici più significativi della modernità. E il concetto di sovranità è senza dubbio uno dei concetti teologici secolarizzati di cui si parla nella *Politische Theologie* schmittiana. Nato sulle ceneri della cristianità in frantumi e in lotta, anche Maritain formula lo stesso giudizio: “Notre civilisation actuelle est le cadavre de la chrétienté médiévale.”<sup>152</sup> Così il nuovo Dio, pur mortale, finisce coll’essere un’analogia dell’Onnipotente in terra, con un potere superiore ad ogni istanza umana.

A questa pretesa dello Stato moderno assoluto che si fonda sulla subordinazione dell’uomo ai suoi fini di conservazione, Maritain cerca di elaborare una concezione per la quale al contrario è l’uomo a creare e plasmare lo Stato, in funzione del suo bene terreno. Intende per questa

---

<sup>149</sup> *Esistere con il popolo*, in *Ragione e ragioni*, pp. 189-190

<sup>150</sup> C. Schmitt, *Premessa* (1963), a *Il concetto del ‘politico’*, in *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 90

<sup>151</sup> Lettera di Maritain a Y. Simon del 2 maggio 1950, in CJM 43, p. 109

<sup>152</sup> *André Gide et notre temps*, in O.C., VI, p.1022

ragione condurre un'operazione di decostruzione della nozione di Stato sovrano con gli strumenti della sua filosofia politica "subalterna alla teologia".

Maritain distingue lo sviluppo dello Stato da quello di sovranità. Per lui i due concetti non sono necessariamente collegati e se la prima nozione può essere mantenuta, la seconda viene del tutto rifiutata: "La sovranità designa una indipendenza e un potere che sono *separatamente e trascendentalmente* supremi, e sono esercitati *dall'alto* sul corpo politico: perché sono un diritto naturale e inalienabile appartenente a un tutto (originariamente la persona del Principe sovrano) superiore al tutto costituito dal corpo politico o dal popolo e che, di conseguenza, è ad essi sovrapposto o li assorbe in sé. La qualità così definita non appartiene allo Stato. Attribuita allo Stato, vizia lo stato."<sup>153</sup>

Maritain quindi ritiene fondamentale liberale la nozione di Stato dalle incrostazioni teologiche con cui è stato corrotto per riportarlo alla sua natura essenzialmente strumentale. Uno Stato in senso moderno non è quindi necessariamente negazione della libertà, ma può esserne anzi una garanzia.<sup>154</sup> Ma per il filosofo è necessario che il tutto sociale non sia mai considerato un fine, come nello Stato-volontà generale di Rousseau o nella suprema incarnazione dell'Idea alla Hegel, ma solo un mezzo.<sup>155</sup> Le finalità di una società stanno invece sul piano dei valori, della difesa della persona umana e dei diritti umani. Per questa ragione nel suo discorso un ruolo importante lo hanno i corpi intermedi della società: società professionali, cooperative, corporazioni, associazioni. È presente insomma nel pensiero del filosofo una preminenza del naturale, del comunitario, sull'astratto e sul dominio dall'alto.

Questo non significa un appiattimento del politico sul sociale o sul morale. C'è infatti in Maritain una difesa della politica come un ambito che ha una sua specificità nell'ambito della morale. C'è una "critica all'ipermoralismo politico", per usare le parole di Mancini. La politica non può essere intesa semplicemente come il mezzo attraverso cui difendere delle posizioni etiche o prerogative religiose. C'è una legittimità di una certa autonomia del politico, perché l'umanesimo può realizzarsi solo nel contesto di una società ordinata, di un contesto pacificato nel quale ciascuno e la Chiesa possono perseguire il loro fine ultimo. Il teocentrismo presuppone l'umanesimo. La realizzazione di un ordine politico non è quindi riducibile all'applicazione di leggi astratte o del diritto naturale, ma coinvolge la creatività umana:

---

<sup>153</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 51

<sup>154</sup> Secondo il linguaggio schmittiano, Maritain accoglie l'idea centrale dello Stato borghese di diritto: "Il suo senso e scopo, il suo *τέλος*, è in primo luogo non il potere e lo splendore dello Stato, non la *gloire* secondo la divisione di Montesquieu, ma la *liberté*, la protezione del cittadino di fronte all'abuso del potere statale. Essa è fondata, come dice Kant, «in primo luogo secondo i principi di libertà dei membri di una società in quanto uomini»." (C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 172)

<sup>155</sup> Sulla critica alla nozione di sovranità dello Stato, cfr. V. Possenti, *L'azione umana*, cit., pp. 124ss.

ispirazioni, idee, volontà, ideali. La religione costituisce a riguardo una fonte di modelli e di impulsi spirituali che non sono riducibili alla difesa delle ragioni della religione. Per Maritain, il cristianesimo è una fede trascendente, il che le offre la libertà di esplicitare le sue virtualità anche al di fuori del suo contesto proprio offrendo ispirazione alla realtà temporale, ma senza il bisogno di trovare in essa il suo compimento.

In conclusione, possiamo dire che in fondo, non c'è una enorme differenza tra “umanesimo integrale” e “democrazia integralmente umana”: Maritain continua a insistere che il problema dell'Europa è recuperare “la forza vivificante del cristianesimo”<sup>156</sup>. Maritain compie anzitutto un'opera di de-confessionalizzazione del linguaggio: le parole moderne non vengono a priori respinte per la loro storia. Inoltre, rispetto al progetto della metà degli anni trenta, che vedeva la collaborazione tra diversi umanesimi, ora viene accolto l'appoggio dei cristiani alle altre forze democratiche presenti nella società, anche non di ispirazione cristiana.<sup>157</sup>

La pace, e non solo la verità, diventano per Maritain un punto teologico essenziale. I cristiani hanno cioè una responsabilità oltre che verso la verità anche verso una pacifica convivenza.

Maritain è lontano da una difesa retorica, ammalata dal fascino delle parole, della democrazia. Questa non si mantiene semplicemente tenendo in vita le forme giuridiche che la definiscono, che possono, infatti, essere svuotate del loro senso e pervertite. Una convivenza che si vuol definire democratica vive anche di una pluralità di presupposti culturali, filosofico-politici, come l'idea di uguaglianza, libertà, dignità umana. Si tratta insomma di una visione complessa, articolata della democrazia, che si rivela molto attuale, in un contesto come quello attuale, in cui essa viene identificata con l'ambiguo riferimento alla volontà popolare.

I punti essenziali della proposta politica di Maritain si mostrano quindi essere da un lato, il riferimento a un grande ideale costitutivo, nutrito di radici religiose e animato da una speranza eroica, e, dall'altro, la fiducia nel popolo come soggetto in qualche modo originario, capace di novità e di rianimare energie profonde. Schiacciare la politica solo sul primo aspetto, significherebbe cadere in un astratto che lascia il mondo a se stesso; insistere troppo sul

---

<sup>156</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 25; scrive nel 1967: “Vi sono in Italia delle persone che pretendono che io abbia rinnegato *Umanesimo integrale*! È una sciocchezza e una calunnia; tengo più che mai a tutte le posizioni di *Umanesimo integrale*”. (Cit. in V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando Editore, Roma 2001, p. 225). In merito recentemente si veda anche R. Papini, *Da «Umanesimo integrale» a «L'uomo e lo stato»*, in L. Bonanate, R. Papini, *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 11-48

<sup>157</sup> Anche nella *Lettera sull'indipendenza* del 1935, Maritain difende la necessità del dialogo: “più che mai ritengo importante accettare ogni possibilità di dialogo fra spiriti che si situano su posizioni molto diverse tra di loro, a volte addirittura opposte, nell'impegno verso il travaglio storico che si sta svolgendo attualmente; questo però si può svolgere soltanto in una atmosfera che sia sufficientemente purificata dalle passioni contingenti.” (*Lettera sull'indipendenza*, in *Scritti e manifesti politici*, p. 56)



secondo, porterebbe invece a una nefasta demagogia, a una dittatura degli istinti e delle passioni del momento.

## VI.

### DALL'INTRANSIGENZA ALLA DIFESA DELLA LIBERTÀ

#### La “teologia della politica” di Jacques Maritain: un tentativo di sintesi

##### *Approssimazioni a una definizione*

L'itinerario tra teologia e politica nel pensiero di Maritain dai primi scritti fino agli anni cinquanta dimostra come esso non sia riducibile ad una linearità semplificata. Certamente il capitolo *La Chiesa e lo Stato*, contenuto ne *L'uomo e lo stato*, rappresenta la sintesi più compiuta.<sup>1</sup> Non ne abbiamo trattato in modo sistematico ritenendo anche che lo studio fin qui condotto rappresenti già in sostanza le tesi contenute in questo testo, in cui vi è la trattazione più organica e sistematica del tema. Successivamente la questione non verrà più trattata in modo così diretto, pur rimanendo un punto centrale delle preoccupazioni del filosofo: “Le problème Church and State devient de plus en plus sérieux ici. Et malheureusement la politique des catholiques accroît la confusion.”<sup>2</sup> Pur nella continuità, che abbiamo cercato di evidenziare, c'è nella filosofia maritainiana una complessità, un intreccio continuo di spinte contraddittorie e diverse: figlio spirituale di Bloy, ma discepolo di Tommaso d'Aquino; nipote del repubblicano Favre, ma compagno di battaglie del reazionario Maurras; avvocato intellettuale di Pio XI, ma laico diffidente del mondo clericale. La ricerca del filosofo è insomma molto più sofferta e dialettica, di quanto molti suoi interpreti abbiano suggerito.

Da alcuni dipinto come troppo cattolico, da altri ritenuto lo sfacelo del cattolicesimo novecentesco, sembra non accontentare mai nessuno: “Je crois avoir trouvé la raison pour laquelle vos écrits historico-politiques, sans soulever de ma part d'objections nettes (sauf quelques détails) me laissent généralement une certaine impression d'indécision [...] Voici: dans vos écrits historico-politiques, la plus grande part de votre effort se dépense en

---

<sup>1</sup> Maritain confida all'amico Journet il 1 maggio 1950 che su questo capitolo ha lavorato *énormément*. (*Correspondance*, IV, p. 57)

<sup>2</sup> Lettera di Maritain a J. Marx del 30 aprile 1951 cit. nella tesi di F. Michel, *Un réseau d'intellectuels européens en Amérique du Nord. Diffusion, réception et américanisation de la pensée catholique: années 1920 - années 1960*, discussa nel dicembre 2006 alla École Pratique des Hautes- Études, sotto la direzione del prof. C. Langlois, p. 572)

problématique.”<sup>3</sup> In effetti, è difficile collocare Maritain da una parte, la sua sterminata opera, che si stende in un arco cronologico di più di 70 anni, rifugge ad una facile definizione: “non sopporto di essere *classificato*”<sup>4</sup> Spesso anche le sue tesi più forti sono accompagnate ad un “ma” che le precisa, come a frenare un iniziale assolutismo d’impulso. Ma allo stesso tempo c’è una costante insoddisfazione verso la moderazione: “incurante del filosofare”, la battaglia intellettuale di Maritain sembra talvolta una lotta metafisica contro gli angeli custodi della modernità. Le sue pagine fluide, la sua prosa letteraria nascondono d’altra parte un’immensa ricchezza di riferimenti, di incontri, di esitazioni e sfumature che la premettono. La sua stessa opera sembra insomma attraversata da quella antinomia tra radicalismo della teologia e compromesso della politica.

Lo sviluppo del suo pensiero sul tema teologie e politica non sarebbe poi comprensibile se slegato dalla sua biografia, a cui spesso ci siamo richiamati. Il suo impegno, la sua partecipazione al dibattito pubblico e politico, in quanto filosofo e in quanto cattolico, è stata, infatti, parte della questione.

Per definire la “teologia della politica” in Maritain è forse utile iniziare escludendo quello che non è, differenziandola da altre concezioni.<sup>5</sup>

- Anzitutto non è una riproposizione della “religione di Stato”, ovvero di un modello in cui la politica svolge un ruolo subalterno alla religione, dove il trono è posto al servizio dell’altare e lo Stato è *advocatus ecclesiae*.<sup>6</sup> Nei primi anni venti, Maritain certamente difende l’idea che lo Stato ha dei doveri verso Dio, che la politica dei diritti dell’uomo ha dimenticato. Tra l’altro, simpatizza per un certo tempo con una variante moderna di questo schema: quella dell’Action française, per la quale il cattolicesimo doveva avere un ruolo privilegiato nella società e nello Stato, in virtù dei suoi contenuti ordinativi e conservatrici. Rispetto alla sua versione medievale di *respublica christiana*, il fine non è religioso, ma strettamente politico: il valore del cristianesimo non sta nel suo contenuto veritativo, ma nella funzione sociale che esso svolge.

Maritain prende però presto le distanze da entrambi questi modelli. A differenza di Maurras, elabora una visione della società in cui il cristianesimo è presente in modo “vitale” e non meramente “decorativo” e funzionale: “c’è un ateismo che dichiara che Dio esiste, ma che fa di

---

<sup>3</sup> Lettera di Y. Simon a Maritain del 16 luglio 1936, cit. in M. Fourcade, *Yves Simon entre S. Thomas et Proudhon*, cit., p.20

<sup>4</sup> Lettera di Maritain a E. Mounier del luglio 1937, *Corrispondenza*, cit., p. 187

<sup>5</sup> Per un chiarimento dei concetti qui utilizzati e per dei modelli di classificazione: V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007, soprattutto pp. 119-130; M. Nicoletti, «Teologia politica» e filosofia politica, in *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2005, p.380

<sup>6</sup> A. Hollerbach, *Staatskirchen und Staatsreligionen*, in *Staatslexikon*, hrsg. von der Görres-Gesellschaft, Bd. 5, pp. 183-186; H. Maier, *Politische Religion - Kirchenförmige Religion - Zivilreligion*, in *Politische Religionen*, cit., pp. 173-176

Dio stesso un idolo, perché nega coi suoi atti, se non colle sue parole, la natura e gli attributi di Dio, e la sua gloria; invoca Dio, ma come un genio protettore addetto alla gloria di un popolo o d'uno Stato contro tutti gli altri, o come un demone della razza.”<sup>7</sup> Il filosofo tomista è anche molto chiaro nei riguardi dei nuovi Stati autoritari benevoli verso concezioni tradizionalmente cattoliche: “L’erreur de ceux des catholiques qui suivent Pétain en France ou Franco en Espagne est de détourner, par manque d’éducation social et politique, la pensée catholique dans le sens des vieilles conceptions paternalistes repoussées pourtant par les Papes et condamnées par l’histoire, ou dans le sens d’un Etat corporatiste qui est chose non pas catholique, mais fasciste.”<sup>8</sup>

Il filosofo francese abbandona poi la visione nostalgica della *christianitas* medievale, sostenendo che nella costellazione storica attuale, non è lo Stato a dover svolgere un ruolo ministeriale verso la religione, ma è quest’ultima a dover porsi al servizio del bene comune temporale.<sup>9</sup> In *Umanesimo integrale* questa concezione è espressa attraverso la formula di “nuova cristianità”, mentre ne *L’uomo e lo stato* questa espressione sparisce a favore di un linguaggio più secolarizzato, ma senza abbandonare la sostanza del progetto.<sup>10</sup> L’unico punto in comune col modello medievale è però un rapporto fecondo col cristianesimo, mentre manca ogni pretesa di riconoscimento politico della religione. Non per caso gli occasionali riferimenti ai controrivoluzionari non sono mai fondanti dell’argomentazione, anzi il domenicano p. Garrigou-Lagrange trova che nelle “oeuvres admirables de Donoso Cortès [...] l’esprit est très différent de celui des derniers livres de J.M.”<sup>11</sup>

Maritain non guarda con favore neppure l’idea di “partito cristiano”: fu anzi sempre molto dubbioso sulle varie democrazie cristiane europee, che pure spesso a lui si richiama, delle quali non condivideva concezione conservatrice e di connivenza con l’ordine stabilito. Ovviamente anche l’idea di “Stato cristiano”, affermata in Europa con la “liquidazione della cristianità medievale”, viene pure rifiutata come un modello superato: “Ni l’idée d’un parti politique de dénomination catholique. Ni l’idée de demander à la religion, qui est du ciel, de fournir l’État le drapeau terrestre dont il a besoin pour sa politique et sa police et pour ses

---

<sup>7</sup> *Umanesimo integrale*, p. 296; l’esperienza totalitaria ha poi mostrato l’esigenza di una concezione vitale del cristianesimo: “Eccoci ricondotti all’opposizione tra il principio totalitario e il principio cristiano. Una città totalitaria può riconoscere ufficialmente la Chiesa, e onorare pubblicamente la religione cattolica: ciò avverrà malgrado il proprio principio che in certo modo dovrà venir soffocato.” (*La Chiesa cattolica e le civiltà*, cit., p. 66)

<sup>8</sup> Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 novembre 1941, in *Correspondance*, cit., p. 61

<sup>9</sup> Il persistere del tema del ritorno della “società cristiana” è documentato dall’opera dell’amico di Maritain: T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society* (1939), tr. it. *L’idea di una società cristiana*, Comunità, Milano 1983

<sup>10</sup> Sulla “laicizzazione” e “temporalizzazione” del linguaggio ha scritto anche J. Laloy, *La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain*, in *Nova et vetera*, n. 2, apr.-giugno 1981

<sup>11</sup> Lettera di P. Garrigou-Lagrange a Julio Meinville, in *Correspondance III*, p. 486

ambitions dans le monde”.<sup>12</sup> La religione deve esprimersi nel mondo invece in una logica “debole”, proporzionata alla sua essenza spirituale: “Se una nuova cristianità deve sorgere nella storia, ciò non sarà per mezzo della polizia e dei gendarmi dei sedicenti ‘Stati cristiani’ di cui la storia moderna ha visto il fallimento, e di cui l’Austria di Giuseppe II e la Prussia di Federico Guglielmo II hanno un tempo fornito un troppo memorabile esempio”<sup>13</sup>. Posizioni che gli hanno attirato la critica di chi, come Alfredo Ottaviani, si faceva promotore dei *Doveri dello Stato cattolico verso la religione*.<sup>14</sup>

- Non si tratta neppure di una “religione civile”, con la quale si intende una religione ridotta ad un sistema di credenze finalizzato alla coesione politica.<sup>15</sup> Certamente il filosofo francese riconosce il ruolo fondamentale che tutte le religioni hanno avuto nella formazione delle civiltà. In più momenti della Resistenza francese fa anche appello al cristianesimo come radice e spirito della Francia, capace di unire e di ravvivare il coraggio civico. Nel suo soggiorno negli Stati Uniti, Maritain aveva potuto inoltre osservare da vicino la *civil religion* americana, potendone apprezzare alcuni aspetti positivi, come emerge dalla sua riflessione sulla “fede democratica” senza teologia. Il tomista accoglie quindi l’idea di una religione con funzioni civili, ma spogliata dei suoi connotati deisti, come apporto di giustificazioni, di valori rinsaldanti il senso civico e democratico.

Ma per il filosofo francese l’apporto civile del cristianesimo non è subordinato alle esigenze della coesione sociale. Già nei *Tre riformatori*, si scaglia contro l’autore della formulazione tradizionale di questo concetto nel *Contratto sociale*, collocando Rousseau tra i “depravatori di verità consacrate”<sup>16</sup>. Il *primato dello spirituale* significa infatti anche che la religione contribuisce al bene dello Stato nella forma della libertà e dell’autonomia. Quindi il apporto non è legato di necessità a finalità ordinarie o di coesione, anzi talvolta agisce nella direzione contraria del

---

<sup>12</sup> *Unité française, communion et liberté*, in O.C. VI, pp. 1145-1146. Per l’autore la civilizzazione medievale non era un’epoca di “totalitarismo cristiano”, in quanto temporalmente pluralista, nonostante l’unità religiosa. Diversamente, gli “Stati cattolici” moderni (Compreso l’Impero romano germanico), aspirando ad assorbire tutto l’uomo, sono deformazioni dispotiche e meccaniche di quella. Una “degradazione progressiva” che si è conclusa con la “teocrazia economica atea del comunismo” e la “statolatria politica dei totalitarismi pagani”. Maritain cita il caso dell’Austria e del Portogallo.

<sup>13</sup> *Aspetti contemporanei del pensiero religioso*, in *Da Bergson a Tommaso d’Aquino*, pp. 125-126

<sup>14</sup> A. Ottaviani, *Doveri dello Stato cattolico verso la religione*, Libreria del Pontificio Ateneo Lateranense, Roma 1954, ma questa stessa idea è presente nell’enciclica di Pio XI *Divini Redemptoris*. Su questo si veda G. Campanini, *Oltre lo ‘Stato cristiano’*, in *Maritain, filosofo cristiano della democrazia*, in *Civitas*, anno XLII marzo-aprile 1991, pp. 35-47

<sup>15</sup> Sul concetto si veda ad esempio R. Bellah, *La religione civile in Italia e in America*, Armando Editore, Roma 2009; G. E. Rusconi, *Possiamo fare a meno di una religione civile?*, Laterza, Roma-Bari 1999; M. Cangiotti, *Modelli di religione civile*, Morcelliana, Brescia 2002; in Germania questo concetto è stato sviluppato soprattutto da H. Lübbe, *Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 15, 1981, pp. 15ss

<sup>16</sup> *Tre riformatori*, p. 83

sovertimento dei poteri, della *rivoluzione* delle logiche mondane.<sup>17</sup> La portata politica del cristianesimo è alla fine proporzionata al suo restare non funzionale, ma trascendente, libera e spirituale.

- Non è una teoria dell'indifferenza tra religione e politica, sul modello del liberalismo classico. Certamente però Maritain elabora una rigorosa distinzione tra il piano dello spirituale e quello del temporale, accogliendo così in parte la lezione dell'illuminismo. 'Teologia politica' significa allora anzitutto eterogeneità, irriducibilità della politica a teologia e della teologia a politica. Ne consegue che il ruolo del cristianesimo nella società contemporanea non si esercita più attraverso un'azione diretta della Chiesa nelle questioni temporali, né in una tutela paternalistica nelle decisioni dei suoi membri impegnati nella città. La religione, invece, si può esprimere attraverso la mediazione della libertà e della coscienza dei singoli credenti. L'annuncio da loro accolto dovrebbe, infatti, esprimersi spontaneamente in azioni e scelte ispirate cristianamente. Questa posizione circolava così poco nel mondo cattolico del tempo, che nel suo celebre opuscolo *Da Lanmenais a Maritain*, il sacerdote argentino Jules Meinvielle arrivava ad accusare il filosofo francese di essere connivente con quel liberalismo che la Chiesa condannava da un secolo.<sup>18</sup>

D'altra parte però nell'opera di Maritain c'è una continua polemica contro il liberalismo, in nome della necessità di ricreare, seppur in modo rinnovato, il legame spezzato dalla modernità tra Occidente e Cristo. C'è una concezione del cristianesimo come "religione dinamica" alla Bergson, o, per usare le parole di V. Possenti, come "religione storica e pubblica"<sup>19</sup>, in quanto il suo messaggio ha la pretesa di toccare tutti gli aspetti della vita umana e di agire nella storia come fonte di ispirazione/aspirazione.<sup>20</sup> La separatezza tra teologia e politica non va quindi nella direzione dell'opposizione, al mondo del laicismo illuminista, ma semmai della compenetrazione. In sintesi, religione e politica stanno in un rapporto di dialettica senza sintesi.

---

<sup>17</sup> Il concetto di "rivoluzione" è risultato essere un'idea centrale della filosofia politica maritainiana, che la rivendica come categoria di radicalità cristiana superiore a quella socialista. Un concetto che deriva dall'idea di Péguy di una rivoluzione morale, spirituale e non politica e militare.

<sup>18</sup> J. Meinvielle era professore ai *Corsi di cultura cattolica* di Buenos Aires. Il suo libro contro Maritain esce nella capitale argentina nel 1945. Anche padre Garrigou-Lagrange fa la stessa accusa: "Le libéralisme reparaîtrait ainsi sous une forme nouvelle". (Lettera di P. Garrigou-Lagrange a C. Journet del 13 marzo 1940, in *Correspondance III*, p. 53). Che Maritain non possa essere annoverato tra i difensori della democrazia liberale viene sottolineato da L. Elia, L'apporto di Maritain al problema istituzionale della democrazia, in *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, cit., p. 367

<sup>19</sup> V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, cit., p. 123

<sup>20</sup> Sul concetto bergsoniano di "aspirazione" e di "religione dinamica" si veda anche *La morale di Bergson*, in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, in particolare pp. 65-66

- Non è una “teologia politica critica”, come è stata sviluppata da Metz e Moltmann.<sup>21</sup> Con questa teologia, Maritain condivide l’esigenza di de-privatizzare la religione, di sottrarre il cristianesimo a una logica moralistica, legata all’io privato, per rilanciarlo come interlocutore dei grandi problemi del noi pubblico, della vita collettiva. L’aggettivo *integrale* posto nella sua opera più importante significa proprio l’esigenza di superare la dicotomia illuminista tra pubblico e privato. Non è un caso, che il filosofo francese sia diventato un autore di riferimento per la teologia della liberazione sudamericana. Dopo la crisi dell’Action française le sue opere sono un tentativo di distaccare il cattolicesimo da un rapporto necessario con le forze reazionarie e conservatrici: il santo, in forza della libertà della trascendenza, diventa paradigma di un radicalismo superiore al rivoluzionario ateo nella trasformazione del mondo.

Per Maritain, la religione non ha però l’immediato scopo di cambiare la realtà sociale e politica. L’incidenza temporale emerge come conseguenza di una rigorosa e pura pratica del messaggio evangelico da parte dei singoli cristiani: “difendere e promuovere le realtà spirituali per se stesse, lavorare – come tutti quelli che nel corso dei secoli hanno sofferto persecuzioni per la giustizia – a elevare il livello spirituale dell’umanità, è indirettamente operare il modo assai efficace per il bene terrestre della città e della civiltà.”<sup>22</sup> Non c’è nel filosofo francese una riflessione sul ruolo politico, sulla “funzione critica” che la Chiesa dovrebbe svolgere nella società. Quando è intesa come corpo mistico è, infatti, del tutto trascendente, mentre quando si esprime nella gerarchia ha il diritto di intervenire nello spazio pubblico, solo se in esso sono se questo mette in pericolo qualche bene morale fondamentale o impedisce i credenti di perseguire il loro fine ultimo. In questo senso, il filosofo francese è tra i maggiori critici dell’intervento diretto della gerarchia nel dibattito pubblico su questioni relative al bene comune, dove non ci siano gravi conseguenze per i fini ultimi della persona. La costruzione della città è opera del tutto umana, potremmo attribuire a Maritain la critica che Robert Spaemann ha rivolto alla teologia di Metz: “Il futuro è oggetto della nostra attività, del nostro impegno, della nostra tensione morale, ma non può essere oggetto della nostra attesa escatologica.”<sup>23</sup>

In *Umanesimo integrale*, distinguendo tra *politiche Theologie* tedesca e *théologie politique* francese, offre una definizione: “Il significato delle ultime è che la politica, come tutto ciò che compete al dominio morale, è oggetto del teologo come del filosofo, a causa del primato dei

---

<sup>21</sup> Un breve confronto è fatto da P. Nepi, *Maritain-Metz: due progetti di liberazione per l’uomo*, in *Humanitas*, XIX, n. 5, maggio 1974, pp. 330-331

<sup>22</sup> *La civiltà temporale e i credenti*, in *Questioni di coscienza*, p. 257

<sup>23</sup> *Teologia, profezia, politica – critica della teologia politica*, in R. Spaemann, *Per una critica dell’utopia politica*, ..... p. 77

valori morali e spirituali impegnati nello stesso ordine politico, e perché questi valori morali e spirituali implicano, nello stato di natura decaduta e redenta, un riferimento all'ordine sovranaturale e all'ordine della rivelazione, il che è oggetto proprio del teologo. Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d'un oggetto profano e temporale che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principi rivelati.”

Il filosofo esprime la stessa idea con le parole: “intelligenza evangelica del profano”<sup>24</sup>, dove si ritrovano riassunti tutti gli elementi fondamentali della sua teologia politica: la dimensione intellettuale, l'ispirazione evangelica e l'autonomia del temporale.

Seguendo l'indicazione di M. Nicoletti, possiamo, quindi, anzitutto definire la “teologia politica” di Maritain come “una teologia della politica” o, usando i termini del giurista tedesco Böckenförde, una “teologia politica istituzionale”, sotto la cui espressione “si comprende l'insieme delle affermazioni di una fede in Dio (una Rivelazione divina meglio determinata in termini di contenuto) riguardo allo *status*, la legittimazione, il compito ed eventualmente la struttura dell'ordinamento politico, ivi compreso il rapporto dell'ordinamento politico con la religione.”<sup>25</sup> Quindi, una riflessione che si colloca sul piano delle dottrine teologiche. Maritain usa l'espressione: “filosofia politica subalterna alla teologia”, in cui teologia ha un preciso riferimento alla religione cristiana, alla confessione cattolica, al magistero ecclesiastico: “La filosofia morale adeguatamente presa è subordinata alla teologia nel senso che, per poter conoscere adeguatamente il suo oggetto (gli atti umani) essa deve necessariamente completare o perfezionare i principi della ragione naturale, che sono i suoi principi, con le verità teologiche, le quali si risolvono, per la mediazione della fede, nell'evidenza soprannaturale.”<sup>26</sup> Questa subordinazione va letta secondo due prospettive: una prima, da un punto di vista teorico, per cui i concetti e i modelli della filosofia politica vanno elaborati alla luce dei principi teologici cristiani. Una seconda, per cui *esistenzialmente* la città terrena riceve un limite da una Trascendenza che la supera. Questa “relatività” non viene però declinata nella direzione di una politica “più cristiana” *tout court*, ma *per una politica più umana*.

Questa definizione diventa ancora più significativa se si considera che per Maritain il dramma del ‘politico’ moderno, che accomuna sia il liberalismo borghese che i suoi esiti drammatici nei totalitarismi nazista e comunista, ha origine nel rifiuto del “trascendente” certamente in senso

---

<sup>24</sup> *Il Vangelo e la speranza temporale*, in *Questioni di coscienza*, p. 270

<sup>25</sup> E.-W. Böckenförde, *Teoria politica e teologia politica*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 344. M. Nicoletti, «*Teologia politica*» e *filosofia politica*, cit., p.380 e la voce *Teologia politica*, curata da M. Nicoletti, in *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, cit., pp. 843-844

<sup>26</sup> *Scienza e saggezza*, p. 152; su questa nozione e le controversie che ha suscitato : M. Fourcade, *Jacques Maritain et le renouveau de la Revue thomiste. 1936 - 1940*, in *Saint Thomas au XXe siècle*, cit.



religioso, ma anche morale e metafisico.<sup>27</sup> Il riferimento alla teologia di Maritain, sotto questa luce, non è allora il mero strumento di un filosofo neutrale, ma una pagina storica di quella ineliminabile “politicalità” della teologia rivendicata dal vecchio Schmitt. L’ultimo e il decisivo non appartengono alla storia, ma sono trascendenti. Il politico è ricondotto quindi a essere una realtà relativa: “questa città è una società non di genti installate in dimore definitive, ma di genti in cammino. È in questo ciò che si potrebbe chiamare una condizione «pellegrinale» della città. Il bisogno paradossale di un essere attirato dal nulla a passare al sovrumano, fa sì che non ci sia per l’uomo alcun equilibrio statico, ma solo un equilibrio di tensione e di movimento; e che la vita politica, che deve tendere a innalzare più alto che sia possibile, relativamente alle condizioni date, il livello di esistenza della moltitudine, deve tendere anche a un certo eroismo e chiedere molto all’uomo per donargli molto.”<sup>28</sup>

A differenza del giurista tedesco, per il Nostro la teologia non è tanto un contenuto ordinativo, capace di dare forma alla realtà e di richiamare a una struttura verticale del mondo, ma animazione, rivoluzione dell’umano che lo *status quo* borghese rivendica per sé.

Bisogna però sottolineare che il pensiero di Maritain è profondamente legato a una concezione tomista: accanto al rapporto con i contenuti della Rivelazione, è, quindi, essenziale il legame con la metafisica, cioè con una concezione filosofica che riconosce un ordine di tipo ontologico e morale a cui l’intelligenza può accedere: filosofia dell’essere e filosofia della libertà e dello spirito sono espressioni dello stesso “realismo tomista”.<sup>29</sup> Ciò si basa sull’idea teologica sottintesa di una intrinseca *cattolicità* della ragione, la convinzione di chiara origine tomista della sua naturale adeguazione alla *Veritas*.<sup>30</sup>

Vediamo un primo aspetto: teologia e filosofia pur complementari sono per Maritain due ambiti distinti: una filosofia politica cristiana non è quindi in una relazione immediata col Vangelo, ma una argomentazione che parte da una conoscenza razionale e da un diritto naturale comune, indipendente dalla Rivelazione.<sup>31</sup> Il rapporto tra teologia e politica trova allora un ponte di raccordo in una “giustizia” accessibile alla ragione comune, ma insieme riferita a un fondamento religioso. La politica deve quindi fare i conti con un ordine dell’essere, una

---

<sup>27</sup> “Je suis tout prêt à définir [...] le libéralisme par le refus de tout apport reçu du dehors, et en particulier d’un monde «transcendant».” (*De la Liberté dans une chrétienté moderne*, in O.C., V, p. 1047)

<sup>28</sup> *Umanesimo integrale*, p. 174

<sup>29</sup> Come dimostrano due fondamentali testi coevi: *Sept leçon sur l’être* (1934); *Du régime temporel et de la liberté* (1933); su questo punto si veda R. Mougel, *Thomiste ou maritainien? Le thomisme de Jacques Maritain*, cit. 23. Scrive Simon: “La métaphysique vient en premier lieu; elle abonde dans tout les écrit de Maritain.” (Y. Simon, *Jacques Maritain*, in CJM 11, Juin 1985, p. 12)

<sup>30</sup> V. Possenti, *L’azione umana, morale, politica e stato in Jacques Maritain*, p. 16

<sup>31</sup> Per una critica a questa impostazione basata sul diritto naturale per risolvere il problema del diritto: P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, il Mulino, Bologna 2000

“integrità” metafisica a cui è soggetta. Questo non significa che la città debba rispecchiare però un fondamento rigido: “L’ordine umano non è già tutto fatto nelle cose e nella natura, è un ordine di libertà e non soltanto da constatare e da ricevere: lo si deve anche fare.”<sup>32</sup> E non si tratta neppure di difendere un ordine cattolico: sempre più chiaramente i valori teologici, secondo Maritain, vanno difesi nella loro traduzione condivisa, attraverso una argomentazione razionale e una sapienza umana: “spetta a questa sapienza informare la civiltà non imponendo dall’alto le sue soluzioni, perché sono cattoliche, ma mostrando, dal basso, come esse siano conformi alla sana ragione e al bene comune.”<sup>33</sup> Maritain inoltre interpreta il diritto naturale in una versione per così dire “morbida”, non sovraccaricata teologicamente, forse anche grazie all’esempio della tradizione e Costituzione americana. Non a caso ne *L’uomo e stato* viene attribuito un ruolo centrale alla coscienza a cui spetta il compito di mediare tra l’ordine morale e le situazioni contingenti.<sup>34</sup> Il tomista anzi polemizza contro una *laicizzazione* delle Tavole della Legge: un “rafforzamento divino” rischierebbe infatti di indurire, e quindi deformare, una morale naturale che si appoggia alle inclinazioni e alla coscienza riflessa degli uomini.<sup>35</sup> Quindi rifiuto di una teologizzazione sia della politica, che del diritto.

Questo orizzonte metafisico si lega anche alla difesa dell’*intelligenza*, che si accompagna allo stesso tempo alla “necessità di una autocritica della ragione.”<sup>36</sup> Ecco allora un secondo aspetto: un’intenzionalità fondamentale del pensiero di Maritain è il recupero della razionalità. Va anzitutto notato che questo concetto viene sciolto da un legame intrinseco sia con l’Occidente che con il cristianesimo: la razionalità non è un prodotto della storia occidentale, ma un dato naturale, privo di connotazioni culturali. Per questo il tomismo viene assunto come un paradigma di pensiero del tutto aperto a integrazioni e inculturazioni anche estranee all’Europa. Il dualismo moderno tra Trascendenza e mondo si delinea ugualmente come separazione tra

---

<sup>32</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 63; in merito H. Schmitz, *De l’ordre et de l’invention de l’ordre*, in Nova et Vetera, Avril-juin 1981, pp. 81-95

<sup>33</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 58; un ripensamento dell’idea di *ordo* si sviluppa a partire soprattutto dall’esperienza dell’Action française. Maritain ne sviluppa infatti un’idea più dinamica e meno immediatamente politica. Una indicazione che emerge anche nell’amico tedesco W. Becker in una riflessione sull’intervento papale di Pio XI: “Das Entscheidende für das System Maurras’ ist sein Ordnungsbegriff [...] Man übersieht leicht unendliche Vieldeutigkeit des Begriffs der Ordnung, und je zentraler die Stellung dieses Begriffs im System des Katholizismus ist, um so schlimmer die Folgen einer falschen Konzeption in dieser Richtung.” (W. Becker, *Die neue Politik Pius XI*, cit., p. 143)

<sup>34</sup> Maritain ha molto chiaro che la condizione umana è estremamente variegata e quindi irriducibile a formule morali troppo generali. Per questo il riferimento al diritto naturale viene legato in modo stretto alla formazione della coscienza: “La coscienza, in verità, la coscienza che applica i principi è il vero arbitro, e non già delle nozioni astratte situate in un cielo platonico o in un dizionario di casi giuridici. Allora non esiste alcun codice scritto che venga in aiuto all’uomo; in una notte oscura piena di insidie tocca alla coscienza, alla ragione e alla virtù morale di ciascuno formarsi in ogni caso particolare il giusto giudizio morale.” (*L’uomo e lo stato*, p. 73)

<sup>35</sup> *La filosofia morale*, p. 113

<sup>36</sup> *Estratti del colloquio di Buenos Aires*, in *Questioni di coscienza*, p. 249. Il recupero dell’*intelligenza* era stato uno dei motivi di intesa con Maurras, che ne aveva fatto un arma contro il soggettivismo moderno.

ragione e vita, che è la base della crisi attuale della ragione, “sintomo di un profondo turbamento della cultura occidentale”<sup>37</sup>. L’uomo è una sintesi precaria tra materia e spirito, quindi aperto alla comunicazione della conoscenza e dell’amore, ma anche all’attrazione delle potenze della terra e dell’istinto.<sup>38</sup> L’irrazionalismo moderno ha subordinato l’uomo alle forze interiori, all’“abisso della vitalità animale”, e infine alla violenza cieca delle mitologie totalitarie.<sup>39</sup> Maritain è tra coloro invece che sostengono “le rivendicazioni della ragione guidare la vita.”<sup>40</sup> Il vero umanesimo deve aprire l’uomo alle “comunicazioni superiori”, allo spirito liberante, alla razionalità.

La sua filosofia politica non è però per questo razionalista, il filosofo francese non sottovaluta, forse anche grazie all’amicizia giovanile con Sorel, la potenza delle passioni in politica, l’efficacia delle visioni di un avvenire possibile: “La parte degli istinti, dei sentimenti, dell’irrazionale è più grande ancora nella vita sociale e politica che nella vita individuale [...] è normale che nella comunità politica i costumi, le tradizioni stabilite, gli istinti ereditariamente sviluppati, il capitale d’esperienza accumulato nell’inconscio cooperino col gioco regolare delle istituzioni per orientare e stabilizzare il lavoro della coscienza e della ragione dispensare gli uomini dalle fluttuazioni e dagli smarrimenti cui la loro intelligenza è esposta quando essa non è radicata in tendenze solidamente fissate.”<sup>41</sup> C’è ad esempio un recupero dell’idea di “mito politico”, dei movimenti pulsionali che si radicano non nella bestialità, ma nell’inconscio dello spirito<sup>42</sup>: la “nuova cristianità” e l’appello a un umanesimo *eroico* vanno compresi anche in questo senso: come mobilitazione degli istinti nobili, come spinta all’azione soprattutto di una *élites*. Non c’è però in Maritain quel distacco dal *logos* in favore di una “dimensione drammatica dell’esistenza” che è propria del mito.<sup>43</sup>

Questa ricerca di una forza-guida soprattutto per la Francia del suo tempo si spiega anche attraverso la sfiducia, che percorre tutta l’opera maritainiana, verso la classe borghese che, sulla scia di Bloy, viene ritenuta del tutto incapace di affrontare la crisi spirituale del presente, scrive a de Gaulle: “Je suis convaincu que le facteur essentiel, qu’il s’agisse de la victoire ou du

---

<sup>37</sup> *Estratti del colloquio di Buenos Aires*, cit., p. 245

<sup>38</sup> Su questa dialettica di materia e spirito si veda soprattutto: *La persona umana e il bene comune*, “Individualità e personalità”, pp. 19-28

<sup>39</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p. 172

<sup>40</sup> *L’uomo e lo stato*, p. 74

<sup>41</sup> *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, pp. 52-53

<sup>42</sup> Si veda su questo *Freudismo e psicanalisi*, in *Quattro saggi sullo spirito umano nella condizione di incarnazione*. La concezione di Maritain si basa anche sugli studi dell’amico psicanalista R. Dalbiez, fervente tomista e maestro anche di P. Ricoeur.

<sup>43</sup> Per una ricostruzione del concetto di “mito politico” si veda anche D. Cofrancesco, *Appunti sui caratteri del «mito politico»*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi e F. Barcia, Torino 1990, pp. 341-428

relèvement intérieur, est le peuple français lui-même, notamment le peuple ouvrier et paysan, car je crois que la bourgeoisie comme classe a fait faillite.”<sup>44</sup> Il borghese è infatti l'uomo animato dall'interesse egoistico, incapace di mettersi in gioco per il bene comune; è il “decorativamente” cristiano condiscendente all'ordine costituito; è l'uomo di partito privo di slancio morale.<sup>45</sup> D'altra parte, Maritain non vede alcuna salvezza neppure nella classe operaia, né in una delega cesaristica del potere a un capo carismatico. Vuole invece prendere dal socialismo, il riferimento al *popolo*, intesa come categoria politico-sociale, e dalle teorie conservatrici, la ricerca di una dirigenza con un robusto apparato intellettuale e una coscienza cristianamente ispirata. Per questo il filosofo francese, come abbiamo visto in riferimento a de Gaulle, rifiuta l'idea di una democrazia plebiscitaria caratterizzata dal dualismo capo/massa, ma promuove l'idea di una società politica in cui il popolo partecipa con intelligenza e attraverso rappresentanti in un rapporto vivo e razionale con lui, alla conduzione della sua esistenza nel mondo.<sup>46</sup>

C'è una relazione profonda allora tra teologia, razionalità e politica: il soggettivismo moderno ha rappresentato infatti allo stesso tempo chiusura rispetto alla Trascendenza e potere politico senza limiti morali, distruzione della ragione e ritorno delle mitologie politiche. Maritain cerca al contrario di riportare l'irrazionale, tipico delle filosofie e politiche del tempo, al teologico, cioè a una razionalità capace anche di custodire il mistico, l'ulteriorità, l'ineffabile. Nonostante questo non si trova alcun sostegno all'idea di un nesso inestricabile tra fede e Occidente o tra cristianesimo e tomismo, quest'ultimo è visto semmai come lo strumento filosofico più adeguato degli altri a integrare in una filosofia cristiana le verità provenienti da contesti diversi. Parlare nel caso di Maritain di una “teologia politica” in modo univoco risulta quindi problematico. Potremmo allora schematizzare lo sviluppo della riflessione del filosofo almeno in due periodi fondamentali: una prima fase, in cui la crisi europea successiva alla Grande guerra viene affrontata in termini strettamente teologico-politici, nel senso che Maritain ritiene necessario ristabilire il nesso tra realtà umane e religione. L'uscita dalla catastrofe del Moderno è indicata nel ri-centramento dell'uomo e della civiltà occidentale sulla Trascendenza. C'è poi una seconda fase, successiva alla Seconda Guerra Mondiale, in cui questo teocentrismo non viene difeso in termini teologico-religiosi, ma metafisico-razionali, frutto anche di un lavoro di “deconfessionalizzazione” del linguaggio: ne *L'Uomo e lo stato* non c'è neanche più cenno alla

---

<sup>44</sup> Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 marzo 1942, in *Correspondance*, cit., p. 68

<sup>45</sup> Maritain parla di una borghesia che “comme classe a fait une faillite effroyable, que réside désormais tout notre espoir temporel”. (Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 novembre 1941, in *Correspondance*, cit., p. 62)

<sup>46</sup> Su questo punto: V. Possenti, *L'azione umana, morale, politica e stato in Jacques Maritain*, pp. 116ss

parola cristianità.<sup>47</sup> Il diritto naturale si presenta al filosofo francese sostanzialmente come un *minimum* filosofico: da un lato, compatibile col pluralismo moderno e dall'altro, custode dell'eteronomia che abita ogni politica cristiana.

### *Alcuni aspetti della "teologia della politica" maritainiana*

Cercheremo ora riassumere, senza pretesa di esaustività, in nuclei teorici alcune delle acquisizioni che sono emerse nel corso della nostra analisi.

“Noi siamo i primi uomini che governano l'Apocalisse.”<sup>48</sup> Così il filosofo tomista Josef Pieper diagnosticava la fine delle illusioni di una “terra promessa” della scienza e della tecnica. Il fallimento del mito del progresso si ritrova anche in molte pagine di Maritain, che conosceva bene il *Breve racconto dell'Anticristo* di Solov'ëv, nonché il famoso romanzo *Il Signore del mondo* (1907) di R. L. Benson, in cui il regno dell'Anticristo veniva rappresentato come la sostituzione della religione con l'avvento di un'ideologia umanitaria e pacificatrice.<sup>49</sup> D'altra parte era cresciuto nella bottega di Péguy, che univa socialismo e Giovanna d'Arco nella speranza di una salvezza anche terrena.<sup>50</sup> Il riemergere di queste confuse escatologie terrene suggerisce a Maritain la necessità di recuperare il ruolo anche temporale della *espérance* cristiana: “Jacques de l'Espérance, c'est le nom que vous me donnez dans votre charité. J'ai peur d'avoir été surtout Jacques le téméraire, Jacques l'impatient.”<sup>51</sup> Il filosofo francese manifesta una grande fiducia nel mondo e nell'uomo, aspetto che trova forse una sua radice anche nella sua concezione metafisica dell'essere, nei *Gradi del sapere* scrive: “Una conoscenza che disprezza ciò che è, è nulla in se stessa.”<sup>52</sup> Certamente animato anche da una natura

---

<sup>47</sup> Maritain da un lato riempie di contenuti nuovi parole tradizionali, come nel caso della nuova “cristianità”; permettendogli così anche di mantenere un rapporto con le frange più conservatrici del cattolicesimo del suo tempo e di contenerle. Dall'altro lato, negli anni quaranta, “traduce” in espressioni moderne contenuti tradizionali: soprattutto la parola “democrazia” viene rielaborata in dialogo con la tradizione tomista e cristiana.

<sup>48</sup> J. Pieper, *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 12

<sup>49</sup> Humbert Clérissac, padre spirituale dei Maritain, era in stretta amicizia con Benson. (*Préface au livre du R. P. Humbert Clérissac O.P. Le Mystère de l'Église*, in O.C. I, p. 1115). Su questi temi: AA.VV., *Il Katéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Annuario Politica e religione 2008/2009, Morcelliana, Brescia 2009

<sup>50</sup> C. Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Paris 1910. Su questa “idea socialista della salvezza temporale” dalla quale lo scrittore francese era dominato, Maritain rende accorto anche Mounier, che gli aveva chiesto aiuto per il suo libro su Péguy. (P. Viotto, *Emmanuel Mounier e la rivista «Esprit»*, in *Grandi amicizie*, cit., p. 192)

<sup>51</sup> Lettera di Maritain a H. Bars del 3 settembre 1959, in *Correspondance*, cit., p. 33; un esempio di escatologia secolare è ovviamente il marxismo: “la morale marxista è una morale escatologica.” (*La filosofia morale*, p. 293)

<sup>52</sup> *Gradi del sapere*, p. 666,

romantica e idealista, non difende però un generico ottimismo, ma “una volontà ragionata di sperare”<sup>53</sup>.

Sempre rari nel corso della sua opera sono i toni foschi e apocalittici, come se il corso storico fosse destinato ad un futuro già segnato: “Il cristiano non è mai rassegnato. La sua concezione della città aspira per sé a una disposizione della valle di lacrime che procuri una felicità terrena, relativa ma reale, della moltitudine reale”<sup>54</sup>. Il filosofo francese ha ben presente che le “grandi narrazioni” ideologiche non mitigano, ma semmai rendono più crudeli e più estreme le azioni umane.<sup>55</sup> La ricorrenza del tema della libertà mostra come per il filosofo la storia rimanga qualcosa di aperto, dato alla responsabilità umana: “l’uomo non è che un abbozzo notturno di se stesso.”<sup>56</sup> Per Maritain, Dio è Re della storia, per cui esiste sempre la possibilità di ribaltare l’ordine stabilito dei poteri, di reinventare modelli attraverso iniziative nuove. Questa apertura dell’orizzonte della speranza, ha infatti il significato di mantenere la possibilità della scelta, della decisione, perché l’uomo può incidere nel corso della storia e deve quindi rispondere di ciò che in essa accade. Quando però tanti nella fine della civiltà cristiana vedono soprattutto le perdite, lui sottolinea invece le opportunità di una cultura nuova, di un rapporto diverso tra fede e civiltà. In questo senso, Italo Mancini accomuna Maritain a Bonhoeffer nell’appello all’*invenzione*, lontano da ogni moralismo astratto e deduttivo.<sup>57</sup>

In particolare negli anni venti e trenta, questo spirito si coniuga, come si è visto, all’idea che fosse possibile costruire una civiltà nuova, rinnovata da un cristianesimo spirituale.<sup>58</sup> In realtà al tramonto della sua vita, Maritain si esprimerà in modo amaro a riguardo: “la speranza nell’avvento di una politica cristiana (rispondente nell’ordine pratico a ciò che è una filosofia cristiana nell’ordine speculativo) è stata completamente delusa.”<sup>59</sup> Il filosofo non la vede realizzabile né tra i “ruminanti della Santa Alleanza”, né tra i “montoni di Panurgo” della sinistra, ma neppure nei partiti politici cristiani in circolazione nell’Europa del dopo-guerra.<sup>60</sup> L’unica debole speranza di una nuova cristianità viene vista da Maritain nel mondo americano, ma sul presupposto di un estremo, inatteso slancio eroico: “Io mi attendo l’avvento di Santi e

---

<sup>53</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 8

<sup>54</sup> *Umanesimo integrale*, p. 175

<sup>55</sup> “c’est une illusion de croire que les malheurs apocalyptiques transforment les âmes. Les mauvais deviennent plus mauvais, les insensés de bonne volonté plus insensés, les bons deviennent meilleurs.” (Lettera di Maritain a Journet del 27 settembre 1942, in *Correspondance III*, p. 268)

<sup>56</sup> *Umanesimo integrale*, p. 106

<sup>57</sup> I. Mancini, *Progetto di liberazione in Jacques Maritain*, in *Futuro dell’uomo e spazio per l’invocazione*, Ancona 1975, p.210

<sup>58</sup> “Not despair but hope of redemption is the last leit-motiv behind all his attempts to understand and to rescue society and politics in our time.” (W. Gurian, *On Maritain’s political philosophy*, cit., p. 22)

<sup>59</sup> *Il contadino della Garonna*, p.41 (Paragrafo: *Al tempo della Lettera sull’Indipendenza*)

<sup>60</sup> Ivi, pp. 45-46

Taumaturchi in questo mondo in travaglio. Senza di essi non vedo come una nuova civiltà cristiana possa mai spuntare.”<sup>61</sup>

Un ultimo aspetto va evidenziato. Come già emerso, in Maritain non c'è una escatologia politica, lo Stato è una realtà mondana di garanzia di giustizia e libertà. Non c'è traccia di messianesimo, ma non c'è neppure un'idea *katéchontica* del politico.<sup>62</sup> Si può anzi cogliere nella sua lettura politica del cristianesimo un'accentuazione dell'elemento “acceleratore” dei processi sociali: “l'irruzione del Vangelo nella storia umana non ha semplificato i problemi degli uomini, ma ha *accelerato* il movimento della storia e gli ha assegnato la sua direzione.”<sup>63</sup> La civiltà occidentale è infatti guidata nella sua “incomparabile crescita”, nel suo “dinamismo sociale e politico” dall’“impulso profondo”, dal “segreto battito soprannaturale” dell'ispirazione cristiana.<sup>64</sup> Maritain definisce la sua epoca in termini di “periodo rivoluzionario”. La crisi occidentale non si risolve allora ponendo un “freno” alle sue spinte disgregatrici, ma semmai spingendo il corso della storia più avanti, potenziando gli elementi positivi di rinnovamento: “possiamo dire a buon diritto che siamo noi stessi rivoluzionari, per sottolineare l'intenzione di essere all'altezza dell'evento e la comprensione della necessità di trasformazioni sostanziali che toccano i principi stessi del nostro attuale regime di civiltà.”<sup>65</sup> Il ruolo stesso della filosofia maritainiana nella storia del pensiero cristiano novecentesco è d'altra parte “modernizzante”, lo testimonia il suo influsso su diversi autori, che ha liberato da una visione conservatrice della politica. Se nei primi anni venti, si era scagliato contro l'idea di progresso, nel corso dell'opera si afferma invece una sostanziale fiducia in uno sbocco positivo della storia: essa non conduce ad un fine assoluto, a nessun Regno: né di Dio o né dell'Anticristo. Il suo corso è, invece, ambivalente, aperto, non c'è traccia dell'idea di una teologia dell’“a termine”, del venir meno del tempo disponibile, immagine che Taubes riteneva centrale per una visione cristiana della storia. Tra storia ed escatologia c'è una discontinuità radicale. Un punto è rimasto fermo in tutto lo sviluppo del pensiero maritainiano: questo scarto non può essere colmato da nessun uomo, da nessuna società, da nessuna tecnica, ma è frutto dell'azione di Dio alla fine dei tempi.

---

<sup>61</sup> *Riflessioni sull'America*, p. 147

<sup>62</sup> Presente soprattutto in C. Schmitt, che lo riteneva l'unica possibilità per una lettura cristiana della storia. In merito recentemente M. Nicoletti, *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di Katéchon in Carl Schmitt*, in *Il Kathéchon (2Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, cit., pp. 233-258

<sup>63</sup> *La Chiesa cattolica e il progresso sociale*, in *Ragione e ragioni*, p. 231; questa dinamica di attivazione delle realtà terrena è presente anche nell'ebraismo: “La sua indistruttibile speranza stimola le forze vive della storia.” (*Per una filosofia della storia*, p. 75). L'idea che le potenze politiche possano svolgere una funzione di “acceleratori” o di “trattenitori” dei processi storici è avanzata da C. Schmitt, *Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*, in *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, hrsg. G. Maschke, Berlin 1995, pp. 431-436

<sup>64</sup> *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 234

<sup>65</sup> *Lettera sul mondo borghese*, in *Scritti e manifesti politici*, pp. 41-42

Maritain, contro le utopie comuniste e tecnocratiche, rifiuta sempre di collocare la pienezza della vita nell'orizzonte umano e storico, nella convinzione che la salvezza venga sempre da un atto di grazia dall'alto e mai per mezzo di una conquista mondana.<sup>66</sup> C'è un destino di "deificazione dell'uomo" che il filosofo vede anche come compito della libertà umana, ma che si compie alla fine come dono e non come conquista.<sup>67</sup>

La vita e l'opera di Maritain non può non essere considerata nell'orizzonte dell'esperienza mistica.<sup>68</sup> Allergico ai compromessi, alle macchinazioni, alle sottigliezze del potere, paradossalmente troppo "realista", in senso filosofico, per attribuire un significato positivo alla "finzione"<sup>69</sup>, la sua partecipazione più direttamente politica si è realizzata in una situazione di emergenza, quasi inghiottito da un mondo che comunque ha sentito come estraneo. Non è stato il tipico intellettuale *engagé*, impegnato per temperamento, ma un filosofo che ha accettato degli impegni, quando questi si imponevano come necessari: "Se il filosofo, dal momento che ama l'intelligenza, prova una sorta di inquietudine e di dolore davanti alle manovre ordinarie dell'arena politica, a motivo della vergognosa irrazionalità che la pervade, non posso nascondere che il cristiano deve anzitutto superare in questo caso un disgusto profondo [...] Dobbiamo dunque discendere in questa fossa dei leoni? Il nostro Dio è disceso ancora più in basso."<sup>70</sup> Originariamente orientato all'estetica e alla metafisica, il suo ingresso nella filosofia politica è stato tardo ed estrinseco.<sup>71</sup> Manca anche una riflessione sulla natura dell'istituzione politica, a favore di una concentrazione sulla dimensione pre-politica della cultura e della

---

<sup>66</sup> "la rottura con Dio, cominciata come una rivendicazione di totale indipendenza e di assoluta emancipazione [...], finisce in una sottomissione riverente e prona all'onnipotente flusso della storia, in una specie di sacro abbandono con il quale l'anima umana si getta appunto in balia al cieco Dio della storia." (*Il significato dell'ateismo contemporaneo*, pp. 23ss. Sull'escatologia si veda *Idee escatologiche*, in *Approches sans entraves, scritti di filosofia cristiana*. Il saggio era stato inizialmente fatto circolare privatamente nel 1936, riveduto è ripreso in questa raccolta del 1973. Si veda in merito: V. Possenti, *Sguardi sulla fine dei tempi e l'ultimo*, in *Essere e verità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004, pp.

<sup>67</sup> C'è nell'uomo "un desiderio di oltrepassare la condizione umana" che si lega alla libertà di *spontaneità*, d'*autonomia*: "l'essere in me, aspira all'*esse divinum*, desidera passare a una condizione divina", queste aspirazioni però "restano inefficaci e condizionali. Non hanno alcun diritto di essere esaudite. Se saranno esaudite in qualche modo, ciò avverrà per mezzo della grazia." (*Spontaneità e indipendenza*, in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, pp. 189-190)

<sup>68</sup> Elemento sottolineato anche dal breve profilo del vecchio conoscente tedesco R. Grosche, *Jacques Maritain*, in *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, hrsg. von H. J. Schultz, Stuttgart-Berlin 1966, p. 204

<sup>69</sup> Il concetto di "finzione" gioca invece un ruolo importante nel pensiero politico di Schmitt, ad esempio il breve testo giovanile *Juristische Fiktionen*, in *Deutsch Juristen-Zeitung*, XVIII, 1913, pp. 804-806, tr. it. *Finzioni giuridiche*, in *Diritto e cultura*, Roma 1991, pp. 1-2, 65-67

<sup>70</sup> *Lettera sull'indipendenza*, in *Scritti e manifesti politici*, pp. 47-48

<sup>71</sup> Nella prefazione al libro di Bars si stupisce quasi di un libro dedicato al suo rapporto con la politica: "Confesso infine che il suo titolo mi lascia un po' perplesso: La politique selon J. M. ... Tutto il mio lavoro in proposito è consistito nel ricordare, riferendole al nostro tempo, delle concezioni che sono state elaborate da una lunga tradizione e che non sono mie". (*Prefazione*, a H. Bars, *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, cit., p.11)



morale. Il rapporto del filosofo francese con la politica è stato di essenziale “estraneità”<sup>72</sup>, un punto che mi pare problematico della figura di Maritain, perché mostra la difficoltà dell’intellettuale cattolico novecentesco nel confronto con le istituzioni e la vita politica in senso stretto: rimane costante il lamento di Péguy secondo il quale tutto inizia in *mistica* e finisce in *politica*.<sup>73</sup> Si è radicata così nel tempo una sorta di diffidenza nei confronti dell’istituzione, intesa più come strumento per fini morali oppure avvertita come minaccia. Questo ha favorito la radicale polarità tra un pragmatismo della “politique politique” come pura questione di potere e di strategia e una “mystique politique”, distaccata da ogni gestione concreta della cosa pubblica, alla fine lasciata per così dire al diavolo. Nel tomista francese, in qualche modo l’etica della *responsabilità* weberiana viene schiacciata dalla preminenza dell’etica della *convincione*.

Una rinascita della cultura europea è possibile, secondo Maritain, solo grazie ad un processo di purificazione, attraverso il quale ci si libera delle abitudini e si riattivano delle forze spirituali assopite.<sup>74</sup> La sua stessa vicenda biografica rivela di un forte impegno nel temporale accompagnato però da una vita fortemente ascetica, nella quale il cristianesimo è soprattutto contemplazione: “Wie falsch es ist, Maritain als Ideologen eines politischen Katholizismus anzusehen – dieser Liebhaber der Kontemplation ist im Grunde genommen eine unpolitische Natur.”<sup>75</sup> C’è insomma in tutta la sua filosofia un primato ripetutamente affermato del non manifesto sul manifesto, del non visibile sul visibile. Usando il vocabolario classico, possiamo dire che il filosofo francese ha preso le parti della “teologia mistica” contro ogni “teologia politica” del cristianesimo. D’altra parte era stato il suo vecchio maestro e amico Péguy a denunciare la continua decadenza della *mystique* in *politique*.<sup>76</sup> La vita contemplativa, che Maritain ha perseguito con radicalità fino alla fine, sembra talvolta nel suo parossismo indebolire la consistenza della realtà terrestre. La dimensione sociale e politica sembra sempre non essere all’altezza dello slancio ideale, delle “exigences chrétiennes en politiques”<sup>77</sup>. Questo

---

<sup>72</sup> E. Borne, *Maritain nella vita culturale francese: influenza e resistenze*, cit., p. 92

<sup>73</sup> Una troppo radicale opposizione tra “politica politica” e “mistica politica” viene rilevata anche da C. Blanchet, *Jacques Maritain, 1940-1944: le refus de la défaite et ses relations avec le général de Gaulle*, cit., p. 53

<sup>74</sup> Questo richiamo al ruolo dell’ascesi non è isolato, si pensi a Guardini, ma anche a Schmitt che nel 1929 scrive: “Tutte le scosse nuove e poderose, tutte le rivoluzioni e le “riforme”, tutte le nuove élites provengono dall’ascesi e da una più o meno volontaria povertà nel che la povertà significa soprattutto il rifiuto della sicurezza garantita dallo *status quo*. Il cristianesimo primitivo e tutte le riforme più profonde all’interno del cristianesimo, il rinnovamento benedettino, cluniacense e francescano, il movimento degli anabattisti e dei puritani, ma anche ogni rinascita autentica con il suo ritorno al principio elementare della propria natura, ogni autentico “ritornar al principio”, ogni ritorno alla natura intatta, non corrotta appare, di fronte al comfort e all’agio dello status quo esistente, come nulla culturale e sociale.” (C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972, p. 181)

<sup>75</sup> W. Gurian, *Jacques Maritain und der Neothomismus*, cit., p. 564

<sup>76</sup> “Questa povertà, questa miseria spirituale e questa ricchezza temporale sono state decisive [...] ha causato la degradazione della mistica nella politica.” (C. Péguy, *La nostra giovinezza*, cit., p. 170)

<sup>77</sup> C. Journet, *Exigences chrétiennes en politiques*, Paris 1945

riferimento alla contemplazione non è però del tutto impolitico, perché, come la resistenza al totalitarismo ha dimostrato, l'indipendenza dalle logiche mondane, la formazione di una coscienza solida sono stati elementi determinanti per una presa di distanza critica e di rifiuto di una visione massificata dell'uomo. Il rimando all'interiorità costituisce, insomma, un impedimento al "deterioramento della coscienza umana all'interno del corpo sociale"<sup>78</sup> e a quella riduzione dell'individuo a funzione della società che caratterizza l'età della tecnica e dei totalitarismi politici: "La mystique chrétienne est la seule qui puisse surmonter les mystiques totalitaire."<sup>79</sup> Anche il ricorso al concetto altamente teologico-politico della *persona* in contrasto dialettico col primato moderno assegnato al concetto economico-politico dell'*individuo*, si colloca in questo tentativo di ripensare l'antropologia oltre una visione dell'uomo ridotta al mercato, alla scienza, alla politica: "È la figura dell'uomo, una *certa figura dell'uomo* quella che nel cielo della storia compone le costellazioni sotto le quali si colloca ogni grande epoca culturale."<sup>80</sup> La rifondazione dell'antropologia su basi cristologiche è in effetti una intenzionalità centrale dell'intero pensiero maritainiano: "San Tommaso d'Aquino e san Giovanni della Croce sono i grandi dottori dell'umanesimo autentico, che non è salutare all'uomo e alle cose umane se non perché non soffre alcuna diminuzione delle verità divine e ordina l'umano tutto intero alla follia della croce e al mistero del Sangue Redentore. Vi corrisponde l'immagine di un uomo, un Re sanguinante vestito di scarlatto e coronato di spine: *ecco l'uomo*; Egli ha preso su di sé le nostre angosce [...] È rimanendo conformi a questo Capo redentore, compiendo nel corso del tempo - quanto alla applicazione non quanto al merito - ciò che manca ai suoi dolori. Quanto più la natura decaduta è incline ad intendere il termine umanesimo nel senso dell'umanesimo antropocentrico, tanto più urge far risaltare la vera nozione e le vere condizioni dell'unico umanesimo che non sconvolga l'uomo ed urge, altresì, rompere con lo spirito del Rinascimento."<sup>81</sup> I *Tre Riformatori* sono la rappresentazione in effetti della grande sostituzione del Cristo, come archetipo umano, con delle tipologie di uomo che ricalcano in fondo degli squilibri personali trasformati in regola della specie. Questo oblio ha poi provocato il

---

<sup>78</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 71; in questo punto Maritain si richiama anche a G. Orwell, *Reflections on Gandhi*, in *Partisan Review*, gennaio 1949

<sup>79</sup> *Conversation avec Jacques Maritain*, cit., p. 1159. Il richiamo alla mistica, come unica possibilità per superare il pericolo totalitario insito anche in ogni religione è presente in Simone Weil. (G. Gaeta, *Simone Weil: le radici religiose del totalitarismo*, cit.)

<sup>80</sup> *Cristianesimo e cultura*, in *Questioni di coscienza*, p. 233. Su questo punto anche la lettera di Maritain a T. Haecker che gli aveva inviato il suo libro *Was ist der Mensch?* (Lettera del 14 marzo 1934 in CJM n. 31, p. 36). Per una lettura teologico-politica del concetto di "persona", V. Possenti, *Il principio-persona*, Armando editore, Roma 2006, con molti riferimenti a Maritain. M. Nicoletti, *Il concetto di persona tra teologia e politica*, in AA.VV., *Persona e politica. Per la costruzione di un nuovo ethos*, a cura di N. Genghini e N. Valentini, Pazzini editore 2007, pp. 105-123

<sup>81</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 66

trasferimento delle caratteristiche personali dall'uomo allo Stato: si tratta quindi di passare dal "mito illusorio della Città dell'*individuo-dio*", all'"ideale della Città della persona *immagine di Dio*".<sup>82</sup>

Questo voler cogliere la portata politica della Trascendenza non tanto nella trasformazione storica del mondo, ma nel rapporto diretto degli uomini con Dio, ricorda la bella espressione di Benjamin: "immediata intensità messianica del cuore, del singolo uomo interiore."<sup>83</sup> Il suo ritiro alla fine della vita tra i piccoli fratelli di Gesù è la conferma di questo orientamento di fondo: una strenua difesa e insieme ricerca dell'arcano di Dio. Ma è indicativo anche della convinzione maritainiana che un rinnovamento civile, umano della civiltà occidentale ha un intimo legame con la rigenerazione e spiritualizzazione del mondo cristiano.

Il "primato dello spirituale", che dà il titolo all'opera del 1927, manifesto dell'intera riflessione politica di Maritain, diventa nel corso degli anni, non solo difesa del potere indiretto della Chiesa, ma anche fondamentale irriducibilità della persona umana allo Stato. L'uomo, infatti, non appartiene ad un'unica città, quella di Cesare, ma anche a quella di Dio: per questo, è necessario salvaguardare la libertà delle due Città di svilupparsi ed esprimersi senza interferenze reciproche.<sup>84</sup> Sulla base di questo rifiuto del monismo politico, il filosofo francese nega ogni ambizione religiosa e sovranità divina allo Stato: "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."<sup>85</sup> In questa chiara separazione tra religioso e politico, Maritain si pone in prossimità della concezione liberale, che attribuisce allo Stato un ruolo di servizio: "a nessun titolo l'uomo è per lo Stato. Lo Stato è per l'uomo"<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p. 174; la principale antropologia criticata da Maritain lungo tutta la sua opera non è tanto la concezione socialista, ma la visione borghese dell'uomo. La sua filosofia politica è fondamentalmente anti-borghese.

<sup>83</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 255

<sup>84</sup> Su questo fondamentali le pagine de *L'uomo e lo stato*, cap. VI *La chiesa e lo stato*

<sup>85</sup> *L'uomo e lo stato*, 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*, cit., p. 23

<sup>86</sup> Ivi, p. 16

Si è già sottolineata l'influenza dell'ecclesiologia di padre Clérissac, che ha preservato Maritain da una visione troppo gerarchica e formale della Chiesa. Ma anche l'amicizia con L. Bloy ha influito attraverso una concezione fortemente mistica di Chiesa, interpretata come "comunità dei santi", e una concezione radicale della santità, vissuta come obiettivo centrale della vita: "non c'è che una tristezza: quella di non essere santi". Il "cavaliere dell'Assoluto" ha rappresentato quindi il cristiano come una figura opposta all'ipocrisia del fariseo borghese, preoccupato più di apparire che di essere candido.<sup>87</sup>

Questa concezione intensamente spirituale della Chiesa ha influito su molti punti del pensiero di Maritain. Lo ha anzitutto nettamente allontanato da una concezione teocratica, per la quale Dio deve regnare sul piano temporale: avverte invece il bisogno di purificazione l'idea di "superiorità", attribuita al Regno di Dio e alla Chiesa, da "qualsiasi connotazione accidentale di dominio e di egemonia"<sup>88</sup>. In secondo luogo, l'universalismo che da questa teologia viene implicato ha favorito il distacco dal nazionalismo religioso e dai nessi ambigui tra nazione e cristianesimo, che il filosofo aveva respirato anche tra gli amici più vicini come Péguy. Il nocciolo teologico del concetto di nazione viene rifiutato in nome di una concezione puramente etico-sociale. Nonostante questo riemerge in Maritain una discutibile identificazione della Francia con una vocazione privilegiata, consacrata da una visione teologica anche alla figura di Giovanna d'Arco. In occasione della Seconda Guerra questo riferimento torna in modo chiaro: "Giovanna d'Arco ha seguito la voce dei santi, Giovanna d'Arco ha fatto la guerra per salvare un regno ch'ella ha chiesto al suo re di consegnarlo espressamente al Re del cielo [...] Anche nell'ordine della civiltà terrena e delle vocazioni temporali, come nei confronti del Regno di Dio, vi sono promesse senza ripentimenti. Quella sulla quale noi fondiamo è iscritta nell'esperienza spirituale della Francia e nelle assise della sua storia."<sup>89</sup> Si tratta di toni che vanno da un lato certamente compresi nell'orizzonte di un conflitto mondiale che chiedeva rimotivazione attraverso un sano orgoglio nazionale, vilipeso da una occupazione umiliante. Dall'altro, mostrano però le difficoltà degli intellettuali francesi a liberarsi da un'idea di nazione misticamente connotata, a cui non si rinuncia neppure come forza moralizzatrice del paese in lotta. Si evoca così certamente un elemento importante di unità del corpo politico, ma allo stesso tempo, un concetto che, per la sua *ambiguità*, risulta facilmente strumentalizzabile da destre reazionarie.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> *Préface aux lettres a ses filleuls*, in O.C. III, p. 1023

<sup>88</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 151

<sup>89</sup> *Attraverso il disastro*. P. 93

<sup>90</sup> Al concetto di "nazione", Maritain non rinuncia neppure nel suo *L'uomo e lo stato*, pur subordinandola al "corpo politico". Seguendo in questo la tradizione francese, il tomista la pensa in termini di "comunità politica di

In terzo luogo, questa ecclesiologia è anche la radice della concezione maritainiana dell'*azione* del cristiano, come emerge nelle pagine di *Umanesimo integrale*. Due punti paiono essenziali: primo, si tratta di un agore legato a “una nuova cavalleria sorgente dal popolo”<sup>91</sup>. Il filosofo francese difende continuamente il ruolo dei piccoli gruppi, delle “minoranze profetiche”, la testimonianza dei singoli non organizzati, dai quali si attende una rottura con i poteri dei grandi sistemi: “Le rivoluzioni sono l’opera d’un gruppo d’uomini relativamente poco numeroso, i quali vi consacrano tutte le loro forze: a questi uomini si rivolge la frase di Péguy (La rivoluzione sarà morale o non sarà). E significa: voi non potete trasformare il regime sociale del mondo moderno che provocando nello stesso tempo, e anzitutto in voi stessi, un rinnovamento della vita spirituale e della vita morale, scavando sino ai fondamenti spirituali e morali della vita umana, rinnovando le idee morali che presiedono alla vita del gruppo sociale come tale, e svegliando nelle profondità di questo uno slancio nuovo.”<sup>92</sup> Contrasta invece una visione trionfalistica della presenza cristiana, una teologia del numero e del successo: “Al posto di un solido castello, innalzato in mezzo a una distesa di terreni, bisognerebbe pensare all’esercito delle stelle gettate nel cielo.”<sup>93</sup> Questa sfiducia verso la logica dei blocchi, dei movimenti di massa e dei partiti politici confessionali si appoggia d’altronde ad una significativa valutazione storica: “noi assistiamo attualmente ad un avvenimento storico di notevole portata: ciò che potremmo chiamare la diaspora cristiana, la famiglia cioè o collettività temporale cristiana disseminata tra le nazioni”<sup>94</sup>.

Secondo punto, il tomista ha sempre voluto impegnare gli individui “da cristiani” nell’impegno civile, preservando invece, con molto rigore e nettezza, il piano ecclesiale in una dimensione altra, ecco la famosa formulazione in *Umanesimo integrale*: “Se mi volgo verso gli uomini per parlar loro e agire in mezzo a loro, diciamo dunque che sul primo piano di attività, sul piano dello spirituale, io appaio di fronte a loro *in quanto cristiano*, e in tale misura impegno la Chiesa di Cristo; e che sul secondo piano di attività, sul piano temporale, io non agisco *in quanto cristiano*, ma devo agire *da cristiano*, impegnando solo me, non la Chiesa, ma impegnandomi tutto intero, e non amputando o disanimando – impegnando solo me stesso che

---

volontà e di fede”, non secondo invece l’idea tedesca della “comunità segnata da caratteri pre-statali, per così dire naturali”. Su questa distinzione E.-W. Böckenförde, *La nazione. Identità nella differenza*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Bari 2007, pp. 137-160; sulle ambiguità del concetto di nazione il bel saggio di G. Goisis, *Metamorfosi esagonali del concetto di nazione*, in *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all’immigrazione*, a cura di D. Costantini, Firenze 2009, pp. 23-42

<sup>91</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 25

<sup>92</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 169-160

<sup>93</sup> *Religione e cultura*, p. 32; a Mounier scrive l’11 novembre 1932: “Noi viviamo nella linea di testimonianza, non di successo.” (*Corrispondenza*, p. 74)

<sup>94</sup> *Lettera sul mondo borghese*, in *Scritti e manifesti politici*, p. 37

sono cristiano, che sono nel mondo e lavoro nel mondo senza essere del mondo, che per la mia fede, il mio battesimo e la mia cresima, per piccolo che sia, ho la vocazione d'infondere al mondo, là ove io sono, una linfa cristiana.”<sup>95</sup>

In sintesi, il cristianesimo deve essere nella società, ciò che in sostanza l'anima è per il corpo. Secondo Maritain, i confini della Chiesa passano più nel cuore dei credenti che nelle forme visibili dell'istituzione, per usare un'espressione tipica dell'amico teologo Journet.<sup>96</sup>

Questa concezione fortemente ieratica della Chiesa è stata recentemente criticata dal teologo canadese William Cavanaugh: “For Maritain, his laudable desire to protect the Church from the encroachments of the state leads him to posit a dualism of “religion” and “culture” which obeys a Kantian logic of noumenal and phenomenal [...] For this reason Maritain’s thought has been charged by several Chilean commentators with a tendency towards political “Machiavellianism” [...] An important corollary of Maritain’s separation of nature and supernature is a dualism of time and eternity, or history and Kingdom. There are two sides to this dualism: the elimination of the Kingdom of God from history, and the simultaneous insistence that Christians cannot reject history as such.”<sup>97</sup> Secondo Cavanaugh, affermare che Dio è il vero sovrano rischia di non cogliere l'obbiettivo, se la Chiesa viene individualizzata e privata della dimensione di Corpo di Cristo, perché così si lascia allo Stato la prerogativa di impersonare il divino. A suo avviso, Maritain separando troppo nettamente corpo e anima, rischia di perdere quello che voleva guadagnare: lasciando allo Stato un potere sui corpi che è in ultima analisi anche un controllo sulle anime. La Chiesa costituisce, a suo avviso, un corpo politico, fondato sull'Eucarestia, alternativo a quello dello Stato, che si fonda invece sul sacrificio.<sup>98</sup> Il filosofo francese, in effetti, inquadra il ruolo del cristianesimo sul piano della società civile, sottolineando una regalità eminentemente spirituale del Cristo, mentre non elabora l'idea di politicità intrinseca dell'ordinamento ecclesiastico. C'è invece nella concezione

---

<sup>95</sup> *Struttura dell'azione*, in *Umanesimo integrale*, pp. 309-310

<sup>96</sup> Per Maritain il regno di Dio ha un significato politico perché passa attraverso l'uomo: “L'incontro della Chiesa con le civiltà è l'incontro del regno di Dio con il mondo. Si tratta di due universi eterogenei, che però contraggono i più stretti rapporti in un medesimo «luogo», che è l'uomo.” (*La Chiesa cattolica e le civiltà*, cit., p. 39)

<sup>97</sup> W. T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*, cit., p. 181 e p.184; l'autore descrive in questo libro l'influenza di Maritain in America Latina, mostrando le debolezze delle sue posizioni teologico-politiche nel preciso contesto politico del Cile degli anni sessanta e settanta.

<sup>98</sup> W. T. Cavanaugh, *Eucharistic - Mondialisation*, Ad Solem, Genève 2008; per una posizione critica nei confronti della mancanza di riflessione in Maritain dell'impatto politico della Chiesa come istituzione, con richiami a Peterson, Schmitt, Metz: H.-J. Garey e J.-L. Souletie, *Sur la théologie politique*, in *Raisons politiques*, n. 4, 2001, pp. 168-187

del teologo canadese un'affinità con la riflessione di E. Peterson, che rappresenta la Chiesa come una grandezza pubblica pari alle altre istituzioni politiche.<sup>99</sup>

Al fondo di ogni teologia politica si trova una “cristologia politica”, per usare l'espressione di C. Schmitt nella sua *Politische Theologie II*.<sup>100</sup> Anche nell'opera di Maritain abbiamo in più momenti riconosciuto questa dimensione cristologica, che molta “teologia politica” novecentesca sembra invece dimenticare.<sup>101</sup> L'orizzonte in cui va collocata la filosofia di Maritain è la crisi propria del pensiero novecentesco, in cui la modernità giunge alla piena coscienza di sé e al problema del suo superamento. Come abbiamo visto, modernità significa essenzialmente separazione, dualismo tra uomo e Dio, cristianesimo e società, natura e grazia: quindi, in sostanza negazione di Cristo. Compito del filosofo risulta allora essere quello di ripensare dopo la loro crisi il rapporto tra i due poli della trascendenza e dell'immanenza: senza rifuggire in una negazione della storia a favore dell'aldilà e senza rinchiudersi nella “gabbia d'acciaio” dell'aldiquà che esclude la trascendenza. Una prima soluzione è la teologia del Cristo-Re tipica degli anni venti. Maritain riprende questa concezione nella forma del primato dello spirituale, della coscienza, della morale rispetto all'ordine politico. Non è comunque un'elaborazione trionfalistica perché è presente un riferimento chiaro al “Messia coronato di spine”.<sup>102</sup> Il dramma della civiltà moderna è legato a un sostanziale fallimento del mondo cristiano che non è stato all'altezza del suo compito. D'altra parte qualsiasi mondo cristiano non sarà mai la realizzazione del Regno: “Nessuna civiltà ha le mani pure.”<sup>103</sup> Per questo il

---

<sup>99</sup> C'è anche da considerare in Germania l'influsso delle tesi di C. Schmitt (in particolare *Cattolicesimo romano e forma politica*) che sottolineano la dimensione istituzionale, giuridica e quindi politica della Chiesa. Scrive K. Neundörfer: “Diese positive Fassung der Beziehung von religiösem Glauben und politischer Form, wie sie bei Carl Schmitt und Hellmut Plessner hervortritt, bedeutet eine geistesgeschichtliche Wendung. In ihr liegt die Überwindung des spiritualistischen Kirchen- und materialistischen Staatsbegriffs, wie er die letzten Jahrhunderte der europäischen Geschichte beherrscht - wenigsten außerhalb der katholischen Kirche, denn sie hat diesen Dualismus immer abgelehnt, so wenig das vielfach von ihren eignen Gliedern verstanden, und so sehr sie deshalb von außen bekämpft wurde [...] Damit ist für alle Zeiten gesagt, dass die katholische Kirche auch Rechtskirche ist, und dass gewisse Rechtsformen in ihrem unveränderlichen Wesen wurzeln.” (K. Neundörfer, *Zwischen Kirche und Welt. Ausgewählte Aufsätze aus seinem Nachlass*, cit., pp. 72-73). Un confronto tra K. Neundörfer e J. Maritain viene fatto da W. Gurian, *Welt und Kirche*, cit., p. 364. Gurian mostra come i due autori concordino nella concezione sovrapolitica dell'azione cattolica, mentre differiscono proprio nel fatto che l'impostazione di Maritain è metafisica, mentre quella di Neundörfer è giuridica.

<sup>100</sup> Sulla cristologia politica si veda: H. Schmidt, *Osservazione e domande sul problema della “cristologia politica”*, in *Concilium*, 6, 1968, pp. 89-101 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957, tr. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Introd. di A. Boureau, Torino 1989; in particolare capitolo dedicato alla “regalità cristocentrica”. Lo storico tedesco entra in contatto anche con Maritain quando entrambi soggiornano a Princeton.

<sup>101</sup> Sul pensiero di Maritain come “cristologia politica”: V. Possenti, *L'azione umana*, cit., p. 153. Su C. Schmitt: M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., ultima parte dedicata alla “cristologia”; sull'assenza di una cristologia in Metz si veda: J. H. Tüek, *Cristologie und Theodizee bei J. B. Metz*, Paderborn 2001; sulla contemporanea teologia ‘senza Cristo’ gli scritti del teologo austriaco F. Heer: W. F. Müller, *Die Mission des Christlichen bei Heer*, Innsbruck 2002

<sup>102</sup> *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 234

<sup>103</sup> *Strutture politiche e libertà*, p. 76

pluralismo delle società contemporanee è anche, come si è detto, un'occasione di purificazione e di approfondimento della verità.

Una seconda prospettiva è quella del Cristo come *integritas*: c'è nel pensiero di Maritain infatti una tensione verso la ricostruzione (non integralista) di una "integralità" perduta, di una relazione tra la parte e il tutto, di una concezione *completa* dell'uomo. *L'humanisme intégral* in fondo è questo tentativo di ripensare l'antropologia nella sua radice cristologica, che la modernità reciso: "un umanesimo è possibile, ma a condizione che esso abbia per fine Dio attraverso l'umanità del Mediatore, e che egli predisponga i suoi mezzi a questo fine essenzialmente soprannaturale: umanesimo dell'Incarnazione".<sup>104</sup> Il tema dell'unità nella distinzione è poi certamente capitale nella posizione di fondo del filosofo francese. La figura del Cristo è stata anche al centro di un'opera specifica *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, in cui emerge l'accento che l'autore pone tra natura umana e divina.<sup>105</sup> Questa teologia influisce su una filosofia politica animata da un continuo equilibrio tra il polo dell'unità e quello della distinzione: c'è, per Maritain, una dialettica sempre aperta tra Incarnazione, in quanto il cristianesimo tende spontaneamente a farsi cultura, a permeare la vita temporale dell'umanità; e Trascendenza, in quanto esso è anche sempre irriducibile ad ogni infeudazione culturale, a ogni legame troppo stretto con una civiltà particolare.<sup>106</sup>

Centrale è in primo luogo il riferimento all'Incarnazione: è su questo dogma, che specifica il cristianesimo dalle altre religioni, che si concentra la teologia politica maritainiana. La costruzione della città terrena poggia, oltre che in tecniche e forme di auto-organizzazione, su un orizzonte ideale che lo anima, su una visione del tutto che rende poi anche pensabile un ordine terreno. D'altra parte, l'impresa politica poggia su premesse culturali e morali, vive in un "radicamento nell'ethos"<sup>107</sup>. Maritain rifiuta la riduzione della politica a tecnica e pura organizzazione: cioè a quello che in *Umanesimo integrale* chiama "politicismo"<sup>108</sup>. L'esperienza dei totalitarismi gli ha anche rivelato che la crisi spirituale della civiltà occidentale ha prodotto

---

<sup>104</sup> *Il dottore angelico*, p. 28

<sup>105</sup> Cenni sulla cristologia di Maritain in X. Tilliet, *I filosofi leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2003, pp. 140-143. L'autore evidenzia una certa dicotomia tra "Persona-e-natura-divina" da un lato e "natura-coscienza umana dall'altra".

<sup>106</sup> Riassume Possenti: "Ogni realizzazione cristiana deve seguire la legge dell'Incarnazione, che esclude sia la separazione (= laicismo e secolarismo) sia la confusione (= mero soprannaturalismo) tra fede e storia." (V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, cit., p. 227)

<sup>107</sup> F. Botturi, *Comunità e politica nel personalismo di J. Maritain*, in AA.VV., *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, a cura di G. Dalle Fratte, Milano 1995, p. 286

<sup>108</sup> Si veda paragrafo "politicismo trasceso" in *Umanesimo integrale*, pp. 239s



poi la “catastrofe del politico”<sup>109</sup>. Solo un “progresso costante di spiritualizzazione” alternativo ad una ricerca di miglioramento del tutto immanente salvaguarda le realtà umane dal fallimento della civiltà: “soltanto nell’affermazione della trascendenza divina e dell’Incarnazione si possono salvare i valori d’immanenza.”<sup>110</sup> Alla scuola di Péguy, aveva d’altronde imparato che al di sotto della politica, si nasconde sempre il fermento dello spirito, una lezione che si ritrova nello stesso Hegel: “La politica se ne infischia della mistica, ma è sempre la mistica che alimenta la politica stessa.”<sup>111</sup> Maritain insiste su questa dimensione ideale anche in relazione alla democrazia, per il suo essere irriducibile a semplice “forma”: “Nessuna società può vivere senza una comune ispirazione fondamentale e senza una comune fede fondamentale.”<sup>112</sup> Il mondo dei valori morali e religiosi costituisce allora una riserva di ispirazioni e ideali che può costituire una spinta per una compiuta convivenza umana. Democrazia, quindi, non come semplice metodo per risolvere i conflitti o per scegliere pacificamente la classe dirigente, ma anche come una condizione umana e politica, nutrita di contenuti, di aspirazioni comuni, di sostanza etica. La teologia è la risorsa che Maritain indica per evitare il ricadere della politica nell’orizzonte della tecnica: “Cercare di ridurre la democrazia alla tecnocrazia, e di estrometterne l’ispirazione evangelica come ogni fede nelle realtà sovra materiali, sovra matematiche e sovrasensibili, sarebbe tentare di privarla del suo sangue.”<sup>113</sup> Lo Stato non può sussistere esclusivamente sulla base di un “monopolio della forza”, ma esige partecipazione volontaria da parte dei suoi membri, il che spiega la centralità che l’educazione svolge, secondo Maritain, nei contemporanei ordinamenti democratici: “Un società di uomini liberi suppone un accordo degli spiriti e delle volontà sui fondamenti della vita in comune.”<sup>114</sup>

Da parte sua, il cristianesimo non si rifiuta a questa esigenza in forza della sua dinamica propria: l’Incarnazione è il movimento del farsi uomo e mondo di Dio, dell’ingresso dell’eterno nella storia.<sup>115</sup> Come in Cristo Dio non poteva che essere visto attraverso il corpo di un uomo, così la

---

<sup>109</sup> Riguardo alle polemiche relative alla guerra di Spagna scrive: “Mi chiedo se in un caso simile non si assista a una catastrofe della dimensione politica, che lascia solo la possibilità della testimonianza evangelica a coloro che ne hanno preso coscienza.” (Lettera di Maritain a Mounier del 17 novembre 1936, in *Corrispondenza*, p. 183)

<sup>110</sup> *Strutture politiche e libertà*, p.72

<sup>111</sup> C. Péguy, *La nostra giovinezza*, cit., p. 101

<sup>112</sup> *Il principio pluralistico in democrazia*, in *Ragione e ragioni*, p. 261

<sup>113</sup> *L’uomo e lo stato*, pp. 61-62

<sup>114</sup> *Per una filosofia dell’educazione*, p. 244; sulla filosofia dell’educazione di Maritain si veda l’introduzione al volume di G. Galeazzi.

<sup>115</sup> “La legge suprema dell’Incarnazione continua qui ad operare. E pur isolando le cose del regno di Dio da istituzioni storiche che tenderebbero ad asservire ciò che costituisce la libertà stessa, questa legge suprema dell’Incarnazione, e la trascendenza stessa dello spirito, che è la trascendenza di sovrabbondanza e di fecondità e del dono di sé, una trascendenza d’amore, fanno sì che le energie del cristianesimo si impegnino ancora e di nuovo nella carne dell’umanità, e diano vita nell’ordine della civiltà terrena a formazioni nuove e più pure.” (*La Chiesa cattolica e la civiltà*, in *Questioni di coscienza*, pp. 75-76)

realtà del trascendente non può allora che essere rappresentata in forme storiche e mondane.<sup>116</sup> Ma questo processo “incarnatorio” va differenziato: c’è il piano della visibilità che è della Chiesa e dell’apostolato diretto; e il piano delle realtà temporali in cui invece si esprime invisibilmente e in modo indiretto. La città temporale non deve di necessità essere cristiana, perché l’«evento Cristo» rappresenta, per Maritain, una tensione verso l’*humanum*, senza restrizioni, punto che è anche cifra della sua filosofia politica.<sup>117</sup> Allora l’aspirazione cristiana della società, che il tomista rivendica sempre come opera essenziale del laico impegnato nel temporale, si spoglia progressivamente nei suoi scritti di contenuti “forti”, per concentrarsi invece in un nucleo profondo di valori umani, in “una verità tanto più sconfinata quanto più profonda”.<sup>118</sup>

C’è poi il tema della Trascendenza. Soprattutto in forza all’esperienza dell’*Action française*, il tomista francese è ben attento a politicizzare il religioso, a identificare la fede cristiana con l’ordine della civiltà. Maritain trae due conseguenze fondamentali da questo: primo, l’Occidente non è la più compiuta manifestazione del cristianesimo, esiste anzi una “multiformità” di intersezioni tra fede e cultura. Queste mutano nel tempo a causa nei cambiamenti storici che nello spazio, perché anche al di fuori del mondo europeo sono possibili inculturazioni nuove. Secondo, la fede non è strumentalizzabile ad accessorio “decorativo”, ovvero a *funzione* sociale di integrazione: “Anche la vocazione della Francia, senza la verità, sarebbe nulla [...] Se la cristianità è menzogna, se Maria non è la nostra imperatrice, periscano la Francia e Notre Dame.”<sup>119</sup> Questo d’altra parte è il nucleo delle interpretazioni di Benson e Solov’ev che il *mysterium iniquitatis* si sveli proprio in una società apparentemente rappacificata con la religione, ma privata del suo spirito autentico.

Il rapporto del cristianesimo con la politica non si caratterizza insomma come base legittimante l’unità sociale, ma come ispirazione trascendente di una realtà ulteriore rispetto alla storia: “solo la grande differenza permette l’efficace immersione”<sup>120</sup>. Lo spirituale, secondo Maritain, può incarnarsi nelle strutture della vita sociale e nelle azioni umane, anzi è un bene che lo faccia, ma

---

<sup>116</sup> Sul tema Incarnazione e politica, si veda tra gli altri: M. Gauchet, *Dalla teocrazia alla democrazia*, in *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Fortini, edizioni Dedalo, Bari 2008, pp. 27-41

<sup>117</sup> V. Possenti, *Una filosofia per la transizione*, cit., pp. 270-276

<sup>118</sup> Questa concezione non integralista del cristianesimo di Maritain si può forse comprendere richiamando la logica che lui vedeva in opera nei piccoli Fratelli di Gesù: “essere lo strumento di cui Dio si serva per far sì che un musulmano, per esempio, viva della Grazia di Cristo e muoia nel Cristo senza cessare di essere musulmano.” (*La vocazione dei Piccoli fratelli*, in *Humanitas*, n. 11, 1974, p. 831). Attenzione meriterebbe poi la riflessione del filosofo su “il preconcio spirituale” che trova un parallelo anche nella concezione di Simone Weil della presenza infinitesimale del bene puro. (*L’intuizione creativa nell’arte e nella poesia*, cap.III, *La vita preconcisa dell’intelletto*, pp. 77-114

<sup>119</sup> *Antimoderno*, p..... CERCARE

<sup>120</sup> I. Mancini, *Progetto di liberazione in Jacques Maritain*, cit., p.186

non finisce per perdersi in esse. La continua azione terrena della Rivelazione mantiene quindi la sua dimensione di alterità, senza conciliazione.

Definita in modo netto l'alterità della religione, il temporale acquisisce, per Maritain, una dignità autonoma, una finalità propria. Forse riprendendo C. Schmitt, emerge anche delle pagine del Nostro la categoria di *politico*, distinta dalla *politica*, concetto più generico, con la quale è intesa la dimensione vivente di un popolo, il suo esistere con una vocazione specifica che lo distingue dal resto dell'umanità.<sup>121</sup> Pur in un rapporto essenziale con la morale, la politica possiede infatti una sua specificità, delle regole e dei fini irriducibili a quelli ultimi: "La Politica è un ramo dell'Etica, ma un ramo specificamente distinto dagli altri rami dello stesso tronco. Giacché la vita umana ha due fini ultimi, di cui l'uno è subordinato dall'altro: un fine ultimo *in un determinato ordine*, che è il bene comune terreno, *bonum vitae civilis*, e un fine ultimo assoluto, che è il bene comune eterno e trascendente."<sup>122</sup> Nel manifesto *Per il bene comune*, questa difesa della pace terrena come un bene in sé viene esplicitata: "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."<sup>123</sup> Il bene comune è un bene di persone umane, che in una società pluralista come quella contemporanea, non si riduce a una morale di tipo confessionale. Il rapporto della società politica con i fini ultimi passa attraverso la mediazione dei suoi membri: il corpo politico non si riferisce direttamente, come nel caso dell'Impero cristiano, alla fine dei tempi, ma crea semplicemente le *condizioni di possibilità* perché a ciascuno sia possibile realizzare la propria personale escatologia. Maritain ha una fiducia estrema nel fatto che gli uomini possano intendersi per una vita comune sulla base di una eticità universale e di una ragione naturale.

---

<sup>121</sup> Si veda ad esempio un testo ritrovato dattiloscritto, steso forse tra il 1936/37 dal titolo *Sur une éventuelle «catastrophe du politique»* (pubblicato in CJM 3, déc. 1981, pp.17-21) in cui va sottolineato l'articolo maschile *du*.

<sup>122</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 72; già in *Clairvoyance de Rome* (1929), riflettendo sui rapporti tra morale e politica, Maritain aveva formulato l'idea di una "scienza politica", non interamente dipendente dal giudizio dei moralisti. In *Umanesimo integrale* sostiene che la verità del machiavellismo consiste nel rifiuto del *surmoralismo*: "intendendo con ciò le rivendicazioni querule di una morale farisaica, puramente formale e geometrica, la quale rinnegherebbe la natura e la vita." (*Umanesimo integrale*, p. 240)

<sup>123</sup> *Per il bene comune*, in *Scritti e manifesti politici*, p. 206; in una lettera del 30 maggio 1934 Pierre Maury precisa a Maritain la posizione di Barth: "Si Barth ne croit pas à un ordre social chrétien, ce n'est pas pour les refuser tous, mais pour dire un oui conditionnel à tous. C'est ce qui rend sa position en Allemagne si intéressante, c'est qu'il n'a rien contre le Troisième Reich en tant que forme politique, mais qu'il ne se dresse - avec la rigueur que vous savez - que contre la prétention totalitaire de l'État." (cit. in M. Fourcade, *Jacques Maritain inspirateur de la Résistance*, cit., p. 25)

Come è stato spesso riconosciuto, la filosofia politica maritainiana si incardina in questo dualismo tra fine ultimo e fine infravalente.<sup>124</sup> Questa separazione tra cultura e religione gli ha attirato l'accusa di "naturalismo integrale" da parte del gesuita italiano A. Messineo.<sup>125</sup> Pur non essendoci un dualismo radicale, che finirebbe nella gnosi, è emerso in modi punti del pensiero maritainiano il ricorrere di una distinzione tra natura e soprannatura, spirituale e temporale, Regno e mondo che rispetto ad altri autori viene particolarmente marcata. Forse anche in relazione alla storia politico-religiosa in cui Maritain era immerso, la sua filosofia ha quindi in più momenti insistito sul momento della distinzione che su quello dell'unità. Bisogna d'altronde sottolineare la portata positiva di questa operazione: nei testi del filosofo non c'è mai un dissolvimento del politico nel fuoco dello spirituale, né una negazione della sua autonomia in nome dei fini ultimi.

Come abbiamo visto il testo fondamentale del 1933 *Du régime temporel et de la liberté* voleva essere la riproposizione analogica dell'opuscolo di Tommaso d'Aquino. Lo strumento dell'analogia è, in effetti, una delle chiavi fondamentali per comprendere il percorso maritainiano.<sup>126</sup> La nostalgia del Medioevo non si traduce quindi per Maritain nella prospettiva di un suo ritorno. L'importanza del concetto di analogia, è stato sottolineato da Gurian: "The insight that there are several ideals of Christian civilization appears and becomes more and more important. The civilizations are not equivocal, not absolutely different from each other, having only the name of civilization in common [...] Their pluralism is based upon their analogical character - they realize in different ways and from different aspects the principles of the one supratemporal truth and reality."<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> G. Dossetti ha messo in discussione questa distinzione: "Il mio superamento nei confronti di Maritain è invece posteriore ed è legato a tutti i mutamenti della mia vita e soprattutto non riguarda la politica, anche se la involge, riguarda la sua tesi fondamentale, quella che è alla base di tutta la sua etica e cioè la distinzione relativa a *fine simpliciter* e *fine infravalente*; distinzione che io accosto ad un'altra, che per me equivale, tra le realtà ultime e le realtà comuni. Tutta l'etica e tutta la concezione politica di Maritain sono fondate su queste premesse. Il mio spirito ha criticato questa teoria, come non accetta la distinzione fra le realtà penultime e le realtà ultime. Cosa sono queste realtà penultime e che grado di consistenza hanno rispetto alla realtà ultima? Non siamo effettivamente in un gioco di parole tanto nell'uno che nell'altro caso?" (*A colloquio con Dossetti e Lazzati. Intervista di Leopoldo Elia e Pietro Scoppola*, il Mulino 2003, pp. 79.80)

<sup>125</sup> Scrive Messineo: "Segue allora che l'umanesimo integrale non è un umanesimo intrinsecamente cristiano, non è l'umanesimo dell'uomo rigenerato dalla grazia, della società attraverso l'uomo fermentata e santificata, delle relazioni la cui legge deriva da una natura elevata e appartiene all'ordine trascendente della rivelazione. È un umanesimo soltanto estrinsecamente cristiano; ad esso possono infatti aderire persino l'agnostico e l'ateo, il razionalista e il miscredente. Nella sua essenza l'umanesimo integrale è, dunque, un naturalismo integrale." (A. Messineo, *L'umanesimo integrale*, in *La Civiltà Cattolica*, 1 sett. 1956, ripubblicato in *Notes et documents*, 2 mai-sept. 2005, p. 61) A riguardo si veda nello stesso numero J.-D. Durand, *La Civiltà Cattolica contre Jacques Maritain. Le combat du père Antonio Messineo*, pp. 34-51

<sup>126</sup> H. Bars rilevava in Maritain: "un sens particulièrement aigu de l'analogicité de l'être, de l'infinie et déconcertante diversité de ses apparitions." (H. Bars, *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris 1959, p. 33)

<sup>127</sup> W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 15

Il filosofo non aspetta di cogliere in fallo la modernità per reintrodurre al primo cedimento l'idea di Sacro Impero. L'età sacrale è definitivamente sepolta, il tomista lo ripete, senza molta nostalgia, in molte occasioni. Riconoscimento che va a suo merito se si considera che distinzione tra ciò che è vivo e ciò che è morto del modello medievale non è riuscito a molti altri autori cattolici del suo tempo. Maritain è invece aiutato dall'idea, affine all'*evoluzione creatrice* di Bergson, della storia come un processo continuo, una perenne creazioni di costellazioni storiche nuove, sotto l'impulso della libertà umana e dello spirito. Si può esprimere un giudizio positivo o negativo su questo corso storico, ma non è possibile arrestarlo o riportarlo a momenti passati del suo sviluppo. Invece, i principi metafisici e morali non sono sottoposti al variare del tempo, sfuggono al suo potere in quanto intellegibili. L'intersezione tra questa realtà storica e eterna non può essere statica, ma si realizza secondo forme sempre nuove, che spetta all'intelligenza umana mediare storicamente: "l'applicazione dei principi è analogica - più i principi sono trascendenti, e più la loro applicazione è analogica -e che questa applicazione assume diverse forme tipiche in rapporto ai climi storici o alle costellazioni storiche attraverso cui passa l'evolversi dell'umanità; così che i medesimi principi immutabili devono applicarsi o realizzarsi nel volgere del tempo secondo i modi tipicamente differenti."<sup>128</sup>

In concetto di "analogia" viene usato da Maritain anche per definire la "carta democratica" in termini di "fede secolare". Impiegato ne *L'uomo e lo stato*, scritto originariamente in lingua inglese, nella terra in cui la *civil religion* gioca un ruolo centrale, il termine *faith* viene spiegato in un senso appunto "analogico". Si tratta di un *credo* debole, privo di una reale teologia, che mostra come il filosofo sia cosciente dell'intreccio profondo tra religiosità e politica, che non va negato, ma neutralizzato. Il tomista ha molto chiaro che le società contemporanee sono ormai pluraliste, irriducibili ad un comune denominatore confessionale. Ma pur partendo da presupposti diversi, pensa possa esserci un accordo su alcuni valori comuni che il tomista ritrova nel riferimento all'umano, di cui la democrazia sembra essere il miglior araldo.

Maritain stabilisce una connessione tra politica e verità.<sup>129</sup> C'è chi, come Hanna Arendt ha visto un "eccesso" passione veritativa nella filosofia del tomista francese, che gli avrebbe impedito una comprensione del reale più fenomenologica, più attenta alle sfumature e meno *tranchant*.<sup>130</sup> Questo giudizio è per certi versi fondato, ma non rileva alcuni aspetti positivi di questo approccio. Questo riferimento alla verità significa anche autonomia critica da parte

---

<sup>128</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 154

<sup>129</sup> Un rapporto quello posta da Maritain tra verità, religione e politica che potrebbe contribuire alla discussione sulla *tirannia dei valori*, aperta da Schmitt, ma che ha coinvolto vari autori tra cui R. Spaemann, del quale si veda recentemente *Postsäkulare Gesellschaft*, in W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, München 2007, pp. 65-75

<sup>130</sup> H. Arendt, *Christianity and revolution*, ora in Archivio Arendt. Vol. 1: 1930-1948, Feltrinelli, Milano 2001....

dell'intelligenza di giudicare nelle scelte politiche. Come è noto, Maritain ha riflettuto a lungo e sviluppato una teologia del laicato, nella quale si difende l'autonomia di giudizio dei cristiani nelle questioni "di Cesare": "Essendo il popolo fedele nella Chiesa non popolo infante, ma persona maggiorenne, lo scopo è che esso giunga a saper *risolvere da sé questi problemi*, anziché ricevere soluzioni e mezzi d'azione prefabbricati, dispensati dal paternalismo di un *servizio sociale* proveniente dall'alto."<sup>131</sup> Una politica cristiana non significa, per il filosofo francese, applicazione delle direttive della Chiesa, ma assunzione della responsabilità in prima persona, tenendo però conto dell'ordine della giustizia. Sulla "verità" implicate nelle scelte politiche, non c'è una competenza, un'autorità assoluta di qualche istanza, ma è l'intelligenza dei singoli che ha il compito di discernere.

Il rapporto tra verità e politica è dunque sempre dialettico, perché esclude sia la totale separazione che la semplice equazione: da un lato, Maritain elabora ne *L'uomo e lo Stato* una dottrina del bene comune che esclude la piena attuazione della verità nella città terrena. Bene essenziale della comunità umana è, infatti, la convivenza pacifica e ordinata, che non può essere messa in discussione dalla difesa di specifici elementi del diritto naturale.<sup>132</sup> La pretesa assoluta di una "politica battezzata", avanzata ad esempio dalla società sacrale nell'ideale di "un'immensa fortezza al sommo della quale si sarebbe assiso Dio"<sup>133</sup>, si è declinata nel corso dei secoli in assolutismo, giacobinismo e, infine, nel totalitarismo. In questo senso, si può dire che il filosofo, in linea anche con l'idea di *prudencia* tomista, rifiuta il "perfezionismo" nelle cose politiche, la pretesa che la verità si realizzi pienamente nella *polis*.<sup>134</sup> Dall'altro lato, la verità costituisce un potente argine alle pretese del politico, come il fenomeno delle religioni politiche aveva dimostrato. Nella sua *Politische Theologie II*, Schmitt cita il vecchio detto goethiano *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Anche Maritain sa bene che il potere politico ha la tendenza ad accrescersi e a svincolarsi da ogni altro potere assumendo i tratti della divinità che non deve rendere conto a nessuno. Per questo la ricerca di Dio, della verità filosofica, di una giustizia naturale impongono alla ragion di Stato una sorta di limite, di autocritica, il

---

<sup>131</sup> *Ricordi e appunti*, p. 267; Maritain ha un senso forte dell'autonomia del laico. Quando le polemiche relative alle sue posizioni nella guerra di Spagna minacciano interventi ecclesiastici nei suoi riguardi e un sostanziale allineamento del mondo cattolico, questo punto emerge chiaramente. Dopo l'ennesima polemica da parte di padre Garrigou-Lagrange, Maritain scrive a Journet: "cette attention servile à l'opinion des uns et des autres, cette conception de l'Église comme je ne sais quelle satrapie où le froncement de sourcils d'un maître ou une parole « délicate » dite par un cardinal dans un salon exigeraient l'aplatissement immédiat; cette attitude morale si contraire à l'honneur humain et à l'esprit de l'Évangile et à tout ce qu'ils enseignent du haut de leur chaire, tout cela me semble si honteux dans un théologien et un prétendu spirituel que je crains de laisser voir mon dégoût." (Lettera di J. Maritain a C. Journet dell'11 marzo 1939, in *Correspondance II*, pp. 811-812)

<sup>132</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 202

<sup>133</sup> *Umanesimo integrale*, p. 124

<sup>134</sup> Una posizione simile che esclude dalla dimensione dell' "assolutamente giusto" si trova in R. Guardini, *Politiker mit Ehrfurcht. Ein persönliches Wort zur Wahl* (1953) (tr. it. in *Scritti politici*, cit., pp. 441-446)

riconoscimento della non autosufficienza che lo riporta così al suo orizzonte intramondano e relativo.<sup>135</sup> Un ruolo che similmente Maritain aveva riconosciuto nell'ambito artistico: "La religione risparmia alla poesia, quel controsenso, che consiste nel crederci fatta per trasformare l'etica e la vita; la protegge contro la presunzione."<sup>136</sup> Questo mi pare uno degli aspetti di attualità della riflessione maritainiana, contro alcune facili liquidazioni della verità, in nome della fine della metafisica: la realtà, la storia, il bene, pur nella difficoltà dell'interpretazione umana, posseggono una irriducibilità al soggetto, alla forza, al monopolio del senso.

Legato a questo aspetto, bisogna accennare alla ventennale riflessione di Maritain sulla figura di Gandhi, nel quale viene individuata una nuova possibile declinazione del rapporto tra verità e politica.<sup>137</sup> Le società sacrali facevano uso di mezzi di coercizione, della violenza fisica per realizzare il proprio ideale di convivenza. Maritain intende giustificare sulla base di una "comprensione di *autenticità*" e non di semplice "calcolo di convenienza"<sup>138</sup> questa rinuncia da parte della religione a forme coercitive in difesa di beni spirituali. Attraverso l'esempio dello statista indiano, il filosofo francese sviluppa l'idea di una intrinseca forza che la verità possiede di realizzarsi nella storia, al di là di una logica di potere. Il primato dello spirituale, la sua capacità di resistenza sono una forza politica: "A mio giudizio la teoria di Gandhi e la sua tecnica si illuminano se le ricollegiamo alla dottrina tomista per la quale l'atto principale della virtù della fortezza non è l'atto di attaccare, bensì quello di sopportare, tollerare, soffrire con fermezza."<sup>139</sup>

Alla questione sulla verità si collega immediatamente quello della libertà: "L'unità della fede è troppo alta per imporsi alle cose umane, tranne quando sono necessariamente connesse con la fede. La fede stessa vuole la ragione libera dalle cose umane e garantisce questa libertà. E l'intelligenza può pur essere prigioniera, ma prigioniera solo di Dio, della Verità Sussistente."<sup>140</sup> In *Primauté du spirituel* viene rivendicata anzitutto alla Chiesa: qui primato e, quindi, libertà dello spirituale significa sostanzialmente "demanipolazione di Dio", che è poi la radice di ogni

---

<sup>135</sup> M. Nicoletti parla di "un doppio movimento di neutralizzazione": delle pretese di una giustizia divina e delle pretese di auto-sacralizzazione del politico. (*Per amore della libertà. Sulla dialettica tra religione e politica*, in *Religione e politica nella società post-secolare*, a cura di A. Ferrara, Meltemi, Roma 2009, pp. 64-80)

<sup>136</sup> *Frontiere della poesia*, p. 30

<sup>137</sup> Bisogna ricordare tra l'altro la religiosità tolstoiana del giovane Maritain socialista. Nelle *Riflessioni sull'America*, Maritain richiama anche l'opera di Martin Luther King come una delle migliori applicazioni del metodo di Gandhi in occidente.

<sup>138</sup> M. Nicoletti, *Per amore della libertà. Sulla dialettica tra religione e politica*, cit., p. 72

<sup>139</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 80

<sup>140</sup> *Il filosofo nella città*, p. 60

altra forma di demanipolazione.<sup>141</sup> Maritain fonda insomma una connessione tra la libertà terrena (della Chiesa, del cristiano, della persona umana) e la libertà di Dio, dove trova giustificazione e fondamento: “L’indipendenza del cristiano testimonia la libertà della fede di fronte al mondo.”<sup>142</sup> Come a dire che ogni tentativo di ingabbiare la religione, di ridurre la Trascendenza all’uomo mette in pericolo la stessa autonomia delle realtà umane.

Il tema della libertà torna però anche in altre declinazioni: tanto da essere definita “un progetto di liberazione”<sup>143</sup>. Maritain procede tra i suoi due fuochi nemici: il liberalismo anarchico prima e il totalitarismo dispotico poi, entrambi patologicamente avversi, per ragioni opposte, a un rapporto positivo col la *questio veritatis*. In *Cristianesimo e democrazia* si caratterizza la nuova era post-bellica come “liberazione reale della vita umana”<sup>144</sup>. La libertà viene concepita soprattutto come adesione a una realtà più profonda, più che come indipendenza da vincoli esterni, come espansione di sé che come isolamento egoistico: “Il lavoro del cristiano è quello di aumentare e tenere viva nel mondo la tensione interna ed il processo di lenta e dolorosa liberazione generati dalle invisibili forze di verità, di giustizia, di bontà e di amore che sono attive nella massa, la quale le contrasta”<sup>145</sup>. Maritain vuol dimostrare che l’aspirazione dei moderni alla libertà non è in fondo in contraddizione con la sua concezione tomista della natura umana e di un ordine della realtà: l’autorità, quando non ridotta a mera forza, ma discende dalla *veritas*, dal bene e dal giusto, non è oppressione della libertà, ma sua garante e condizione. Sostiene anzi che è l’eccesso di neutralità dei moderni ad aver condotto alla tirannia: “La democrazia borghese del XIX secolo era *neutra* anche per quanto concerne la libertà. Come non aveva alcun reale bene comune, così non aveva nessun reale pensiero comune: non aveva un suo proprio cervello, ma un cranio neutro e vuoto, tappezzato di specchi.”<sup>146</sup>

Questa idea positiva, non esclude la centralità che anche Maritain attribuisce al tema moderno della libertà di coscienza, costitutiva della stessa democrazia: “On ne se trompe pas en appellant Jacques Maritain le père de la liberté religieuse de Vatican II.”<sup>147</sup> Il pluralismo che lo Stato moderno ha guadagnato rispetto alla società medievale, implica, quindi, che il potere non può

---

<sup>141</sup> I. Mancini, *Progetto di liberazione in Jacques Maritain*, cit., p. 196; *Primato dello spirituale* è un’opera - manifesto che sta all’opera di Maritain come *Romanticismo politico* sta a quella di C. Schmitt o *Ideologia tedesca* al pensiero di K. Marx.

<sup>142</sup> *Lettera sull’indipendenza*, in *Scritti e manifesti politici*, p.47

<sup>143</sup> I. Mancini, *Progetto di liberazione in Jacques Maritain*, cit., p. 177

<sup>144</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p. 7

<sup>145</sup> *La libertà del cristiano*, in *Questioni di coscienza*, p.214

<sup>146</sup> *L’uomo e lo stato*, p. 109

<sup>147</sup> Marcel Lefebvre, *Il Pont découronné*, cit. in F. Michel, *Intégralisme catholique et politique*, in *Études*, Tome 411, 2009, p. 74; in questo studio si trova una ricostruzione della polemica di mons. Lefebvre contro l’umanesimo integrale di Maritain.



pretendere l'accoglimento forzato di una propria verità. Libertà non significa, quindi, solo la tradizionale libertà *per* la verità, ma anche *dalla* sua imposizione.<sup>148</sup> Questo per Maritain è uno dei punti di maggior guadagno della Modernità: “la sua libertà di coscienza è un diritto naturale inviolabile.”<sup>149</sup> Da un punto di vista politico, questo significa che mentre sul piano teorico e logico, la verità non ammette contraddizioni, se non al costo di violare il principio di identità, sul piano pratico esiste invece un pluralismo di verità.<sup>150</sup> A questa concezione complessa della condizione umana, il diritto naturale deve essere compreso nella consapevolezza della diversità delle situazioni e nella finalità di una convivenza pacifica.<sup>151</sup> Nonostante questo in Maritain c'è sempre la preoccupazione, dettata dalla polemica contro il liberalismo smisurato, di pensare la libertà sempre in riferimento a una finalità morale e a una natura umana. Da un lato, c'è qui una fatica, condivisa da molto pensiero cattolico contemporaneo, nel pensare la libertà come valore in sé, senza determinazioni ulteriori, anche nella sua dimensione originariamente teologica. In una simile concezione, sorge infatti il rischio di concepirla in fondo solo nel suo versante strumentale, nel suo essere mezzo per una verità, per un bene a lei esterno. Dall'altro, c'è il tentativo di pensare una libertà al di là della arbitrarietà, dell'auto-autorizzazione dell'uomo a qualsiasi azione: forse qui può essere rintracciato il “freno” nella filosofia maritainiana, ovvero l'agire umano si legittima sempre sul fondamento di una *auctoritas* che non stabilisce tutti i termini, ma che orienta e indica il percorso. In fondo c'è sempre nel tomista francese l'idea di un tendenziale compimento della verità, che è il riferimento ultimo non solo della sua metafisica ma anche della sua teoria politica.

Il confronto con la modernità è stato un tema ricorrente del nostro percorso. Siamo infatti partiti da un punto decisivo: l'immersione del giovane Maritain nello spirito moderno coincide biograficamente con una disperazione esistenziale prossima al suicidio. La conversione ha quindi anche il significato del rifiuto di quel mondo e di quella cultura, percepita come nichilista. Abbiamo poi evidenziato come la riflessione di Maritain si sviluppi come risposta a

---

<sup>148</sup> Questa concezione non contraddice la sua idea di verità: “Supponendo che la divisione religiosa venga un giorno a cessare, questa più perfetta differenziazione del temporale rimarrebbe come guadagno acquisito - la distinzione della *tolleranza dogmatica*, che ritiene la libertà dell'errore come un bene in sé, e della *tolleranza civile*, che impone allo Stato il rispetto delle coscienze, rimarrebbe iscritta nella struttura della città.” (*Umanesimo integrale*, p. 205)

<sup>149</sup> *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, p. 75

<sup>150</sup> Tema della conferenza *Truth and human Fellowship*, tr. it. *Tolleranza e verità*, in *Il filosofo nella società*, pp. 61-79

<sup>151</sup> Maritain non ha una concezione moralistica della morale, ha anzi ben presente la problematicità dell'esistenza morale: “Il fatto è, crediamo, che alle spalle di tutte le nostre difficoltà morali vi è un problema fondamentale che si pone ineludibilmente a ciascuno, e che in pratica non è mai pienamente risolto, salvo in coloro che sono entrati nelle vie della perfezione: il problema della relazione dell'uomo con la condizione umana, o del suo atteggiamento davanti alla condizione umana.” (*Filosofia morale*, p. 528). In questo senso M. Nicoletti avvicina la posizione di Maritain sul diritto naturale a quella di Böckenförde. (M. Nicoletti, *Introduzione*, a E.-W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., p. 21)

una civiltà moderna in *crisi*.<sup>152</sup> Una crisi che è soprattutto spirituale e culturale, mentre quella politica non ne è che una conseguenza: da qui, l'esigenza di rimedi adeguati, sul piano della cultura e non della pratica politica. Una crisi interpretata essenzialmente come dualismo e separazione, per il quale si cerca una nuova mediazione, dopo la fine della cristianità che per secoli aveva incarnato questo ponte tra eternità e tempo. Un concetto, quello di crisi appunto, che permetteva insieme di mettere a nudo le fatiche del moderno e insieme di parlare il suo stesso linguaggio, rendendo paradossalmente possibile una familiarizzazione con la sensibilità moderna, mantenuta allo stesso tempo nella sua illegittimità.

D'altra parte la crisi moderna, che si esprime come crisi della civiltà liberale, materialistica, borghese, rappresenta anche una fonte di legittimazione per il progetto cristiano: la "nuova cristianità" vuole essere un'alternativa a questo fallimento. A differenza di altri autori, come Schmitt ad esempio, la criticità moderna non diventa mai stato d'emergenza permanente, rottura definitiva dell'equilibrio metafisico, ma rimane aperta la possibilità di un superamento, di un'alternativa: per Maritain la modernità non è un destino né una necessità, ma è possibile un oltre.

Caratterizzato dall'antimodernismo tipico di tanti intellettuali cattolici francesi<sup>153</sup>, la posizione di Maritain è però originale e differenziata. Il suo è un pensiero che intende superare la modernità non attraverso una dialettica a lei interna, ma attraverso un pensiero al di là alle categorizzazioni storiche: "Ciascuno di noi, come ha i suoi capelli contati, ha pure il suo povero compito di servitore inutile ben definito in cielo. Io credo di avere qualche idea del mio; sono stato inchiodato al pensiero più dogmatico e tagliente, al meno capace di conciliazione e di attenuazione, a una dottrina assolutamente dura, per tentare, contemplando il nostro tempo al passaggio, non di disperdere ma di assumere, di riconciliare. Ho fiducia nella verità."<sup>154</sup> Il pensiero moderno viene quindi smontato nella sua logica e organicità, per estrapolarne frammenti di verità e di progresso.

Ma l'esperienza drammatica dei totalitarismi e della seconda guerra cambiano l'atteggiamento di fondo. Maritain pensa ora che lo spirito moderno sia morto nei campi di battaglia, condannata dal conflitto mondiale, nel quale si è compiuto il suo ultimo atto: "A mon avis la présente guerre est une phase catastrophique d'une liquidation qui intéresse trois ou quatre

---

<sup>152</sup> D'altra parte c'è in Maritain anche l'idea di una crisi che attraversa lo stesso mondo cristiano, incapace di far fronte alla crisi moderna. L'allontanamento del mondo moderno dal cristianesimo è anche il risultato di un allontanamento del mondo cristiano dalle esigenze dell'uomo moderno. Questo schema è fondamentale per capire anche la polemica del mondo intransigente contro Maritain, perché mette in crisi un modello di cristianità che non si lascia mettere in discussione.

<sup>153</sup> W. Becker coglie questa identificazione tra "cattolicesimo e inimicizia coltro la cultura moderna" tipica degli intellettuali cattolici francesi del suo tempo. (W. Becker, *Die neue Politik Pius XI*, cit., p. 143)

<sup>154</sup> *Risposta a Jean Cocteau*, p. 139-140

siècles d'histoire, et qui conduira à des transformations beaucoup plus profondes que nous imaginons.<sup>155</sup> Il suo corso è finito, non ci sono repliche: significativo è come *L'uomo e lo stato* abbia i caratteri di un vocabolario nuovo, senza storia, rigoroso ed essenziale con cui ripensare la politica fin nei suoi fondamenti.<sup>156</sup> L'idea di "umanesimo integrale" e poi di democrazia poggiano infatti sul presupposto di un nuovo inizio che deve raccogliere ciò che di meglio si può ereditare dal vecchio mondo: "Nous devons maintenant être attentifs à l'élaboration d'un nouveau monde s'élevant sur les ruines de l'ancien."<sup>157</sup> La concezione del filosofo si sposta insomma da una prospettiva polemica, come quella degli anni venti, dominati in fondo da una lotta per l'egemonia ideologica dell'Europa, a una posizione più propositiva, manifestamente simpatetica. In *Cristianesimo e democrazia*, giunge anche ad attribuire un significato positivo alla Rivoluzione francese, che ha introdotto nella storia un nuovo senso di libertà e giustizia sociale.<sup>158</sup> La storia moderna diventa quindi anche la storia di una lunga emancipazione da parte dei popoli europei, di cui la democrazia moderna è il frutto più maturo.<sup>159</sup> In essa c'è, infatti, l'infrangersi anche dei contenuti illegittimi di quella cristianità medievale, per molti altri versi difesa. Maritain coglie in fondo nella separazione, culminata nell'Illuminismo, tra Stato e Chiesa, spirituale e temporale la possibilità di un esercizio più vero della fede.<sup>160</sup> La tradizione moderna è letta un "immenso patrimonio storico di energie e di verità accumulate da secoli"<sup>161</sup>. Di certo, rimane però fino alla fine l'idea che il mondo occidentale sia attraversato da una ferita, da una falla non rimarginata che nei momenti di crisi di riapre pericolosamente. Abbiamo spesso evidenziato la tendenza di Maritain a riconoscere lo spirito, l'anima dei fenomeni e delle filosofie, non a caso il confronto con gli autori è posto su questo piano: non polemizza tanto con Hegel, quanto con l'hegelismo, non tanto con Lutero, ma con lo spirito protestante. Su questo piano profondo si colloca la drammaticità dell'Occidente, perché non c'è possibilità di mediazione tra spiriti contraddittori. Tutta la sua opera può essere letta anche come tentativo "spirituale" di salvare la civilizzazione europea dai pericoli che la minacciano. Da qui il costante riferimento al tomismo, come perno sottratto alla crisi e filosofia "di integrazione e di

---

<sup>155</sup> *Interview du New York Herald Tribune*, cit., p. 1161

<sup>156</sup> Maritain scrive a de Gaulle: "Nous avons besoin d'un langage nouveau." Un linguaggio che si richiama a "une nouvelle déclaration des droits de l'homme [...] l'espoir d'une République nouvelle". (Lettera di J. Maritain a C. de Gaulle del 21 novembre 1941, in *Correspondance*, cit., p. 61)

<sup>157</sup> *Le laïc catholique*, in O.C. XVI, p. 1001; si tratta di una conferenza tenuta a Toronto nel 1933.

<sup>158</sup> *Cristianesimo e democrazia*, pp. 15-16

<sup>159</sup> C. Blanchet, *Maritain face à la modernité*, cit., pp. 11-31

<sup>160</sup> In questa concezione della modernità, mi pare ci siano delle assonanze con la teologia di Bonhoeffer, affinità che in alcuni suoi tratti è stata colta anche da I. Mancini.

<sup>161</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p.17

progresso”, per risolvere i problemi del tempo attuale e a Cristo, senza il quale l’Occidente diventa la sua immagine tradita.<sup>162</sup>

In sintesi, possiamo affermare che per il filosofo francese non esiste solo una sola, ma più e diverse modernità, che possiamo distinguere secondo i due vettori principali che le animano: un primo, che spinge verso il basso, verso le realtà umane e centra la civiltà sull’uomo; ed è questo il contributo positivo che va accolto dagli ultimi secoli; e un secondo vettore che invece a questa dinamica lega una repulsione delle forze che vengono dall’alto e dalla trascendenza. Quest’ultimo movimento è invece la tragedia della modernità e dei regimi totalitari che ne sono una diretta conseguenza: giudizio che caratterizza tutta l’opera di Maritain in una continuità radicale da *Primato dello spirituale* fino a *Cristianesimo e democrazia*.

L’espressione “secolarizzazione” ha nel filosofo francese diverse determinazioni che è utile differenziare.<sup>163</sup> Una prima accezione è quella più tradizionale di decadimento della società occidentale, di impoverimento spirituale, di privatizzazione della religione, di perdita di significato: nel linguaggio maritainiano si tratta dell’“umanesimo antropocentrico”. Le cose spirituali quindi vengono sottratte alla loro origine trascendente per essere ridotte alla mera funzione dei bisogni umani, delle esigenze più basse della natura umana. La metafisica cristiana viene falsata: “Au premier abord, nous croyons nous y reconnaître, ce sont bien les grandes lignes avec lesquelles la foi et la raison nous ont familiarisés. Mais regardons de plus près. Les colonnes sont de carton-pâte, le sol pavé de *Vie de Jésus*, à la place de maître-autel il y a un piano à queue.”<sup>164</sup> Come abbiamo già detto la modernità è infatti l’epoca dei dualismi, delle dissociazioni, delle opposizioni. L’uomo si è rinchiuso nell’immanenza, che significa: primato dei valori materiali su quelli spirituali, ateismo, fede nel progresso.<sup>165</sup> Il dramma dell’epoca moderna rimane il “soggettivismo”, per Maritain, radice di tutti i mali: questa apoteosi del

---

<sup>162</sup> In effetti le fonti del pensiero politico di Maritain sono Tommaso e i suoi commentatori, la dottrina sociale della Chiesa, qualche stimolo di Péguy e Bergson: “Il y a là (philosophie sociale et politique) une synthèse extrêmement complexe et difficile à poursuivre, où je me suis attaché à montrer que la foi catholique ne saurait être inféodée à aucune force temporelle, et à défendre une conception évangélique plutôt que politique. Il pensiero moderno viene recepito dal tomista in alcune sue determinazioni generali, ma non c’è l’assunzione concettuale di alcuna sua soluzione filosofica. Maritain non si confronta fino in fondo con le grandi soluzioni ottocentesche (Hegel, Kierkegaard) del problema della mediazione tra teologia e politica/filosofia, cerca invece la soluzione oltre il moderno.” (Lettera inedita di Maritain al Cardinal Baudrillard del 19 settembre 1939, cit. in J.-F. Nothomb, *Maritain et l’impossible médiation*, in Notes et documents, jan.-août 1989, p. 58)

<sup>163</sup> Per un tentativo di catalogazione dei vari significati di secolarizzazione tra i più notevoli: J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000; C. Taylor, *L’era secolare*, cit., *Introduzione*, pp. 11-38; si vedano anche le voci in *Dizionario delle idee politiche*, diretto da E. Berti e G. Campanini, Roma 1993, voce a cura di P. Grassi; *Enciclopedia del pensiero politico*, cit., voce a cura di F. S. Festa.

<sup>164</sup> *Histoire et métaphysique, A propos de la jeunesse d’Ernest Renan*, in O.C. III, pp. 1370.

<sup>165</sup> *Umanesimo integrale*, cap.1 *La tragedia dell’umanesimo*

soggetto ha rivendicato infatti all'uomo il ruolo creatore di Dio, pretendendo l'indipendenza assoluta dalla verità della realtà oggettiva e dall'autorità legittima.

Come molti altri autori cattolici degli anni venti e trenta, in secondo luogo, Maritain rileva la tendenza mimetica della modernità, il suo inglobare elementi religiosi, celandone l'origine: "Dall'epoca del Rinascimento a quella di Kant, il quadro che la filosofia morale ci offre è quello di una secolarizzazione o «naturalizzazione» progressiva dell'eredità tradizionale cristiana."<sup>166</sup> Il pensiero politico moderno è carico di concetti teologici secolarizzati: fenomeno che per il filosofo francese significa alla resa dei conti autodivinizzazione della città terrena. Uno dei casi eminenti di questo processo viene indicato da Maritain nella "operazione mistica" di Hegel: "I caratteri della comunità spirituale protestante passano allo Stato germanico. La soggettività collettiva nella quale Cristo abita si trova, in forma razionale, nello Stato dove forma il *noi* dello spirito". Questo stessa operazione per cui "lo spirituale viene captato dal temporale"<sup>167</sup>, si ritrova nella tradizione tedesca di alcuni teologi prossimi al nazionalsocialismo che attraverso idee come quella di *Reich* ne hanno difeso la legittimità. In questi casi "secolarizzazione" ha quindi per Maritain il significato di attribuzione di significato sacrale a elementi e realtà del tutto mondane.<sup>168</sup>

Per il Maritain del 1942, il "sentimento cristiano secolarizzato" non è però solo camuffamento anticristico, come nei saggi dei primi anni venti, ma ispirazione di "realizzazioni e speranze politiche e sociali."<sup>169</sup> La lettura della storia occidentale mostra in sé questa dinamica: "i problemi e le controversie teologiche hanno permeato l'intero sviluppo della cultura e della civiltà occidentale e sono ancora operanti in profondità, tanto che, chi volesse ignorarli, sarebbe radicalmente incapace di comprendere il proprio tempo e il significato dei suoi interni conflitti. [...] Nessuno può fare a meno della teologia, o almeno di una teologia inconscia e larvata".<sup>170</sup> Quindi, non c'è solo una secolarizzazione "negativa", emersa nelle precedenti accezioni, ma anche una "positiva", quando questa non pretende di esaurire in sé il contenuto della sua origine teologica e mantiene la differenza tra il piano della civiltà e quello della religione. Questo processo riesce però se anche da parte dei cristiani c'è la disponibilità a non trattenere, a non negare il Vangelo al mondo secolare, come è spesso accaduto negli ultimi secoli: "spetta

---

<sup>166</sup> *La filosofia morale*, p. 117

<sup>167</sup> Ivi, p. 200 e p.220 (Capitoli dedicati a Hegel)

<sup>168</sup> Questa idea di "secolarizzazione" che assegna alle realtà terrene un ruolo religioso in sé viene invece accolto da uno dei lettori di Maritain in Germania, poi aderente al nazionalsocialismo, R. Grosche: "Gerade am Reich, dem irdischen Sinnbild des Reiches Gottes neben der Kirche ist symbolhaft die Berufung der Germanen zu dieser echter „Säkularisierung“ des Christentum sichtbar geworden." (R. Grosche, *Der deutsche Katholik und „der deutsche Christ“*, in *Catholica*, 2, 1933, pp. 163-164)

<sup>169</sup> Ivi, pp. 16-17

<sup>170</sup> *Per una filosofia dell'educazione*, pp. 162-163

alle cose divine proteggere le cose umane, proteggerle e vivificarle”<sup>171</sup>. Quando questo circolo virtuoso accade, come nel caso della democrazia, difendere le ragioni del secolo va a coincidere con la difesa delle ragioni della religione. La secolarizzazione per Maritain non rivela quindi solo un lato distruttivo, come insistevano gli integralisti, ma anche produttivo, quando significa germinazione dell’ispirazione cristiana in realizzazioni temporali e storiche: 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.”<sup>172</sup> Questo effetto si lega in Maritain a una dinamica di direzione opposta, ma complementare: il pensiero cristiano deve a sua volta infatti assimilare, lasciarsi fecondare da ciò che di positivo la storia umana produce. Per questo il motto “Uccidi e mangia!”, riferito alle verità presenti nel pensiero moderno, viene assunto come il compito essenziale della rinascita tomista.<sup>173</sup>

Questa terza accezione non potrebbe essere tale se non si tenesse conto di un ultimo concetto di secolarizzazione, già più volte emerso: intesa come separazione tra spirituale e temporale, distacco della città politica dalla destinazione religiosa.<sup>174</sup> Maritain ritiene uno dei contributi fondamentali della modernità aver favorito questa differenza tra le cose di Cesare e quelle di Dio che il cristianesimo aveva solo potenzialmente in sé: “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 rinchiusi sono stati spezzati; l’universalità dello spirituale e la sua libertà si sono manifestate nella loro pienezza [...] Non vi è distinzione senza un ordine di valore. Se le cose di Dio sono distinte da quelle che sono di Cesare, ciò significa che sono migliori. La distinzione tra questi due ordini, sviluppando le sue virtualità nel corso della storia umana, ha avuto per risultato di mettere in luce la natura intrinsecamente laica o secolare del corpo politico. Non dico che il corpo politico sia per sua natura irreligioso o indifferente alla religione («laico» e «laicizzato», «secolare» e «secolarizzato») sono due cose affatto diverse); dico che 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.”<sup>175</sup> La Chiesa e lo Stato

---

<sup>171</sup> *Cose divine e cose umane*, in *Questioni di coscienza*, p. 263

<sup>172</sup> *L’uomo e lo stato*, 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 apostacy.” (W. Gurian, *On Maritain’s political philosophy*, cit., p. 21)

<sup>173</sup> 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.” (*Antimoderno*, p. 140)

<sup>174</sup> In merito i classici: H. Lübke, *Secolarizzazione. Storia e analisi di un concetto*, il Mulino, Bologna 1970; E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006

<sup>175</sup> *L’uomo e lo stato*, p. 150

sono ormai due istituzioni chiaramente distinte, con finalità diverse e ordinamenti indipendenti. Il diritto non è più custode del diritto sacro, ma espressione di una giustizia, colta da una ragione naturale, umana. Il legame sociale non dipende più da una fede comune professata, da una dimensione escatologica condivisa che l'Impero cristiano ad esempio garantiva, ma si fonda su un bene comune temporale al quale concorrono famiglie culturali e religiose diverse. Per questo Maritain difende la legittimità del pluralismo e la necessità di una cooperazione sulla base di un accordo pratico e non religioso.<sup>176</sup>

Ciò significa anche una rivoluzione fondamentale sul piano della legittimazione del regime politico: l'autorità in un regime democratico non scende *dall'alto* come nelle società sacrali, ma viene *dal basso*, dal popolo: "Coloro che rappresentano il popolo non sono l'immagine di Dio. Il Papa nella Chiesa, essendo il vicario di Cristo, è l'immagine di Cristo. Il Principe nella società politica, essendo vicario del popolo, è l'immagine del popolo."<sup>177</sup> Un originario rapporto con la trascendenza viene attribuito da Maritain invece al popolo che nella sua filosofia politica assume un ruolo cardine: "Se il potere civile porta il carattere della maestà, non è perché rappresenti Dio: è invece perché rappresenta il popolo, l'intera moltitudine e la sua comune volontà di vivere insieme. E per questo fatto, poiché rappresenta il popolo, il potere civile ha la propria autorità, attraverso il popolo, dalla Causa prima della natura e della società umana."<sup>178</sup> Il potere ha un rapporto allora con la regalità di Cristo, non solo nella forma della rappresentanza, ma anche della subordinazione, in quanto potere solo derivato e non originario: neppure la volontà popolare va quindi idolatrata. Per il tomista il potere, insomma, pur avendo origine da Dio e non dalle viscere della terra, è depositato, in modo *inerente e permanente* (quindi non *passeggero e transitorio*) nel popolo raccolto in società politica.<sup>179</sup> Utilizzando quindi la distinzione tra *possesso* ed *esercizio*, viene risolto il problema del *non est potestas nisi a Deo*, che molte questioni aveva aperto nella teologia cristiana in relazione alla sovranità democratica. Maritain condivide infatti l'idea che in un regime democratico la città terrena non riceva più la sua forma da un ordine superiore, che la democrazia si muova in una dimensione ormai immanente, ma ritiene allo stesso tempo che una sana democrazia è tale se in un rapporto con la religione, che evita alla politica di trasformarsi in un assolutismo, quel male contro il quale la forma democratica è nata per contrastare.<sup>180</sup>

---

<sup>176</sup> Bisogna sottolineare che il pluralismo è il punto centrale della critica di Maritain ai totalitarismi, nei quali il filosofo vede la ricerca di un'unità forzata e massimale.

<sup>177</sup> *L'uomo e lo stato*, p.128

<sup>178</sup> Ivi, p. 129

<sup>179</sup> Ivi, pp. 125-126

<sup>180</sup> Molti autori tra cui Kelsen e Schmitt avevano sottolineato l'immanentismo della democrazia, la sua interna negazione di ogni teologia: "Tutto il pensiero democratico si muove con evidente necessità entro concezioni

## Conclusioni

In sintesi, il rapporto elaborato dal tomista tra i poli religione/politica non è statico, ma dialettico, e non può essere diversamente trattandosi dell'incontro non di due istanze formali, ma di due libertà: quella politica/umana e quella religiosa/divina. Questo porta a caratterizzare la riflessione di Maritain secondo due intenzionalità. Da un lato, si può parlare di una "teologia politica negativa"<sup>181</sup>: la politica è "subordinata alla teologia", con la conseguenza che la sfera del potere temporale viene privata dalle pretese assolutiste ed esclusiviste: "È lui (Dio) che salverà la civiltà, sono le cose divine che salveranno le cose umane, nel momento in cui i mezzi umani di difesa della civiltà diventano sempre più inadeguati riguardo alle cose divine, poiché non è con i gas asfissianti, né con le bombe incendiarie, né con i colpi di borsa, né con battaglie di menzogne che le cose divine possono essere protette."<sup>182</sup> L'eterno nesso tra il politico e la salvezza trova allora nel filosofo francese una radicale confutazione: la redenzione viene solo dal rapporto con l'unico Salvatore, di fronte al quale ogni sua immagine secolarizzata risulta definitivamente ricondotta alla dimensione mondana. Nelle pagine precedenti, è emerso appunto il ruolo che Maritain ha svolto nel dibattito sulle "religioni politiche" sia nel loro versante fascista che comunista. Sue potrebbero essere le parole di Taubes: "Capite cosa volevo da Schmitt? Volevo mostrargli che la divisione tra potere terreno e potere spirituale è assolutamente necessaria e che senza questa delimitazione l'Occidente esalerà il suo ultimo respiro. Questo volevo che capisse, contro il suo concetto totalitario."<sup>183</sup>

D'altra parte, un'intersezione positiva, produttiva tra cristianesimo e pensiero moderno esiste: nel novecento, Maritain è tra gli autori che maggiormente recupera e rielabora due capolavori teologico-politici della modernità: l'umanesimo e la democrazia. Un umanesimo ripensato nelle sue radici cristologiche e una democrazia vitalmente radicata nelle sorgenti evangeliche. Mi pare che in sostanza questa mediazione sia stata resa possibile da tre intuizioni fondamentali: prima, l'idea che l'incarnarsi del cristianesimo nella storia si realizza in un modo analogico, su questo non ci sono modelli fissi, ma anzi una libertà radicale di inventiva: "Va-t-il falloir vivre en

---

immanentistiche. Ogni uscita dall'immanenza negherebbe l'identità. Ogni sorta di trascendenza, che venga introdotta nella vita politica di un popolo, conduce a distinzioni qualitative tra alto e basso, sopra e sotto, eletti e non eletti, ecc., mentre invece in una democrazia il potere statale deve venire dal popolo e non può emanare da una persona o da un ufficio che stia fuori del popolo e al di sopra di esso. Esso non viene da Dio." (C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p. 311). Questo spiega molte delle critiche sono state mosse dagli intellettuali cattolici alla concezione democratica.

<sup>181</sup> Secondo l'espressione usata da M. Fourcade, *Maritain et la de-théologisation du politique*, cit.

<sup>182</sup> *Cose divine e cose umane*, cit., p. 263

<sup>183</sup> J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 186



permanence au milieu des distinctions déchirantes auxquelles la chrétienté devait s'exercer au temps du grand schisme ou du procès de Jeanne D'Arc?"<sup>184</sup> Seconda, c'è un'idea di *secolarizzazione* che passa dalla mera condanna delle categorie moderne, al riconoscimento che queste possono non solo appropriarsi indebitamente dei concetti teologici, ma anzi magari paradossalmente manifestarle, renderle visibili. Maritain cerca sempre di cogliere per così dire l'*angelo* dei fenomeni storici, il loro orientamento di fondo: è su questo piano che "ispirazione cristiana e ispirazione democratica" possono riconoscersi.<sup>185</sup> Su questo piano, l'accento non viene più posto sull'esigenza di ri-cristianizzare l'Occidente, ma sul riconoscimento di una linfa cristiana già lo anima. Terza, il "nuovo ordine" politico che viene auspicato si declina nella forma del pluralismo e della libertà. Il tomista non riprende l'idea controrivoluzionaria dello Stato "difensore della fede", ma appoggia l'idea che "le *chances* della religione, della coscienza e delle civiltà" ormai coincidono "con quelle della libertà."<sup>186</sup> Credenti e non credenti possono collaborare ad un'opera comune se condividono almeno il "credo della libertà"<sup>187</sup>. A riguardo, ripetutamente Maritain insiste che la trascendenza si incarna in virtù di una logica di "sovrabbondanza", quindi di piena libertà, e non è per un bisogno o per una richiesta di potere e di protezione.<sup>188</sup>

Qui in qualche modo si chiude la sua parabola filosofica, vengono a riconciliarsi i due poli della nostra ricerca: da un lato, la Francia di san Luigi e il Maritain convertito, difensore intransigente dei doveri verso l'eterno, e, dall'altro, la modernità dei diritti umani e il giovane Maritain, educato all'umanitarismo morale e araldo del socialismo. Significativo che in una commemorazione a New York della presa della Bastiglia, Maritain evochi una seconda Rivoluzione francese "plus féconde encore de la première, et proclamera la Liberté, l'Égalité, la Fraternité dans l'esprit de Jeanne d'Arc". Questa accadrà per "dans la réconciliation, attendu depuis si longtemps, de l'inspiration démocratique et de l'inspiration évangélique."<sup>189</sup> Ciò che rende interessante la figura del filosofo francese e ancora utile alla riflessione cristiana, è proprio questo suo riassumere nella sua biografia il grandissimo tema del rapporto tra cristianesimo e modernità.

---

<sup>184</sup> Lettera di J. Maritain a C. Journet, in *Correspondance*, II, p. 549

<sup>185</sup> *Cristianesimo e democrazia*, p.23

<sup>186</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, pp. 194-195

<sup>187</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 109

<sup>188</sup> Si veda ad esempio *Azione e contemplazione*, in *Questioni di coscienza*, pp. 113-165

<sup>189</sup> *Quatorze juillet 1943*, in *Pour la justice*, in O.C. VII, pp. 896-897

## PARTE SECONDA

Maritain e la teologia politica tedesca

## VII.

### LA CRISTIANITÀ OVVERO L'EUROPA?

#### La recezione di Maritain nel *renouveau catholique* in Germania

Fino ai primi anni venti, il giudizio di Maritain sulla Germania è netto e polemico, come d'altra parte per molti cattolici francesi del tempo. Il filosofo ha però l'opportunità di trascorrere tra il 1906 e il 1908 un periodo di studio ad Heidelberg, dove collabora a delle ricerche di biologia con Hans Driesch, filosofo e biologo, allievo di E. Haicker e sostenitore del 'vitalismo'. Studioso di embriologia sperimentale, nel 1933 fu allontanato dall'insegnamento per le sue posizioni antinaziste. Nel 1910 il filosofo francese pubblica nella *Revue de Philosophie* un articolo *Il neo-vitalismo in Germania e il darwinismo*, frutto degli studi svolti. Il tempo trascorso oltre-Reno non è occasione di molti incontri e, a parte gli studi scientifici, le letture furono prevalentemente a carattere spirituale e molto tempo fu dedicato alla moglie Raïssa, colpita da una grave malattia.

Questa esperienza non influisce, come si è visto, sui toni accesi con cui il filosofo francese parla dello spirito germanico, nelle sue lezioni del periodo bellico. Ancora in un articolo del 1921 pubblicato nella *Revue universelle*, condannando l'idealismo kantiano e la sua origine luterana, scrive: "Il semble toutefois peu probable qu'une renaissance thomiste puisse en milieu purement allemand acquérir une force d'expansion considérable."<sup>190</sup> Nel corso degli anni venti, si assiste però a un progressivo interesse verso la cultura tedesca, testimonia G. Thibon: "C'est lui qui a orienté mon attention vers la génie du penseur contemporain le plus foncièrement anti-intellectualiste et anti-chrétien: Ludwig Klages. Ave quelle fraîcheur naïve [...] je l'ai senti vibrer à mes exposés des philosophes allemands plus ou moins disciples de Klages! [...] j'entends encore Jacques s'écrier: «Ah ! Ces allemands, ces allemands, ces allemandes, il y n'y a qu'eux pour naviguer ainsi au confluent du biologique et du métaphysique !»"<sup>191</sup> Maritain comincia a farsi anche molti amici e allievi, alcuni dei quali di grande spessore. Per farsi un'idea dell'ampiezza delle relazioni allacciate, si può leggere una lettera che Maritain scrive al suo giovane allievo Y. Simon che tra il '29 e il '30 passa un periodo di studi in Germania: "Soyez

---

<sup>190</sup> *L'État actuel de la philosophie allemande*, O.C. II, pp. 1155-1156

<sup>191</sup> G. Thibon, *Du temps à l'éternel*, in CJM 4-5, nov. 1982, p. 102. Thibon era un tomista e acceso maurrassiano.

l'Ange, thomiste unissant les esprits d'un bord à l'autre du Rhin." Elenca poi i nomi di alcuni intellettuali illustri con cui mettersi in contatto: C. Schmitt, K. Eschweiler "très bon théologien thomiste", W. Becker, P. Wust, H. Platz, W. Gurian, E. Peterson "théologien protestant très attiré par le catholicisme, ami de Schmitt" e R. Guardini "le plus admirable de tous".<sup>192</sup> Il tomista francese ha insomma molte attese verso la Germania, dove vede un terreno fertile per l'affermarsi del pensiero di Tommaso. In effetti, con la fine dell'Impero guglielmino, che aveva visto un certo primato del protestantesimo, e dopo l'esito catastrofico della guerra prende avviso una vigorosa rinascita del pensiero cattolico. Due sono i centri fondamentali di questo *renouveau*: Monaco, nella tradizionalmente cattolica Baviera, e Bonn, in Renania ai confini con la Francia.<sup>193</sup> Si comprende allora come mai Maritain polemizzi con Massis che, nel suo libro sull'Occidente, sembra ignorare la Germania cattolica.<sup>194</sup> Questo rete di amicizie non muta però la problematicità della recezione di Maritain e del tomismo oltre-Reno.<sup>195</sup> D'altra parte non si può dimenticare che la "bestemmia di Versailles", come fu definita da Haecker, ovvero gli umilianti accordi di pace che avevano visto la Germania costretta a esorbitanti pene di riparazione, continuano a bruciare e a fomentare una forte ostilità soprattutto verso la Francia.

---

<sup>192</sup> Jacques Maritain - Yves Simon. *Correspondance, Tome I*, cit., lettera del 4 gennaio 1930, pp.47-48. Tra Maritain e Guardini c'è una breve relazione, infatti, Maritain accoglie il suo famoso libro, *L'Esprit de la liturgie*, nella collana Roseau d'Or, nel 1929, tradotta da Robert d'Harcourt. Nel 1935 in una raccolta di testi in onore di Guardini, pubblica le prime due lezioni di Santander (*Christliche Verwirklichung. Romano Guardini zum fünfzigsten Geburtstag dargebracht von seinen Freunden und Schülern*, hrsg von K.-H. Schmidhüs, Burgverlag, Rothenfels am Main 1935) I contatti rimangono comunque sporadici forse anche per l'estraneità di Guardini al tomismo: "Gegenüber Guardini, der Natur und Freiheit als Gegensätze betrachtet, vertritt Jacques Maritain die These, dass die Welt der Freiheit notwendig die Welt der Natur voraussetzt, d.h. die Natur metaphysisch und vor allem als Natur eines mit dem Verstand und Willen begabten Wesens verstanden. Die Freiheit ist eine Sache der Vernunft, wohingegen der Wille in der Natur begründet und eine gewisse Natur ist." (L. Watzal, *Das Politische bei Romano Guardini*, Eichstätt 1987, p. 64)

<sup>193</sup> Per un breve affresco soprattutto dell'ambiente di Bonn si veda un vecchio articolo di A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, in Hochland, Drittes Heft, Mai/Juni 1969, pp. 234-242

<sup>194</sup> In una lettera del 1 febbraio 1927 a Massis, che aveva nel suo libro *Défense de l'Occident* aveva sostenuto la non appartenenza della Germania alla civilizzazione occidentale, Maritain scrive: "Pour ce qui est de l'Allemagne il faudrait annoncer dès le début que vous donnerez une image volontairement incomplète, limitée à certains types que vous avez jugés représentatifs pour un moment spécialement important [...] Il me paraît impossible d'avoir l'air d'ignorer l'Allemagne catholique, qui existe. Il y a un très puissant mouvement catholique dans un parti de la jeunesse [...] Mais il y a là toute une masse d'aspirations intellectuelles d'ordre catholique qu'il faut au moins mentionner." (J. Prévotat, *A propos de «Défence de l'Occident» (1927): Deux lettres de Jacques Maritain*, cit. p. 783)

<sup>195</sup> F. Inciante, *Jacques Maritain im politikphilosophischen und theologischen Kontext Deutschlands*, in Giornale di metafisica, IV, 1982, pp. 475-486; H. Hürten, *Der Einfluss Jacques Maritain auf das politische Denken in Deutschland*, in *Katholiken, Kirche und Staat*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, pp. 308-322. Fondamentale la ricostruzione dello storico francese P. Chenu, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, in *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, sous la direction de B. Hubert, Paris 1996. Un'interessante ricostruzione del pensiero maritainiano con molti riferimenti al mondo tedesco è svolta dallo storico svizzero V. Conzemius, *Jacques Maritain: Zeitgenossenschaft als Zeugnis*, in *Jacques Maritain: Philosophie und Politik aus katholischem Glauben*, Ursg. T. Licht und B. Ritzel, Karlsruhe, Braun 2002, pp. 59-84; sui rapporti tra Maritain e alcuni intellettuali tedeschi rimando anche alla sintesi di P. Viotto, *Grandi amicizie*, cit., soprattutto pp. 52-57

Queste conoscenze nascono soprattutto in occasione del suo ritorno in Germania nel 1927, quando va a Colonia, invitato dal padre Franz Xaver Münch, segretario generale della *Katholische Akademikerverband*.<sup>196</sup> Quest'associazione di intellettuali di grande influenza per il cattolicesimo tedesco, che Bendiscioli descrive come di ispirazione conservatrice e nazionalista<sup>197</sup>, viene fondata a Düsseldorf nel 1913 da H. Platz e T. Abele, ma nel suo circolo entrano presto a far parte Dempf, Münch e poi anche il famoso abate di Maria Lach Hirwegen<sup>198</sup>. Questi intellettuali si attivano per allacciare rapporti con l'intelligenza cattolica francese, per il rilancio del cattolicesimo nella cultura del tempo.<sup>199</sup>

Il filosofo vi tiene una conferenza il 19 dicembre su *La signification de la pensée de saint Thomas pour le temps présent*. Maritain coglie poi l'occasione per visitare Berlino e Bonn. Qui ha l'occasione di rivedere e stringere legami con Peterson e Becker<sup>200</sup>; scrive a Journet: "je crois que ce serait bien que vous fassiez l'échange de *Nova et vetera* avec *Abendland* et que vous entriez en relation avec mon jeune ami Werner Becker, qui se prépare à être prêtre, et qui est un fidèle disciple de S. Thomas. Il travaille surtout les questions sociales et politiques, a fait ses

---

<sup>196</sup> Scrive M. Bendiscioli: "l'*Akademiker-verband* (Federazione dei laureati cattolici per l'affermazione del pensiero cattolico) nata appena durante la guerra, ma sviluppatasi enormemente in questi ultimi anni, al punto da diventare l'organo più rappresentativo, con le sue pubblicazioni e i suoi congressi, della cultura cattolica tedesca e del suo vigore giovanile." (M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, Brescia 1977, p.23). Nel corso di un dibattito svoltosi Toronto nel marzo 1933, Maritain afferma: "I, myself, have been able to appreciate the very interesting results of the *Katholischer Akademikerverband* founded in Cologne by Monsignor Münch, wherein are grouped the youngest and most progressive elements of the German Catholic intellectual world." (*Le laïc catholique*, in O.C., V, p.1002)

<sup>197</sup> Bendiscioli inserisce gli intellettuali dell'*Akademiker-verband* nel più vasto gruppo dei cattolici nazionali vicini a von Papen, caratterizzati da alcune idee comuni: "azione cattolica contro azione politica; primato dell'attività liturgica per il clero contro il mescolamento nella politica e nella economia; organizzazione corporativa ed autoritaria della società contro liberalismo economico e democrazia parlamentare; cattolicesimo religioso contro cattolicesimo politico. Motivi tutti che potevano essere in sé giusti, ma che in quel momento avevano un particolare accento anticentrista e filonazional-socialista". (*Germania religiosa nel Terzo Reich*, cit., p.147)

<sup>198</sup> Maritain stringe un legame con dom Ildefons Herwegen, abate dell'influente abbazia benedettina di Maria Lach, sulla cui influenza nella cultura del tempo si veda R. Faber, *Politischer Katholizismus. Die Bewegung von Maria Lach*, in H. Concik (Hg), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, pp. 136-158. Un altro monaco dell'abbazia traduce *De la vie d'oraison*, dom Thomas Michels, *Vom Leben des Gebetes* (Augsburg, Filser 1928). Sulla figura di Michels che Maritain reincontra nell'esilio americano, si veda, anche per i suoi legami con Peterson, B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg in Breisgau 1992, p. 420ss

<sup>199</sup> In Francia gli intellettuali che maggiormente si attivano per questo dialogo tra i due paesi sono Robert d'Harcourt, professore di lingua e letteratura tedesca a Parigi, autore dell'introduzione francese del libro sulla liturgia di Guardini; e Jean de Pange, membro del partito democratico popolare e amico di P. Wust che mise in contatto con Maritain. Su questo punto si veda P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain*, cit., pp. 202-203

<sup>200</sup> W. Becker (1904-1981) studia giurisprudenza a Freiburg, Berlin, Bonn. A Berlino si impegna in *Quickborn*, movimento guidato da R. Guardini, di cui Becker diventa segretario. Negli anni venti stringe amicizia con Carl Schmitt che conosce tramite W. Gurian. La sua dissertazione, non pubblicata, si intitola *Die politische Systematik der Staatlehre des Thomas Hobbes*. Nel semestre invernale 1926-1927 trascorre un periodo di studi a Parigi all'Institut Catholique. Qui ha occasione di frequentare Maritain e altri intellettuali francesi. (Sulla figura di Becker si veda la biografia di B. Gerl, *Romano Guardini*, cit. )

études avec Carl Schmitt, de Bonn, qui l'estime beaucoup."<sup>201</sup> Al suo ritorno in Francia, Maritain incentiva e collabora alla edizione di alcuni saggi di autori tedeschi: nel 1928 *Romanticismo politico* di Schmitt, nel 1929 *Lo spirito della liturgia* di R. Guardini, edito nella collana fondata proprio da Maritain *Le Roseau d'Or*<sup>202</sup>, alcuni romanzi di G. von Le Fort. Il soggiorno è così positivo che ritorna, invitato sempre dall'associazione universitaria, anche l'anno successivo, nell'agosto del '28 a Costanza, per un congresso sull'unità della cultura occidentale, dove fu uno dei pochi conferenzieri stranieri, oltre lo svizzero Gonzague de Reynold e A. Gemelli.<sup>203</sup> Nella conferenza, che aveva per tema *San Tommaso e l'unità della cultura moderna*<sup>204</sup>, Maritain propone il tomismo come unica via per ricostruire l'unità perduta, la quale per realizzarsi ha bisogno di due attività fondamentali, quella dell'intelligenza fedele all'oggetto e quella dell'amore che tiene unito l'uomo al Tutto: "L'homme ne trouve pas son unite lui-même. Il la trouve hors de lui, au-dessus de lui."<sup>205</sup> Nel recupero di una metafisica realista, ma soprattutto nel rapporto col Cristo, l'Europa sarà capace di quell'unità che i nazionalismi e le divisioni moderne hanno frantumato. Cristianesimo e tomismo insieme possono essere a fondamento, quindi, di una nuova civiltà, in cui i cristiani non saranno presenti in istituzioni temporali, ma nella forma della diaspora.

Questi soggiorni sono occasione anche per anche per gli intellettuali tedeschi di conoscere meglio il pensiero di Maritain e di appassionarsi al tuo pensiero. Tra questi anche il filosofo Dietrich von Hidenbrand.<sup>206</sup> Nella influente rivista *Hochland*, G. de Reynold pubblica nel 1929 un articolo sul ritorno del tomismo in Francia, dove indica in Maritain una figura importante per l'azione europea.<sup>207</sup> Tra i maggiori diffusori di Maritain in Germania spicca il nome di K.

<sup>201</sup> Lettera a C. Journet del 4 gennaio 1928, in *Correspondance* 1, p. 532; nella stessa lettera Maritain esprime la sua contentezza per il viaggio in Germania: "J'ai été content de mon voyage en Allemagne ... Et que de travail à faire là-bas! Si les catholique français suivaient Jésus au lieu de suivre Maurras, il auraient le monde derrière eux." (*Ibidem*)

<sup>202</sup> Maritain aveva da poco chiuso col movimento di Maurras e con la sua rivista. Il nome della collana ha questo significato: "Ispirandosi all'Apocalisse di Giovanni, la verga d'oro avrebbe significato che «le cose dello spirito hanno una dimensione che non è di questo mondo»." (J.-L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain*, cit., p.241)

<sup>203</sup> Maritain sul finire del novembre del 1931 tenne delle conferenze alla Università Cattolica di Milano su invito proprio di A. Gemelli. Nel 1932 verrà anche accolto nel suo consiglio di fondazione dell'*Akademiker-verband*. A testimonianza della positività del soggiorno tedesco, scrive Werner Becker: "Je suis heureux se savoir que vous êtes content de vos impressions en Allemagne." (Lettera di Werner Becker del 15 gennaio 1928, Archivi Maritain, Kolbsheim) Un resoconto del congresso è fatto da J.-T. Delos *L'unité de l'Occident et l'association des universitaires catholique allemands*, in *La Vie intellectuelle*, octobre 1928, pp. 75-85

<sup>204</sup> Il tema della conferenza è stata ripresa nel secondo capitolo di *Docteur angélique (Le Sage Architect)*

<sup>205</sup> O.C., p. 66

<sup>206</sup> Riferimenti a Maritain si trovano nelle sue memorie: D. von Hildebrand, *Memorien und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, Mayence 1993. Nel 1942 ritrovatisi negli Stati Uniti firmeranno insieme il manifesto scritto da Maritain *Devant la crise mondiale*. Si veda P. Viotto, *Grandi amicizie*, cit., pp. 53-54

<sup>207</sup> "Denn Maritains Geist gewinnt noch ständig an Weite und Hohe. Für Frankreich war er der Mann, der kommen musste, um den Thomismus in das literarische und künstliche Leben und in das Denken der neue Generation einströmen zu lassen. [...] Von allem Nationalismus frei, doch Feind der Utopien des humanitären

Eschweiler, che conoscere l'opera del filosofo francese grazie a Gurian: "Mein Schüler u. Freund, H. Dr. Gurian aus Godesberg bei Bonn, hat mich - durch meinen Hinweis auf die R.P. Gordeil und Garrigou-Lagrange veranlasst mit Ihnen Werken bekannt zu machen. Der Gewinn, den ich daraus in den letzten zwei Monaten geschöpft, ist zu gross, als dass ich mich zurückhalten könnte, Ihnen meinen ehrbietigen Dank auszudrücken [...] Die Ehre des kathol. Frankreich verangt es ebenso wie die geistige Not des deutschen Katholizismus, dass die von Ihnen geführte thomistische Bewegung bei uns bekannt werde und Einfluss gewinne."<sup>208</sup> Nel suo viaggio a Bonn, Maritain tiene una conferenza alla facoltà di teologia, invitato proprio da Eschweiler, che stava tentando di avviare nella città renana un circolo tomista. Riteneva infatti fondamentale per la rinascita spirituale della Germania una ripresa del tomismo.<sup>209</sup> Di lui scrive Maritain: "C'est le seul théologien allemand vraiment thomiste."<sup>210</sup> In realtà, poi l'idea si rivela molto più difficile da realizzare rispetto al previsto, nonostante una certa riscoperta di Tommaso D'Aquino: R. Grosche traduce il libro di Sertillanges *Der Heilige Thomas von Aquin* (1928); l'allora teologo protestante Peterson dedica a Tommaso un corso nel semestre

---

Internationalismus, so steht Maritain heute an der Schwelle seines europäischen Wirkens." (G. de Reynold, *Die Rückkehr zum Thomismus in den Ländern französischer Sprache*, in Hochland, Heft 7, April 1928/1929, p. 47) G. de Reynold (1880-1970) è uno scrittore svizzero, amico di H. Massis, nazionalista elvetico, entra negli anni '20 in contatto con Journet e Maritain. Si impegna anche per la partecipazione del Vaticano alle commissioni della Società delle nazioni. In una lettera del 30 aprile 1926 Journet scrive preoccupato a Maritain per l'uscita di un imminente libro, in realtà mai pubblicato (*L'Église au milieu des ruines*), che appoggiava il nazionalismo alla maniera di Massis. Il filosofo risponde: "Mon très cher ami rendez-moi l'immense service d'être très sévère ave de Reynold et de l'empêcher de tomber dans le latinisme, l'euro péisme etc. Sous peine de mort nous devons être UNIVERSELS." (Lettera a C. Journet del 15 maggio 1926, *Correspondance*, 1, cit., p. 387). Si veda in merito A. Mantioli, *Zwischen Demokratie und totalitärer Diktatur. Gonzague de Reynold und die Tradition der autoritären Rechten in der Schweiz*, Zürich 1994

<sup>208</sup> Lettera di Eschweiler a Maritain del 7 marzo 1928, Archivi Maritain, Kolbsheim; Karl Eschweiler (1886-1936) studia e si addottora all'università di Bonn, dove anche insegnerà teologia dogmatica. Nel 1910 viene ordinato prete della diocesi di Colonia. Cresce nel movimento giovanile cattolico e stringe amicizia con C. Schmitt e soprattutto con W. Gurian. Polemico verso il liberalismo e il parlamentarismo, accentua fortemente, anche sulla scia di Scheeben, il ruolo dell'autorità nella fede, ma anche poi nella vita civile. Nel 1933 aderisce al nazionalsocialismo, favorendo una collaborazione tra Chiesa cattolica e regime hitleriano. Sostiene che è possibile riconciliare cattolicesimo e modernità, infatti, già i commentatori di Tommaso, come Suarez, Petavius, Lugo hanno riconosciuto il ruolo dell'intelletto umano nella conoscenza e l'autocoscienza, che la modernità ha fatto propria. Il cattolicesimo può supportare la moderna ricerca di pienezza umana, anche se questa va sempre riferita all'azione di Dio. Secondo il famoso principio tomista che la grazia non cancella la natura, il teologo difende l'idea di "uomo naturale" che, pur dovendo riconoscere i propri limiti riconoscendo l'autorità, va presupposto all'azione della grazia. In *Die Kirche im neuen Reich*, farà di questo uomo originario, l'uomo germanico. Sulla figura di Eschweiler si veda il capitolo a lui dedicato da R.-A. Krieg, *Catholic theologians in Nazi Germany*, The Continuum International Publishing Group Inc, New York 2004, pp. 31-55; per i rapporti con Schmitt si veda anche il profilo fatto da M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998, pp. 486-493

<sup>209</sup> Lettera di Eschweiler a Maritain del 20 maggio 1926, Archivi Maritain, Kolbsheim. Il centro tomista che Eschweiler voleva avviare a Bonn, avrebbe dovuto essere affidato a padre Keller. Nel suo libro più importante, Eschweiler argomenta ci sono due vie fondamentali della teologia contemporanea: una che muove da G. Hermes, di stampo razionalistico, e quella rappresentata, invece, da M. Scheeben, di impronta tomista. Solo quest'ultima teologia garantisce una concezione adeguata della Rivelazione. (*Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926)

<sup>210</sup> Lettera a C. Journet del 30 agosto 1930, in *Correspondance*, 2, cit., p. 93

invernale a Göttingen nel 1925. Nonostante l'auspicio di Helefe di "una nuova scolastica e di un nuovo umanesimo", il neotomismo trova però in Germania una sostanziale resistenza<sup>211</sup>: "Es ist sehr schwer, als ich mir anfangs vorgestellt habe, thomistische Denken einzudeutschen."<sup>212</sup> In vista di questa sperata rinascita tomista, va letta l'idea di Eschweiler e di Gurian, di tradurre in tedesco le principali opere di Maritain, attraverso un piano editoriale molto ambizioso, poi mai del tutto realizzato.<sup>213</sup> Eschweiler traduce la corrispondenza tra Maritain e Cocteau (*Der Künstler und der Weise*) e scrive l'introduzione ad *Antimodern* (Augsbourg 1930), presentandolo come una "Einführung in den Geist des neuen französischen Thomismus".<sup>214</sup>

<sup>211</sup> Una panoramica sul tomismo in area tedesca si veda la breve ricostruzione di H. M. Schmidinger, in E. Coreth - W. M. Neidl - G. Pfligersdorffer, *La filosofia cristiana nei secoli XIX- e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Roma 1994, pp. 649ss. Journet scrive a Maritain: "je suis allé voir le P. Rohner qui s'intéresse beaucoup au mouvement de l'Allemagne et à qui j'ai entendu dire plusieurs fois que saint Thomas pouvait seul la sauver, car sans lui, ce serait le règne de Hegel. Je l'ai trouvé assez optimiste. Il est allé prêcher une retraite au couvent de Cologne. Il y a rencontré le P. Joseph Keller, son ancien maître, qui lui a donné de bons renseignements sur l'intérêt que les intellectuels laïcs prenaient à saint Thomas. Le P. Keller a même fondé un cours de saint Thomas fréquenté par des laïcs élèves ou professeurs (Eschweiler n'en est-il pas?). Le P. Rohner que l'un d'eux venait de traduire *Perfection chrétienne* et traduire *Dieu*, que cette entrée du P. Garrigou dans l'Allemagne était du plus bel augure [...] Oui, il me semble de première importance, qu'un mouvement thomiste se forme en pays de langue allemande, et qu'il se porte tout de suite bien. Et que le crédit que vous avez, il faut qu'il soit employé à cette œuvre." (Lettera a J. Maritain del 22 febbraio 1928, *Correspondance*, 1, cit., p. 673-674) Maritain risponde: "Thomisme en Allemagne. Ne pas compter beaucoup sur les Dominicains. De fait ils ne travaillent presque en Allemagne, tous les gens que j'ai vus ont constaté leur carence." (Lettera a Journet del 7 marzo 1929, *Correspondance*, 1, p. 678). Di questo interesse distaccato per il tomismo è testimone anche Erik Voegelin che tra il '33 -'36 si interessa di Tommaso: "Negli anni 1935-36 iniziarono a svilupparsi i miei interessi in direzione del neotomismo. Lessi le opere di A.D. Sertillanges, Jacques Maritain, Étienne Gilson e fui ancora più affascinato da gesuiti - non tanto tomisti quanto agostiniani - come Hans Urs von Balthasar ed Henri de Lubac. A questi studi, durati molti anni, devo la mia conoscenza della filosofia medievale e dei suoi problemi." (E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993, p. 98).

<sup>212</sup> Lettera di Eschweiler a Maritain dell'8 giugno 1929, Archivi Maritain, Kolbsheim; della crisi della filosofia neoscolastica si era già occupato in un articolo in cui auspicava che il pensiero cristiano si confrontasse con le idee moderne (*Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie*, in *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, 1, 1924, pp. 313-337).

<sup>213</sup> "Meine Freunde stimmen begeistert zu, als ich Ihnen den Vorschlag machte, Ihre sämtlichen Werke ins Deutsche zu überwagen." Il piano prevedeva di pubblicare per la Filser Verlag di Amburgo: *Art et Scolastique* (per l'autunno per 1926); *Antimoderne, Théonas, Trois Réformateurs* (per il Natale 1926); *Éléments de Philosophie, Réflexions sur l'intelligence* (per l'estate del 1927). (Lettera di Eschweiler a Maritain del 10 maggio 1926, Archivi Maritain, Kolbsheim). Di quest'attenzione per l'opera di Maritain è testimone anche Paul Adam, amico di Schmitt e Peterson, a quest'ultimo nel settembre 1926 scrive: "Am 15. September sollen die Mss. Cocteau-Maritain und Trois réformateurs und Vie d'oraison an den Verlag Filser. Hoffentlich glückt alles. - Schmitts Parlamentarismus Schrift ist in 2. Auflage gerade da." (B. Nichtweiss, „Die Zeit ist aus den Fugen“. *Auszüge aus den Briefen von Paul Adams an Erik Peterson*, in Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, cit., p. 69)

<sup>214</sup> C. Eschweiler, *Vorbemerkung des Herausgebers*, in *Antimodern. Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung*, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1930, p.V. I libri pubblicati sono *Der Künstler und der Weise. Brief an Jacques Maritain und die Antwort an Jean Cocteau*, Filser, Augsburg 1926. - 93 S. Augsburg 1927; nella prefazione, Eschweiler fa una presentazione del pensiero del filosofo e il suo ruolo nel contesto intellettuale: "Dieses streng wissenschaftliche Philosophieren kommt aus dem engsten Kontakt mit dem Leben der Gegenwart. Maritain hat in vielen Abhandlungen über aktuelle Fragen bewiesen, dass die thomistischen Prinzipien alles andere sind als eine bloße Angelegenheit der Geschichte. Diese wahrhaft fruchtbaren Auseinandersetzungen mit dem zeitgenössischen Denken haben Maritain zum meistgelesenen Scholastiker gemacht; er wird weit über die kirchlichen Kreise hinaus gehört." (pp. 9-10). Sulla corrispondenza aveva riportato l'attenzione in un articolo nell'organo berlinese del *Zentrum* anche Gurian,



*Religion und Kultur* viene pubblicato solamente nel 1936 con un'introduzione di R. Grosche.<sup>215</sup> Nonostante invece il pressante invito di Haecker, a rendere disponibile anche *Théonas* in lingua tedesca, l'idea fallisce.<sup>216</sup> Interrotta fu, anche, l'idea di tradurre i *Tre riformatori*, a causa delle polemiche che il suo saggio su Lutero sembrava suscitare.<sup>217</sup> Nonostante l'apprezzamento di molti lettori, come Peterson<sup>218</sup>, tracce dei problemi che questo libro avrebbe provocato emergono anche in una lettera di Schmitt: "J'ai lu «Notes sur Luther» avec beaucoup d'attention et de joie, et je suis passablement curieux de savoir ce qu'en diront mes relations protestantes de Berlin."<sup>219</sup> D'altra parte già Waldemar Gurian, nel 1925, nel suo resoconto dell'opera aveva espresso delle perplessità sullo spirito nazionale che animava il testo e sull'identificazione fatta tra germanesimo e protestantesimo<sup>220</sup>. La critica allo spirito germanico e il legame con Maurras sono in effetti elementi che hanno contribuito a frenare la recezione del pensiero maritainiano che dopo la rottura col movimento nazionalista, viene favorita. Gli scritti su Lutero, Cartesio e Rousseau rappresentano comunque l'occasione per una maggior attenzione al filosofo francese che fino al 1925 è pressoché sconosciuto in Germania. Carl Schmitt, in una lettera del dicembre 1928, scrive di essere curioso delle reazioni protestanti allo scritto: "die politische Lage der protestantischen Kirche in Deutschland ist besonders schwierig. Man fürchtet sich, ein ernsthaftes theologisches Problem auch nur zu berühren, aus Angst derüberaus künstliche, mit Mühe gehaltene Status quo könnte erschritten werden [...] Die Broschüre von Erik Peterson über die Kirche (die er Ihnen sicher zugeschickt hat) und die noch ein wunderbarer Anfang

---

*Der Dichter und der Philosoph. Der Briefwechsel Jean Cocteau - Jacques Maritain* (in *Germania* del 18 settembre 1926). Sempre per Filser viene tradotto anche *La vie d'Oraison. Vom Leben des Gebetes*, hrsg von P. Thomas Michel O.S.B.

<sup>215</sup> Nel 1934 era intanto stata già tradotta la seconda parte di *Du régime temporel et de la liberté*, in cui si riprendevano i temi di *Religion et culture*. Viene pubblicato col titolo *Die Kirche und die Christenheit* nella rivista *Die Schildgenossen*, 1, Okt.-Nov. 1934, pp. 26-36. In questo numero esce anche un articolo di R. Guardini dal titolo *Über den Heiligen und den heiligen Franziskus*.

<sup>216</sup> H. Siefken, *Présentation a Correspondance Theodor Haecker et Jacques Maritain*, CJM 31, p. 27

<sup>217</sup> Molto polemica è la reazione dello storico K. Holl, *Martin Luther. A propos de l'étude de M. Jacques Maritain*, in *Revue de théologie et de philosophie*, août-septembre 1927, pp. 260-270. In una lettera del 6 marzo 1928 Peterson illustra a Maritain la teologia di Holl e consiglia a Maritain di togliere le citazioni di Denifle per un'eventuale traduzione tedesca. (Lettera di Peterson a Maritain, AJM Kolbsheim) L'amico Eschweiler gli scrive: "Was schließlich die *Trois Réformateurs* ausgeht, so hat der Verleger mir im letzten Brief wiederholt, mit Ihnen Veröffentlichung nach etwas zu zögern. Aus anderen Gründen halte ich selber die gegenwärtige Situation für diesen Luther samt seinen Notes für so gespannt, dass seine Veröffentlichung den anderen Buchen nur schaden kann." (Lettera di Eschweiler a Maritain dell'8 giugno 1929, Archivi Maritain, Kolbsheim). A Journet, Maritain scrive: "Eschweiler m'a écrit que réflexion faite il valait mieux retarder encore l'édition allemande de *Trois Réformateurs*. Il craint le scandale et aime mieux que les autres livres soient traduits d'abord." (Lettera a C. Journet del 10 settembre 1928, in *Correspondance*, 1, cit., p. 623)

<sup>218</sup> Peterson che ha ricevuto il libro di Maritain gli scrive: "Ich finde, dass Luther schwer zu deuten ist. Sie haben mit Recht die moralisierende Deutung [...] zurückgestellt [...] Manchmal scheint mir, als sei der Nominalismus der Zentralpunkt für das Verständnis Luthers." (Lettera di E. Peterson a J. Maritain del 21 dicembre 1928, Archivi Maritain, Kolbsheim)

<sup>219</sup> Lettera di C. Schmitt a J. Maritain del 24 dicembre 1928, Archivi Maritain, Kolbsheim

<sup>220</sup> W. Gurian, *Drei Reformatoren. Zu Maritains Wirkung in Deutschland*, in *Germania*, nr. 498, 24 ottobre 1925; queste riserve non gli impediscono di caldeggiare la traduzione del volume.

einer neuen und ernsthaften Erörterung des Problems der Kirche ist, wird einfach tot geschwiegen; ich glaube, weniger aus Perfidie als aus Angst von einer Diskussion.”<sup>221</sup> La crisi del mondo protestante è confermata da Erik Peterson, che ringraziandolo per l’invio del volume, che apprezza, esterna lui stesso riserve riguardo il riformatore: “Manchmal scheint mir, als sei der Nominalismus der Zentralpunkt für das Verständnis Luthers.”<sup>222</sup>

Un altro libro non tradotto, ma che ebbe un notevole influsso sul pensiero cattolico tedesco è *Primato dello spirituale*, che fu conosciuto fondamentalmente attraverso l’importante presentazione che W. Gurian fa nella rivista *Abendland*.<sup>223</sup> In una lettera a Maritain scrive: “die hier in allgemeinen einen sehr starken Eindruck gemacht hat. Ich habe schon mehrfach gehört, dass es Ihr bestes Buch sei.”<sup>224</sup> Nel contesto tedesco, il libro assume un forte significato in relazione alla critica al nazionalismo esasperato e alle teorie “latiniste”<sup>225</sup>.

Maritain sostiene con entusiasmo questi tentativi per diffondere il pensiero tomista. In un articolo nella rivista *Der katholische Gedanke* nel 1930, scrive: “C’est pourquoi, - et parce que l’Allemagne est par excellence, dans le temps modernes, le pays de la métaphysique, - une pleine renaissance de la pensée de saint Thomas, avec les caractères de vitalité et d’actualité que nous signalons plus hautes, nous paraît si intensément désirable en Allemagne pour le bien commune de la culture chrétienne. Il nous semble qu’à cette condition seulement l’effort, par ailleurs si remarquable, soutenu par des penseurs comme Guardini ou comme Przywara, avec leur sens aigu des besoins de l’esprit moderne, pourra obtenir des résultats durables et s’intégrer à une restauration métaphysique sans laquelle l’intelligence de notre époque risque de bâtir sur le sable.”<sup>226</sup> In una lettera a Journet dell’anno precedente informa: “il y a chez les catholiques allemandes un désir très grand d communication intellectuelle avec les catholique français, et c’est sous le patronage de saint Thomas qu’ils voudraient établir cette communication [...] J’ai personnellement du crédit en Allemagne et en Autriche, on y lit Primauté, j’ai des correspondants dans plusieurs villes. Bref, il y a actuellement (ça peut changer vite, vous le savez) un terrain exceptionnellement favorable pour la «culture thomiste» de

---

<sup>221</sup> Lettera di Schmitt a Maritain del 24 dicembre 1928, Archivi Maritain, Kolbsheim

<sup>222</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 21 dicembre 1928, Archivi Maritain, Kolbsheim

<sup>223</sup> W. Gurian, *Welt und Kirche*, in *Abendland*, 2, sept. 1927, pp. 363-366; in una rivista austriaca legata a Kelsen esce un articolo critico di E.-K. Winter, *Kirche und Staat, kritische Bemerkungen zu Jacques Maritain’s Lehre von der «Potestas indirecta»*, in *Zeitschrift für das Öffentliche Recht*, 1 oct 1929, p. 44; a questa critica Maritain risponde nella prefazione all’edizione inglese del 1930 di *Primauté*. (O.C. III, p. 948-949)

<sup>224</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 24 settembre 1927, Archivi Maritain, Kolbsheim

<sup>225</sup> Il filosofo scrive a T. Haecker scrive: “Ma position personnelle est très critique à l’égard de «Défence de l’Occident» et des théories «latinistes».” (*Correspondance Theodor Haecker et Jacques Maritain*, cit., p.33)

<sup>226</sup> O.C. IV, p. 1130

l'Allemagne: ce qui, au point de vue chrétien comme au point de vue européen, est d'une extrême importance.<sup>227</sup>

L'interesse per Maritain è legato anche all'emergere, negli anni venti, soprattutto nella zona della Renania, di molte iniziative in favore di un dialogo franco-tedesco.<sup>228</sup> È in occasione di un colloquio, organizzata dalla società tomista francese, presieduta da padre Chenu, nel settembre del 1932, che Maritain ed Edith Stein si incontrano. La giornata era stata organizzata proprio per confrontare il tomismo con la fenomenologia tedesca.<sup>229</sup>

Questa apertura si inserisce in un contesto generale di riavvicinamento politico, che viene sancito ufficialmente con gli accordi di Locarno, firmati il 1 dicembre 1925, in cui Francia e Germania si impegnano per la non belligeranza e la pace in Europa.<sup>230</sup> In un'intervista condotta da Becker e Gurian, Lucien Romier, importante giornalista e politico francese, la cui opera *Nation et civilisation*, fu recensita anche da Schmitt, afferma: "Ich glaube, dass gerade wir als

---

<sup>227</sup> Lettera a C. Journet del 6 febbraio 1929, in *Correspondance*, 1, cit., p. 668; Maritain stila un vero e proprio piano con l'aiuto della moglie: "1° provoquer en Allemagne la fondation d'une association thomiste analogue à la nôtre; 2° instituer entre les secrétariats des deux associations une correspondance régulière pour: a) Information intellectuelle; b) Traduction dans les deux sens; c) Journées de rencontres et d'entrevues en été, pendant les vacances, soit en Suisse, soit en France, soit en Allemagne [...] Si *Nova et Vetera* devenait une grande revue internationale, les deux oeuvres s'appuieraient admirablement." (Ivi, p. 669)

<sup>228</sup> Per una ricostruzione che si riferisce soprattutto al pensiero personalista si veda T. Keller, *Deutsche-Französische Dritte-Weg-Debatte: personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, Fink, München 2001. Si vedano anche i diversi contributi in J. Bariéty, A. Guth, J. M. Valentin, *La France et l'Allemagne entre les deux Guerres mondiales. Actes du colloque tenu en Sorbonne Janvier 1987*, Nancy 1987. Due sono i principali gruppi di intellettuali aperti alla cultura francese: uno attorno a Platz, Abele, che poi collaborano anche a "Quickborn" e al movimento giovanile; un altro, attorno alla *Rhein-Mainische Volkszeitung*, guidata da F. Dessauer, in cui figurano anche E. Michel, W. Dirks, K. Neuendörfer. La rivista si concentra sull'individuo, la cultura e l'educazione come punti a partire dai quali cambiare la società. In Francia, si danno, da un lato, coloro che sono critici verso ogni forma di riavvicinamento franco-tedesco, come Massis, dall'altro, promotori di un dialogo comune, ad esempio, Robert d'Harcourt, *Valeurs spirituelles et mystiques dans l'Allemagne contemporaine*, in *Les Lettres*, août 1928, pp. 325-437; septembre 1928, pp. 51-68; octobre 1928, pp. 146-164

<sup>229</sup> Si veda su questo incontro la presentazione di R. Mougel e la corrispondenza tra i due intellettuali pubblicata in *CJM*, 25, dicembre 1992, pp. 31-44

<sup>230</sup> Bolgiani: "I referenti per un tale progetto filogermanico in senso cattolico diventavano allora i centri benedettini di Beuron e di Maria Laach; i gruppi di Bonn e di Monaco di Baviera; certe personalità magari di origine protestante ma critiche verso molti aspetti della riforma, e poi divenute cattoliche, come Erik Peterson o Gottfried Hasenkam; oppure cattolici magari di tendenze conservatrici-autoritarie come Carl Schmitt o Waldemar Gurian, il cui pensiero era di ispirazione teologica medievale; e ancora filosofi-storici del Medio Evo come Alois Dempf [...] Il percorso biografico e spirituale di questi cattolici tedeschi era in certi casi analogo a quello di vari francesi che si collocavano fra Maurras e Maritain: sovente dei convertiti, non poche volte desiderosi di capire e far proprie le radici culturali e religiose del Cattolicesimo specificamente medievale [...] Per tutti questi personaggi l'«Occidente» aveva un senso eminentemente «spirituale», e a loro stava primariamente a cuore il dialogo fra le varie correnti culturali interne al mondo cattolico europeo, ostili alla tradizione liberal-ottocentesca, aspiranti attraverso l'utopia di un nuovo e diverso «medievalismo», a lavorare per una pacificazione che non solo facesse superare le dilacerazioni della guerra, ma insieme riaprisse alla Chiesa Cattolica spazi di intervento in forme che oggi si chiamerebbero di «rievangelizzazione» del continente europeo." (F. Bolgiani, *Il cattolicesimo culturale francese degli anni venti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2001, pp.132-133).

Katholiken an der Wiederherstellung eines einigen Europas arbeiten müssen.”<sup>231</sup> In realtà, la precarietà di questa fase emerge dalle reazioni di vari intellettuali tedeschi, ad esempio Schmitt, in un articolo per la rivista cattolica *Hochland* proprio del 1925, sostiene che il rafforzamento dello *status quo* sia in fondo favorevole solo all’egemonia della Francia nel continente europeo: “se lo *status quo* non è già esso stesso la pace, allora la sua garanzia è qualcosa di peggio di una guerra, cioè la legalizzazione di un’insopportabile situazione intermedia fra guerra e pace, in cui il politicamente potente toglie al politicamente debole non solo la vita, ma anche il suo diritto e il suo nome.”<sup>232</sup> Per la tormentata repubblica di Weimar, sono questi anche anni (1924-1929) di relativa calma politica e stabilità economica. Queste speranze si innestano, però, nella “cultura della crisi” nata nelle trincee e dal disorientamento della grande cesura rappresentata dalla guerra. La prima guerra rappresenta per la Germania, infatti, la fine veramente di un’epoca, quella guglielmina e l’inizio di una realtà nuova rappresentata dalla repubblica di Weimar. Questa pur per un certo tempo rispettata, non fu mai amata, lasciando così molti nella convinzione che essa non rappresentasse che una transizione precaria.<sup>233</sup> Il *topos* dell’Occidente si afferma allora come il concetto più adeguato per coniugare questo senso della decadenza e progettualità. La parola di afferma grazie al celebre libro di O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (1918)<sup>234</sup>, in cui si sostiene che l’Occidente, che come tutte le grandi culture mondiali è paragonabile ad un organismo, sarebbe nella sua fase di decadenza, caratterizzata dall’apogeo della tecnica e della scienza.<sup>235</sup> Il mondo cattolico la fa propria anche attraverso gli scritti del periodo bellico di M. Scheler (soprattutto *Genius des Krieges* del 1916), in cui si legge come l’apocalisse della guerra significhi oltre l’inizio di una nuova epoca, anche il superamento della storia moderna. Per il filosofo convertito al cattolicesimo, la carneficina in atto era la prova del fallimento delle “forze del basso”, rappresentate dalla cultura dell’interesse e dell’utilità, e della necessità di risvegliare, invece, le “forze dell’alto”, quindi della religione e

<sup>231</sup> W. Gurian, W. Becker, *Deutschland und Frankreich im neuen Europa. Ein Gespräch mit Lucien Romier*, in *Abendland*, 2 März 1925, p. 172

<sup>232</sup> *Status quo e pace, Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*, a cura di A. Caracciolo, Milano 2007, pp. 62-63

<sup>233</sup> Per uno studio sulla cultura di Weimar si veda il saggio di Peter Gay che in merito scrive: “impararono a convivere con la repubblica, ne giudicarono l’avvento una necessità storica, ne rispettarono alcuni leader, ma non appresero mai ad amarla e tanto meno crederono nel suo futuro. Essi si guadagnarono così l’appellativo di repubblicani razionali (*Vernunftrepublikaner*), repubblicani cioè per scelta intellettuale che per appassionata convinzione” (P. Gay, *La cultura di Weimar*, Bari 1978, p.57)

<sup>234</sup> Il giudizio di Maritain sul volume di Spengler, tradotto in francese da M. Tazerout per la *Nouvelle Revue Française* tra il 1930-’33, è molto negativo: “On y trouve repris tous les vieux lieux communs sur la décadence latine, accommodés à un scepticisme désespéré.” (O.C. II, p. 1146)

<sup>235</sup> Sulla storia del concetto di «Occidente» si veda soprattutto D. Pöpping, *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945*, Metropol, Berlin 2002, p.32. Su questo tema anche H. Hürten, *Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach den beiden Weltkriegen*, in *Katholiken, Kirche und Staat*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, pp. 282-307; nonché P. Chenaux, *Occident, chrétienté, Europe*, in *De la chrétienté à l’Europe*, cit., pp. 59-81

della spiritualità. Sulla scia di questa lezione, molti cattolici oppongono al mondo borghese, dominato dal capitalismo e dall'imperialismo, l'idea mitteleuropea di *Kultur* e cattolicesimo.<sup>236</sup> Un obiettivo polemico è l'idea di un universalismo dell'umanità, che questa generazione lega all'emergente globalizzazione economica e spirituale e quindi al tramonto dell'Europa. L'utopia è di riallacciarsi alla tradizione del Sacro Impero romano per rilanciare una rinnovata civilizzazione cristiana e occidentale. Questo si accompagna ad una forte critica alla modernità e a un ritorno di fascino per il medioevo.<sup>237</sup> Centrale è poi certamente il concetto di *Ordnung*, inteso come giusta relazione tra individuo e tutto.

Importante è il dibattito sull'idea di *romanità*, intesa come simbolo sia dell'Impero romano sia della sede del papato. Una connessione tra le due realtà viene d'altra parte fatta in modo ricorrente in questi anni, ad esempio da Maurras e da Schmitt. Questa attrazione per romanesimo è, infatti, molto diffuso nella cultura cattolica del tempo e si ritrova con toni diversi e molto meno polemici in autori come Guardini, Schmitt e H. Hefele.<sup>238</sup> Si ritiene che la Germania si sia allontanata dalla sua radice cattolico-romana, col suo riferimento all'oggettività, all'autorità, all'istituzione, per abbracciare, invece, attraverso la Riforma e la filosofia moderna, il soggettivismo, l'anarchia.<sup>239</sup> La crisi del mondo borghese annuncia inoltre una nuova civiltà che non potrà avere il suo centro né in New York, né a Mosca, ma appunto a Roma, l'erede.

Una concezione è quella che lega in modo radicale l'Occidente allo spirito latino e romano, secondo una lettura che richiama il nazionalista francese Maurras. Uno dei pochi intellettuali estimatore del movimento dell'*Action française* è il padre Georg Moenius, collaboratore

---

<sup>236</sup> Gran parte dei legami che Maritain stringe sono con intellettuali che provengono dalla scuola scheleriana, come Wust, Haecker, Peterson e Landsberg. Sul ruolo di Scheler e in generale sul contesto storico di questo capitolo si rimanda a H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, Morcelliana, Brescia 1970

<sup>237</sup> O. G. Oexle, *Die Moderne und ihr Mittelalter - eine folgenreiche Problemgeschichte*, in *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*, hrsg von P. Segl, Bayruth 1997, pp. 307-364

<sup>238</sup> D'altra parte già Thomas Mann durante la guerra scriveva: "Per quanto riguarda però il rapporto dello spirito tedesco col mondo romano, Dostoevskij tiene conto, mi pare, delle due grandi vicende simboliche vissute dai tedeschi, trascurando invece, a bella posta, l'altra: vede cioè solo il fatto tedesco di 'Lutero a Roma', ma non vede l'altro, quello (debbo qui limitarmi a ricondurre in formule questi problemi) di 'Goethe a Roma', che per molti tedeschi è stato più importante e anche più caro." (*Considerazioni di un impolitico*, Adelphi, Milano 1997, p. 65)

<sup>239</sup> Si veda il saggio, con riferimenti a Moenius, Platz, Hefele, Guardini, di Mario Bendiscioli, *Il romanesimo nella coscienza germanica*, in *Pensiero e vita religiosa nella Germania del novecento*, a cura di M. Marcocchi, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 201-225. Hefele, Guardini, Platz, Schmitt, Herwegen, ma anche F. Blei e K. Muth sono accomunati da questo fascino per un ideale classico del cattolicesimo, che viene contrapposto al pensiero romantico, principale obiettivo polemico di questa generazione di intellettuali, si pensi soprattutto a *Romanticismo politico* di Carl Schmitt. Su F. Blei, direttore dell'importante rivista *Summa*, e sul contesto culturale si veda C. Magris, *Franz Blei e la pura superficie*, in *L'anello di Clarisse. Grande stile e nichilismo nella letteratura moderna*, Einaudi, Torino 1984, pp. 120-141. Interessante è notare che tra i primi ad interessarsi di Maritain siano propri alcuni romanisti come i già citati Platz, Curtius, de Reynold, autore della voce *Romanität* nello *Staatslexikon*, curato dalla Görres-Gesellschaft e Hugo Friedrich in *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, München 1935.

bavarese del cardinale Faulhaber, direttore della rivista *Allgemeine Rundschau* e fondatore della casa editrice Limes, nome che allude proprio alle frontiere della romanità. Fu lui a tradurre *Défense de l'Occident* di Massis e a difenderne l'idea centrale che la civiltà è essenzialmente romana e cristiana e che tutte le razze possono trovare in Roma una sintesi superiore: "Il cattolicesimo tedesco non ha ora da compiere nessuna missione tedesca nel mondo, bensì da svolgere la sua missione latina nell'interno della Germania."<sup>240</sup> Simbolo di questa sintesi è "san Benedetto, il Romano"<sup>241</sup>. Ammiratore dell'Italia fascista e della Francia latina, Moenius condivide la critica schmittiana all'*antirömische Affekt* ed esalta il senso dell'istituzione e dell'autorità, contro lo spirito germanico alimentato dalla Riforma luterana.<sup>242</sup> A differenza però del giurista, fu un attivo antinazista, ritenendo il razzismo lontanissimo dalla mentalità romana, per questo è costretto a fuggire negli Stati Uniti.<sup>243</sup> Vicino alle tesi di Maurras è anche Joseph Braichet, che conobbe Maritain in Svizzera nel 1921 e contribuì a questo tentativo di diffondere la cultura francese in Germania. Attraverso di lui, il filosofo francese sentì parlare per la prima volta di Scheler, Förster e di Curtius.<sup>244</sup>

In generale, la posizione verso Maurras non fu comunque mai positiva, soprattutto a causa del suo spirito antigermanico e le sue ascendenze gallicane<sup>245</sup>. La condanna di Pio XI e la posizione presa da Maritain giocano poi un ruolo decisivo, come mostra un articolo di W. Becker che scrive: "Worin besteht die Häresie des Maurrassismus? Das System Maurras' verstößt gegen das katholische Prinzip der Universalität. Maurras bindet den Katholizismus an kulturelle Dinge, denen gegenüber er allgemein und grundsätzlich indifferent ist; ja sogar er identifiziert

---

<sup>240</sup> *Romanesimo e germanesimo*, a cura di M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 1933, pp. 104-105; il volume raccoglie la prefazione alla traduzione di H. Massis, *Verteidigung des Abendlandes*, Jacob Hegner in Hellerau, München 1930.

<sup>241</sup> G. Moenius, *Sankt Benedikt, der Römer*, in *Allgemeine Rundschau*, XXVI, 1929, pp. 205-206; Moenius, che proponeva il tomismo come filosofia del sano intelletto, è anche autore di un saggio sul filosofo francese *Jacques Maritain über Thomas von Aquin als Apostel unserer Zeit*, in *Schönere Zukunft* 1928

<sup>242</sup> Per Moenius *antirömische Affekt* significa rinuncia a concetti precisi, avversione per ogni legge e eteronomia, rifiuto dell'autorità e dell'istituzione.

<sup>243</sup> Un panorama su questo tema è offerto da R. Faber, *Lateinischer Faschismus, über Carl Schmitt den Römer und Katholiken*, Berlin 2001

<sup>244</sup> M. Fourcade, *Feu la modernité*, cit., nel capitolo *L'Occident et les Iles*; Ernst Robert Curtius, romanista, di confessione protestante, è uno tra i principali mediatori culturali, amico di Schmitt, ha scritto un articolo su Maritain *Jacques Maritain*, in *Literatur* 29 (1926/1927), pp. 1-7. Curtius, che aveva seguito le lezioni di Bergson nel 1909, critica poi *La philosophie bergsonienne* di Maritain, polemizzando con il suo eccessivo intellettualismo di stampo cattolico. (*Jacques Maritain und die Scholastik*, in *Die Literatur* 1926). Sulla figura di Curtius si veda E. Blattmann, *Peter Wust und Ernst Robert Curtius*, in *Peter Wust - mit Blick nach Frankreich*, Hrsg von Katholische Akademie Trier; Christliche Erwachsenenbildung Merzig e.V.; Peter-Wust-Gesellschaft Merzig, Bertuch Verlag 1995, pp.273-301

<sup>245</sup> A. Dempf, *Der Größere Gallikanismus*, in *Hochland*, Juni 1923

beides miteinander: den Katholizismus mit der Kultur der Latinität, mit einem einseitig bestimmten Ordnungsbegriff, vielleicht auch mit einer einzelnen Staatsform, der Monarchie.”<sup>246</sup>

Un'altra idea di Occidente nasce, invece, al contrario, contro lo spirito nazionalista, come nel caso di H. Platz, che proprio attraverso lo studio del nazionalismo francese, elabora una concezione diversa dalle posizioni maurrassiane, di cui è tra i primi ad occuparsi in Germania.<sup>247</sup>

Il romanista e filosofo della cultura Platz (1880-1945) nel 1925 fonda l'importante rivista *Abendland. Deutsche Monatschrift für europäische Kultur, Politik und Wirtschaft*, per la riorganizzazione della società, lacerata dalle spinte del capitalismo e del comunismo.<sup>248</sup> Già durante la prima guerra mondiale, era emersa in Platz la necessità di un nuovo inizio per l'Europa, a cui avrebbe contribuito il rinnovamento liturgico e il cui presupposto sarebbe stato il rappacificamento tra Francia e Germania. L'attività principale del romanista tedesco fu quindi scoprire e mediare in Germania il *Renouveau catholique*, facendo conoscere autori come Sertillages, Garrigou-Lagrange e Maritain.<sup>249</sup> Nell'importante libro del 1924 *Um Rhein und Abendland*, scrive che il primo impegno è quello di farsi portatori e autori del pensiero di Dio nel mondo che altrimenti sprofonderebbe nel caos. Per questo auspica un nuovo legame tra religione e vita: “Europa hat keine Zukunft, es sei denn eine christliche.”<sup>250</sup> Platz esalta la capacità del cristianesimo di dare una “forma” alla vita e alla società, capacità formativa era stata apprezzata anche da C. Schmitt nel suo libretto sul cattolicesimo romano. Dalla Chiesa, poteva scaturire una forza in grado di produrre un progresso nel mondo. In questa direzione, la modernità, per il romanista renano, può offrire un contributo, incentivando il lato creativo

---

<sup>246</sup> W. Becker, *Die neue Politik Pius XI.*, in *Abendland*, febr. 1927, Heft 5, p. 143; Becker (1904-1981) studia diritto a Bonn, dove si lega a Schmitt (tramite l'amicizia con Schmitt) e poi teologia a Parigi (nel semestre invernale 1926-27 studia all'*Institut catholique*), e poi a Berlino, dove diventa segretario di Guardini. Diventato prete nel 1932, partecipa anche ai lavori del Concilio Vaticano II.

<sup>247</sup> *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, Kempten/München 1922 Negli articoli di Platz qui raccolti emergono le riserve che l'autore ha sempre avuto per il movimento nazionalista francese. Carl Schmitt a Bonn ebbe stretti rapporti con Platz. (R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, Muenchen 2009, p. 144)

<sup>248</sup> Sulla figura dell'intellettuale tedesco si veda soprattutto *Hermann Platz: 1880-1945*, hrsg von V. Berning, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980, in particolare il contributo dello storico H. Lutz, *Frankreich, Deutschland und die Idee des Abendlandes. Bemerkungen zum kulturellen und politischen Engagement von Hermann Platz vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, pp. 47-64; sulla rivista *Abendland* si consulti D. Pöpping, *Abendland*, cit., pp. 100-123 e anche H. M. Bock, *Der Abendland-Kreis und das Wirken von Hermann Platz im katholischen Milieu der Weimarer Republik*, in *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1963). Das katholische intellektuellen-Milieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1973)*, edité par M. Grunewald et U. Puschner, Peter Lang, Bern 2006, pp. 337-362; sui rapporti tra gli l'“Abendland-Kreis” e Schmitt si veda la ricostruzione, molto critica verso queste posizioni, di A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum „Kronjurist des Dritten Reiches“*, Darmstadt 1995, pp.27-83

<sup>249</sup> V. Berning, *Hermann Platz (1880-1948), Romanist und katholischer Kulturphilosoph*, in *Hermann Platz*, cit., pp. 11-31; si veda anche A. Fuss, *Der Renouveau catholique und seine Rezeption in Deutschland*, in *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800*, hrsg con A. Rauscher, Paderborg, München 1986, pp. 137-167

<sup>250</sup> H. Platz, *Um Rhein und Abendland*, Burg Rothenfels a. M. 1924, p.12

contro il “Gewohnheitskatholizismus”.<sup>251</sup> Questo atteggiamento critico, ma propositivo verso il moderno è comune anche alla rivista *Hochland*, diretta da C. Muth, in cui si cerca di riconciliare cattolicesimo e cultura moderna. La rivista condivide anche l'idea che all'internazionalismo economico del capitalismo vada contrapposta una comunità europea solidale.<sup>252</sup>

Il progetto di una rivista era in realtà presente già da alcuni anni, aveva, infatti, ipotizzato un mensile internazionale *Occidens Christianus*, da realizzare con l'amico A. Dempf. Nella parola Occidente, si riassumevano, infatti, tutti gli elementi della tradizione europea: l'antichità classica, il cristianesimo e la memoria dei popoli romano-germanici. Questi venivano contrapposti al moderno, i cui tratti distintivi erano riconosciuti negli egoismi nazionali e nella fede nel progresso e nella ragione.<sup>253</sup> In una lettera a Maritain, il cui nome Platz è tra i primi a citare in Germania, scrive: “Ce que je sais d'une sûreté absolue c'est qu'il faut restaurer le réalisme ... C'est dur de faire sortir ce réalisme occidental de l'ensemble «autonomiste» qui s'est érigé dans les mentalité modernes.”<sup>254</sup> L'esigenza del ristabilimento del “realismo metafisico” emerge in molte pagine dell'intellettuale che si richiama per fondarlo all'idea della creazione divina, alla vita eterna e alla liturgia. A questo sfondo metafisico, che valorizza il modello cattolico-gerarchico dei valori, si ricollega anche la riproposta del diritto naturale, sul cui fondamento Platz vede la possibilità di riannodare i rapporti franco-tedeschi.<sup>255</sup> Significativo è che nella rivista *Abendland*, che dal '25 al '34 viene diretta da A. Dempf, *Défense de l'Occident* venga accolto in modo piuttosto freddo, da un articolo firmato da W. Gurian in cui si dipinge l'occidentalismo di Massis come un nazionalismo mascherato, che lega troppo strettamente la civilizzazione cristiana a particolarità nazionali. Infatti, afferma che “nichts so

---

<sup>251</sup> V. Berning, *Geistig-kulturelle Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, in A. Rauscher (Hrsg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800*, Paderborg, München-Wien-Zürich 1986, pp. 47-98

<sup>252</sup> G. Merlio, *Carl Muth et la revue Hochland. Entre catholicisme culturel et catholicisme politique*, in *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1963)*, cit., pp. 191-208; Muth apprezza l'opera di Maritain, il nome del filosofo appare già nella rivista nel 1921 sotto la penna di Platz. In una lettera, scritta da un suo collaboratore a suo nome, si legge, in riferimento al testo *Action et contemplation*: “La sympathie et l'admiration que nous éprouvons pour votre travail, nous fait désirer de publier la traduction allemande dans notre revue «Hochland».” (Lettera a J. Maritain dell'agosto 1937, Archivi Maritain, Kolbsheim)

<sup>253</sup> D. Pöpping, *Abendland*, cit., p. 102

<sup>254</sup> Lettera di H. Platz a Maritain del 10 ottobre 1930, Archivi Maritain, Kolbsheim. Platz cita Maritain in relazione al “partito dell'intelligenza” in un articolo per *Hochland* del marzo 1921 *Revolution und Reaktion. Frankreich im Aufmarsch: Clarté-Gruppe und Intelligenzpartei*; il filosofo francese è poi presente nella presentazione del *renouveau* tomista fatta in *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, cit.

<sup>255</sup> H. Platz, *Deutschland und Frankreich. Versuch einer geistesgeschichtlichen Grundlegung der Probleme*, Frankfurt a. M. 1930; su questo punto soprattutto la ricostruzione dello storico H. Lutz, *Frankreich, Deutschland und die Idee des Abendlandes. Bemerkungen zum kulturellen und politischen Engagement von Hermann Platz vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, in *Hermann Platz*, cit., pp. 47-64



bekämpfenswert ist als der Versuch, die Kirche zu säkularisieren, politische Zwecke unter dem Denkmantel des Eintretens für die in der Offenbarung gegebene Wahrheit zu verfolgen.”<sup>256</sup>

Nella rivista renana, vi è una costante attenzione alla cultura francese e numerosi sono gli articoli dedicati a Maurras, ma anche a Bloy e Maritain.

Il progetto di una nuova civiltà cristiana va letta all’interno di un generale “ritorno del cattolicesimo tedesco dall’esilio”, per usa l’espressione del filosofo Peter Wust.<sup>257</sup> Il termine “Occidente”, diversamente dalla matrice politica ed economica dell’idea di Europa, evocava proprio una dimensione comunitaria, unita dai valori condivisi della fede.<sup>258</sup> La Prima guerra mondiale rappresentò una importante cesura per il cattolicesimo tedesco, che ne esce rafforzato, soprattutto grazie alla grande stabilità che la Chiesa cattolica era riuscita a mantenere negli anni di guerra. La fine dell’impero guglielmino, dominato dal *Kulturkampf* contro la Chiesa di Roma, e la nascita della repubblica di Weimar offrono nuove *chance* ai cattolici nella vita pubblica e li liberarono dalla situazione di ghetto in cui erano stati rinchiusi nei decenni precedenti. Nel 1919 esce il libro di H. Hefele *Der Katholizismus in Deutschland*, dove viene tratteggiato il ruolo che avrebbe svolto il cattolicesimo nella Germania futura e invita ad affrontare senza paura e senza complessi di inferiorità questo nuovo compito.<sup>259</sup> Già M. Scheler, in un articolo pubblicato in *Hochland* (1915/1916), indicando nella guerra un richiamo provvidenziale per riflettere sull’orientamento e l’essenza della “comunità umana”, aveva offerto alcune linee fondamentali per una restaurazione della società alla luce dello spirito cristiano.<sup>260</sup> Aveva inoltre affermato un’idea di Europa fondata sulla “comunità d’amore” e non sulla “mera organizzazione di interessi e di scopi.”<sup>261</sup> Questa “nostalgia per l’organico”<sup>262</sup>, è confermata anche

---

<sup>256</sup> W. Gurian, *Die Abendlandideologie als Maske des französischen Nationalismus*, cit., p. 278; successivamente torna sull’argomento in una recensione al libro *Frankreiches Herz* di Moenius, *Das Frankreichbuch von Georg Moenius*, in *Abendland*, 4, April 1929; sulla posizione della rivista *Hochland* verso l’*Action Française* si veda F. Dirsch, *Das „Hochland“ - Eine katholisch-konservative Zeitschrift zwischen Literatur und Politik 1903-1941*, in H.C. Kraus (Hrsg), *Konservative Zeitschriften zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Berlin 2003, p. 74. Nell’articolo si sostiene che *Hochland* si fosse posta dal lato delle posizioni repubblicane, senza però crederci veramente. Si trovano anche indicazioni sulla presenza di scritti di e su Schmitt nella rivista (p.64).

<sup>257</sup> P. Wust, *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*, in *Kölnische Volkszeitung*, Mai 1924; tradotto nello stesso anno in francese in *Documentation catholique*, n. 252, 19 luglio 1924. Wust pubblicherà anche ne *La vie intellectuelle* un articolo su temi analoghi *La renaissance de la Métaphysique dans la philosophie contemporaine allemande*, 10 mai e 10 déc. 1930

<sup>258</sup> P. Chenaux, *Le condizioni storiche del personalismo*, in *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, cit., pp. 3-15

<sup>259</sup> H. Hefele, *Der Katholizismus in Deutschland*, Darmstadt 1919

<sup>260</sup> M. Scheler, *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg*, in *Gesammelte Werke*, Bd 4, Bern/München 1982, pp. 373-472; sul renouveau cattolico tedesco alla svolta della Prima guerra fondamentale è H. Hürten, *Die Wende im Kriege*, in *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, cit., pp. 35-48

<sup>261</sup> H. Rüssel, *Max Scheler und der europäische Gedanke*, in *Abendland*, Oktober 1929, Heft 1, p. 29

<sup>262</sup> Secondo il titolo dell’articolo di H. Platz, *Die Sehnsucht nach dem Organischen im Lichte unserer Liturgie*, in *Hochland*, 13, 1 (1915/1916), pp. 61-67

dalla diffusione in questi anni dell'opera di F. Tönnis *Gemeinschaft und Gesellschaft* che viene ripubblicata nel 1912. Questo generale movimento di risveglio religioso è accompagnato, da un lato, dalla riscoperta delle Scritture, il Nuovo Testamento viene, infatti, nuovamente tradotto nel 1921 da K. Rösch; dall'altro dalla rinascita liturgica. Nel 1913, si svolgono i primi esercizi liturgici, a cui partecipano T. Abele, H. Platz, R. Schuman; ma il movimento liturgico è certamente legato al nome di R. Guardini e al suo *Lo spirito della liturgia* (1918), che uscirà in francese nella collana diretta da Maritain. Nell'atto liturgico, si sottolinea da un lato il riferimento all'oggettività, all'ordine cosmico, alla "wahre Wirklichkeit"; dall'altro, viene evidenziato un modo diverso di pensare la comunità. In una lezione a Bonn nel 1921 il teologo italo-tedesco afferma: "Si è iniziato un processo di incalcolabile portata: il risveglio della Chiesa nelle anime."<sup>263</sup> Guardini propone una visione della Chiesa non solo come dimensione gerarchica, ma soprattutto come realtà mistica, in cui la personalità umana viene integrata in una società spirituale superiore che però non la mortifica.<sup>264</sup> Attorno al movimento liturgico si formano gran parte delle nuove generazioni cattoliche.

Come mostra lo storico Hürten, queste speranze rimangono però incompiute e l'interesse per le questioni cattoliche rimane limitato comunque a specifici contesti.<sup>265</sup>

Wust fu messo in relazione con Maritain da Jean de Pange e Jean Baruzi, ai quali si era rivolto per caldeggiare la traduzione in francese del suo libro *Naivität und Pietät*, il rapporto si intensifica poi soprattutto a partire dalla sua visita a Parigi nel 1928.<sup>266</sup> Convertitosi al cristianesimo nel '23, passa, sotto l'influsso di Scheler, dalle posizioni neo-kantiane all'esistenzialismo cristiano, nutrendosi soprattutto di Agostino e Bonaventura. Collaboratore della rivista *Abendland*, è uno dei principali promotori del dialogo con la Francia, la cui rinascita cattolica aveva conosciuto proprio attraverso Platz e Curtius.<sup>267</sup> Nella prima lettera al filosofo si legge: "nous voulons collaborer énergiquement, pour relier d'abord les frères catholiques rhénans avec les frères catholiques en France [...] Il me semble que nous devrions maintenant lutter fortement en Europe pour le mouvement spirituel des christophiles. Ici, en

<sup>263</sup> R. Guardini, *Il senso della chiesa*, Brescia 2007, p. 15; queste lezioni svolte a Bonn nel 1921 vengono raccolte in questo volumetto di grande successo *Vom Sinn der Kirche* pubblicato nel 1922.

<sup>264</sup> SI veda M. Bendiscioli, *L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, in *Pensiero e vita religiosa*, cit., pp. 83-104

<sup>265</sup> H. Hürten, *Aufbruch?*, in *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, cit., pp. 63-74

<sup>266</sup> Di lui, scriverà Maritain nel 1940: "dolce filosofo agostiniano morto all'inizio della seconda guerra mondiale dopo una crudelissima malattia, il quale offrendo piamente a Dio le sue sofferenze, ha mostrato ai suoi amici che anche là dove infuria la peggiore barbarie il cristianesimo ha in serbo uomini degni ancora di questo nome." (*Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, p.110). Si veda anche il necrologio nella rivista diretta da Journet: J. Rousset, *La mort de Peter Wust*, in *Nova et vetera*, juil.-sept. 1940, pp. 321-322

<sup>267</sup> Sui rapporti con la Francia si veda E. Blattmann, *Peter Wust - mit Blick nach Frankreich*, cit., pp. 11-21

Rhénanie, nous devons à cette fin nous sentir solidaires avec vous tous. Et en ce sens nous devons tous travailler.” Evocando poi la figura di Teresa di Lisieux, a cui Wust è particolarmente devoto, scrive: “je suis sûr qu’elle nous aidera à exécuter notre grand projet d’une rechristianisation en Europe.”<sup>268</sup> In Wust c’è la convinzione che l’Occidente si trovi in una crisi epocale e che nel presente si combattano due Europe<sup>269</sup>: l’una è quella dei secoli moderni, dominata dalla tecnica e dallo scetticismo; l’altra è quella dello spirito e che il filosofo dice di aver incontrato nella casa di Meudon: “Parfois j’ai une impression inquiétante quand je considère le siècle tumultueux dans lequel le destin, ou plutôt la Providence nous a donné de vivre. Car il me semble presque que nous sommes déjà entrés dans la grande lutte finale de tout l’histoire du monde, dans laquelle il n’y a plus que le face à face des maxima et des minima, la lutte entre qui ont tout, mais aussi réellement tout perdu, et les esprits qui veulent conquérir le bien suprême. Vraiment: la christophilie et la christophobie s’opposent aujourd’hui durement, et il n’y a aucun doute que nous devons tout risquer pour remplir notre mission en ce temps.”<sup>270</sup> In *Primato dello spirituale*, si ritrova questo steso doppio universalismo.<sup>271</sup> Il filosofo francese fece conoscere l’amico tedesco a Nicolas Berdjiaeff. Il ruolo di questo incontro è descritto dallo stesso Maritain, in una pagina che annuncia gli elementi base della sua futura filosofia della storia: “Tempo fa, tre filosofi discorrevano fra loro, un ortodosso e due cattolici; un russo, un tedesco e un francese: Nicola Berdiaev, Peter Wust e l’autore di queste pagine. Ci domandavamo in che modo conciliare due fatti apparentemente contraddittori: il fatto che la storia moderna sembra entrare, secondo la frase di Berdiaev, in un nuovo medioevo, in cui l’unità e l’universalità della cultura cristiana saranno ritrovate ed estese questa volta al mondo intero, e quest’altro fatto che il movimento generale della civiltà sembra trascinarlo verso l’universalismo dell’Anticristo e la sua verga di ferro piuttosto che verso l’universalismo del Cristo e la speranza dell’unificazione del mondo in impero cristiano universale. Secondo me la risposta è questa. Penso che due movimenti si incrocino ad ogni punto della storia del mondo e applicano ciascuno i propri complessi momentanei. Uno di questi movimenti tira verso l’alto

<sup>268</sup> Lettera del 17 marzo 1928 a Maritain, in P. Wust, *Lettres de France et d’Allemagne. Correspondance de Peter Wust avec ses amis français*, cit., p. 103

<sup>269</sup> P. Wust, *La crise occidentale*, in *Chroniques*, VIII, Roseau d’Or, Plon 1928, pp. 309-364

<sup>270</sup> Lettera del 16 maggio 1928 a Maritain, ivi, pp. 105-106

<sup>271</sup> “Lo spirito tende, per sé, alla universalità. Vi sono due specie di universalismi, come due principi spirituali. Un universalismo chiede il principio della sua unità all’uomo stesso, considerato come regola e fine supremo - e confonde allora tutte le diversità umane in una grande confusione destinata a disciogliere i limiti nazionali e ad instaurare la città universale, in cui la nostra natura basterà a se stessa, come quella dell’angelo [...] L’altro universalismo chiede l’unità dell’uomo al Padre delle creature; rispettando tutte le diversità naturali, innalza al di sopra delle nazioni la vera città universale, nella quale l’uomo, per grazia soprannaturale, giunge alla libertà dei figli di Dio. Questi due universalismi sono in una opposizione ed in una guerra insuperabili. Qui l’uomo vuole divinizzarsi dal sangue del Dio incarnato. Il primo universalismo è del diavolo, omicida sin dall’inizio, capo della chiesa del male. Il secondo è del Redentore.” (*Primato dello spirituale*, cit., pp. 153-154)

tutto ciò che nel mondo partecipa alla vita divina del Regno crocifisso al mondo e segue l'attrazione del Cristo, capo del genere umano. L'altro movimento trascina verso il basso tutto ciò che nel mondo appartiene al principe di questo mondo, capo di tutti i cattivi. Subendo questi due movimenti interni, la storia avanza nel tempo.”<sup>272</sup>

Al ritorno da Parigi, Wust ricorda con affetto il clima religioso di Parigi e si lamenta invece del “letargo dei cattolici in Renania”; Maritain gli risponde: “ne vous étonnez pas de vous sentir dans une certaine solitude. Comment en serait-il autrement, quand on essaie de suivre le Sauveur?”<sup>273</sup>

Con Maritain, Wust condivide che la modernità ha rotto con il vero “umanesimo integrale”: “Il trapasso all'umanità moderna è a considerarlo bene nei suoi effetti finali, una radicale rottura con qualsiasi pietà.”<sup>274</sup> Dal Rinascimento, l'uomo ha perso quella riverenza di fronte all'oggettività del mondo e di Dio che il mondo antico custodiva. Oltre che del ritorno al cattolicesimo, Wust parla anche della rinascita della metafisica.<sup>275</sup> Anche in H. Hefele, in cui vi è un forte richiamo alle forme e alle gerarchie valoriali di stampo romano-cattolico, che la Germania sembra aver dimenticato.

Occidente, cristianesimo, metafisica sono elementi differenti dai quali ci si aspetta di ritrovare quell'unità che la modernità sembrava aver cancellato.

In questo dibattito sull'Occidente, un posto particolare è occupato da Theodor Haecker, allievo di M. Scheler<sup>276</sup>, che nel 1931 pubblica *Vergil, Vater der Abendlandes*, libro che si inserisce nel ritorno al classico tipico di quest'epoca e che Maritain apprezza molto: “je vous remercie beaucoup de m'avoir envoyé votre Virgile. Ja l'ai lui aussitôt, - avec une joie extrême et beaucoup d'admiration. Ce livre lui-même pénétré d'une sagesse toute virgilienne, et l'on est ravi d'y trouver à chaque instant les vues les plus profondes sur des problèmes qui ne cesseront jamais d'être urgents pour les hommes.” “le chapitre VI, sur Ulysse et Énée, est pour moi, avec le chapitre sur le Fatum, d'une importance exceptionnelle. Et ce n'est pas seulement à Abraham, c'est à Jésus lui-même que fait penser cette fondation d'une Cité par un Vaincu”.<sup>277</sup>

---

<sup>272</sup> *Il dottore angelico*, pp. 103-104 questo episodio viene ripreso anche in un'intervista per una rivista ungherese del luglio 1929. (*Les lettres catholiques hongroises et l'unité de la culture chrétienne*, in O.C. XVI, p. 405)

<sup>273</sup> Lettera del 26 settembre 1930 a Wust, P. Wust, *Lettres de France et d'Allemagne*, p. 114

<sup>274</sup> P. Wust, *La crisi dell'uomo occidentale*, in *Romanesimo e germanesimo*, cit., p. 296

<sup>275</sup> P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920

<sup>276</sup> W. Weidlé, *Un humaniste chrétien: Theodor Haecker*, in *La Vie Intellectuelle*, T55, 25 mars 1938, pp. 470-477

<sup>277</sup> Lettera del 9 settembre 1931 a T. Haecker, *Correspondance Theodor Haecker et Jacques Maritain*, cit., p.32; il libro esce in versione francese nella collana *Les Iles*, diretta da Maritain nel 1935. Si veda recensione di C. Journet in *Nova et vetera*, Juil.-sept. 1936, pp. 356-358. Nel 1934 era stato tradotto anche *La notion de vérité chez S.*

Un richiamo a questo testo è nel primo capito di *Umanesimo integrale*, dove Maritain auspica una nuova sintesi tra i grandi umanesimi dell'Occidente: "Le sorgenti dell'umanesimo sono sorgenti classiche o sorgenti cristiane, e i caratteri dei quali parlo non compaiono soltanto nel complesso dell'antichità medievale, ma anche in una delle parti meno ricusabili dell'antichità pagana: quella che evocano i nomi di Omero, di Sofocle, di Socrate, di Virgilio, «Padre dell'Occidente»."<sup>278</sup> Anche se la conoscenza attraverso le rispettive opere è precedente, i due si erano conosciuti a Monaco nel 1931, in un breve soggiorno di ritorno da Strasburgo dove il filosofo francese aveva fatto sei lezioni alla "Settimana di studi internazionali".<sup>279</sup>

In un testo di omaggio che Carl Muth, il direttore di Hochland, gli aveva richiesto, Maritain scrive: "Tous ceux qui, dans le monde de la pensée, ont le sens et le respect de la langue allemande et de ce qu'elle a donné à la culture universelle, apprécient à sa juste importance l'œuvre magnifique de Theodor Haecker."<sup>280</sup> Il filosofo, studioso di Kierkegaard e di Newman, si accosta sempre più al pensiero di Tommaso, che legge nell'edizione francese di Desclée De Brouwer, senza però mai diventare veramente tomista.<sup>281</sup> Il suo libro su Virgilio esprime questa sensibilità per l'ordine e la giustizia che l'autore vede anticipata nella cultura classica latina. Enea rappresenta, anche in polemica col l'uomo ariano all'epoca di moda, la figura dell'uomo nella sua purezza, il vertice dell'antropologia precristiana. A rimarcare la differenza da Hitler, Enea riceve la sua missione nei confronti dei romani non attraverso un'autoinvestitura, ma per appello degli dei.<sup>282</sup>

Insomma i rapporti di Maritain con la cultura tedesca non furono sporadici ed esprimono uno scambio vero di interessi e prospettive filosofiche. Si tratta di legami che esprimono l'ambizione di un progetto politico cristiano per l'Europa che questi autori coltivano. D'altra parte sono emerse anche delle difficoltà, legate soprattutto alla poca sensibilità in Germania per il tomismo

---

*Kierkegaard*, per la stessa collana. Sul rapporto tra i due filosofi si veda K. J. Hahn, *Jacques Maritain e Theodor Haecker*, in *Jacques Maritain e la società contemporanea*, cit., pp. 117-125; C. Journet recensisce il libro di Haecker in *Nova et Vetera*, juil.-sept. 1936, pp. 356-358

<sup>278</sup> *Umanesimo integrale*, p. 60

<sup>279</sup> Nel suo diario la moglie Raïssa annota: "il 15 agosto era partito per Salisburgo dove aveva fatto sei conferenze. A Salisburgo ha incontrato i Bullough, Guardini, Georgii, e anche Ghéon. Il 22 è partito per Monaco con Eschweiler e Bauhofer per incontrarvi Peterson nella gioia della sua conversione al cattolicesimo (battezzato a Roma a Natale). Mercoledì 26 è partito per Konnersreuth, sempre con Eschweiler." (*Diario di Raïssa*, a cura di Jacques Maritain, Morcelliana, Brescia 2000, p. 195) Guardini nel suo diario ricorda anche l'incontro con Maritain (*Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 167-168)

<sup>280</sup> Il testo inedito è pubblicato in *Correspondance Theodor Haecker et Jacques Maritain*, cit., p.39-40. Ora anche in O.C. XVI, pp. 1173-1174

<sup>281</sup> L'opera *Wahrheit und Leben* (1930) è dedicata "A Jacques Maritain / qui m'apprit le premier / la grande doctrine / de saint Thomas d'Aquin / Theodor Haecker".

<sup>282</sup> Il libro viene recensito da C. Journet, in *Nova et Vetera*, juil.-sept. 1936, pp. 356-358. E. Tourpe, *La dimension politique de la théologie chez Theodor Haecker (1879-1945)*, in P. Capelle (ed.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, Paris 2008, pp. 133-145

a favore invece della linea Agostino, Pascal e Kierkegaard. Nonostante questo si riesce a creare un dialogo fondato soprattutto nel riferimento al cristianesimo e al suo rilancio nella società moderna.

Questo scambio, e anche le speranze ad esso legate, però si interrompe con l'avvento del nazismo e poi con l'esilio in America. Due significative eccezioni sono però da segnalare: anzitutto, la richiesta del teologo Hans Urs von Balthasar a Borne nel 1938 di un articolo sul pensiero del suo maestro Maritain che è "beaucoup lu et traduit en Allemagne, mais sur lequel n'existe aucune vue d'ensemble". Il gesuita nella lettera domanda chiede significativamente di non insistere sulla parte politica per evitare "cette légende tenace en Allemagne (qui veut) que M. Maritain soit «comunista»".<sup>283</sup> Si tratta di una richiesta significativa sia per la data che rappresenta un anno di svolta per la politica tedesca e europea, sia per l'accusa che dimostra la sua diffusione nella cultura dell'epoca.

Nel dopoguerra, anche in contrasto con le ambigue rievocazioni di Machiavelli negli anni precedenti, la rivista curata da Eugen Kogon e dal social-democratico Walter Dirks, *Frankfurter Hefte*, pubblicano inoltre una breve presentazione del filosofo e la traduzione del saggio *La fin du machiavélisme*.<sup>284</sup> La critica maritainiana sembrava colpire proprio quella spregiudicatezza dell'uso della forza esaltata da Mussolini, ma che nella stessa Germania trovava discepoli: nel 1927 Hefele traduce una raccolta di testi del fiorentino, che accompagna con una presentazione in cui manifesta la superiorità della politica sull'economia.<sup>285</sup> Ma è soprattutto Schmitt, che chiaverà la sua casa di Plettenberg San Casciano, a porsi come suo difensore e ad accusare i suoi detrattori di imperialismo anti-tedesco: "Die Weltpropaganda des Weltkrieges organisierte eine moralische Empörung gegen den „Machiavellismus“ der deutschen Politik."<sup>286</sup>

Maritain viene insomma ancora usato in forma antiautoritaria, ma ormai i tempi delle grandi amicizie tedesche sono finite e la Germania guarda altrove.<sup>287</sup>

L'orizzonte europeo della prospettiva maritainiana: alcuni punti

---

<sup>283</sup> Citata in P. Chenaux, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, cit., pp. 106 e 107

<sup>284</sup> *Das Ende der Machiavellismus*, in *Frankfurter Hefte*, I, n. 5, agosto 1946, pp. 15-22 e n. 7, ottobre, pp. 616-627

<sup>285</sup> *Politik. Eine Auswahl aus Machiavelli*. Stuttgart 1927

<sup>286</sup> C. Schmitt, *Macchiavelli Zum 22. Juni 1927*, in *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus dem Jahren 1916-1969*, Berlin 1995, p. 102; in merito il saggio di Galli: *Schmitt e Machiavelli*, in C. Galli, *Il volto di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Bologna 2009, pp. 83-106

<sup>287</sup> Sulla ricezione di Maritain dal 1945 P. Chenaux, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, cit., pp. 108-

-critica alla modernità (tecnica, democrazia) Un carattere tipico della cultura cattolica degli anni venti è l'idea di una *Kulturkrise*. In particolare negli anni venti, circolava, per usare le parole di Marrou, "un'atmosfera da Apocalisse"<sup>288</sup>. Tutto il mondo intellettuale europeo era attraversato dalla consapevolezza che l'Occidente era al tramonto o comunque che qualcosa di secolare era al suo termine. La criticità della situazione politica ed economica veniva percepita in una dimensione più profonda, di natura metafisica. Si tratta di una lettura molto polemica che risente della difficoltà da parte degli intellettuali a interpretare una società in rapida modernizzazione. Non solo nelle fila cattoliche si respira però questa criticità della cultura, come testimoniano alcuni titoli significativi: *Die Krise der Kultur* di Spranger, *Die Tragödie der Kultur* di Simmel, *Die Verfluchte Kultur* di Lessing.

Come abbiamo visto, Maritain condivide l'idea di un declino ed è su questa base che intende fondare la possibilità di una cultura nuova. I suoi viaggi in Germania sono all'insegna di una rinascita dell'Occidente attraverso una ripresa del tomismo. I suoi contatti con molti autori concentrati sul tema dell'*Abendland* confermano questa prospettiva comune.

Ciò che si ritiene necessario è soprattutto l'abbandono del soggettivismo moderno e il ritorno alla fonte dell'autorità in Dio. La democrazia, nella sua versione parlamentare, è per questo uno dei bersagli polemici principali del pensiero cattolico di questi anni, pur con sfumature e prospettive profondamente varie.<sup>289</sup> La Costituzione di Weimar aveva provocato un acceso dibattito attorno alla *Volkssouveränität* sull'origine del potere e dell'autorità politica. Alois Dempf sintetizza così la posizione cattolica: "Das Prinzip der Volkssouveränität war unverträglich mit der Autoritäts- und Hoheitsauffassung des Katholizismus."<sup>290</sup> Anche Peterson, che riprende la definizione schmittiana di identità tra governanti e governati, vede nella democrazia un rifiuto dell'autorità e del potere che viene da Dio, un "Hass gegen Gott", un non-senso, che è alla base dell'incredulità stupida dell'Europa e dell'America e che è destinato infine a offrire gli Stati e i popoli al diavolo.<sup>291</sup> Nel commento al capitolo 13 della lettera ai Romani, di metà anni venti, polemizza pure con i socialisti e sostiene che il passo paolino, sulla sottomissione all'autorità, non possa essere interpretato in modo legittimatorio: "Auf Grund derselben kann nur Respekt vor der Verfassung, nicht aber vor der Weimarer Verfassung

---

<sup>288</sup> H.-J. Marrou, *Crise de notre temps et réflexion chrétienne (de 1930 à 1975)*, Paris 1978, p.33

<sup>289</sup> K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918-1933*, München 1978

<sup>290</sup> A. Dempf, *Demokratie und Partei im politischen Katholizismus*, Wien 1932, p. 18, citato in K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969, p.23

<sup>291</sup> E. Peterson, *Lukasevangelium und Synoptica*, Hrsg. von R. von Bendemann, Würzburg 2005, pp. 134s; si tratta di un corso svolto nel semestre invernale 1925/1926

gefordert werden.”<sup>292</sup> Ma anche molti altri intellettuali criticavano il partito cattolico del *Zentrum* proprio perché aveva contribuito a questo radicale ribaltamento metafisico, rappresentato dalle parole iniziali della Carta costituzionale: “Die Staatsgewalt geht vom Volke aus.”<sup>293</sup> Si accusavano i padri costituenti di aver applicato la dottrina di Rousseau che aveva assolutizzato la sovranità popolare, andando contro alla tradizionale dottrina paolina: *omnia potestas a Deo*. Non stupisce quindi che nel 1927 Hefele sostenga che quella della democrazia è la domanda vitale più decisiva per il cattolicesimo politico tedesco.<sup>294</sup> Schmitt esprime con molta chiarezza il nucleo teologico-politico della questione in uno scritto molto influente: “La credenza che ogni potere derivi dal popolo acquista un significato simile a quello della credenza che ogni potere autoritativo provenga da Dio. Ciascuna di queste proposizioni ammette e per la realtà politica forme di governo e conseguenze giuridiche diverse. Una considerazione scientifica della democrazia dovrà stabilirsi su un terreno specifico, da me denominato teologia politica.”<sup>295</sup>

Questa diffidenza, come abbiamo visto, ricorre anche nei coevi scritti di Maritain che fino almeno alla metà degli anni trenta ha forti dubbi sul regime democratico e sulla nozione di sovranità popolare. Ma il francese era evidentemente più aperto alla forma repubblicana riuscendo così con minor difficoltà a riconoscere al popolo il diritto di gestire, pur in modo vicario, l'autorità, che trova sempre e comunque la sua fonte nella Trascendenza. È anche grazie a questo approccio che il filosofo francese prende con molta decisione posizione contro ogni teologia del Reich, che invece affascinò molti intellettuali tedeschi per molto tempo.

Più di un rifiuto *in toto* del regime democratico, che si comprende essere in qualche modo una via obbligata, Maritain pensa che le democrazie europee in realtà non lo siano in profondità, perché in balia di forze economiche e ideologiche. Una visione condivisa da parte del movimento cattolico tedesco, ostile alla partitocrazia e al parlamentarismo inefficace, scrive Becker: “La gioventù diffida della democrazia, proprio perché essa non è abbastanza, né essenzialmente democratica.”<sup>296</sup> In Germania, invece, le ripetute crisi del sistema politico weimeriano radicalizzano queste polemiche, queste diffidenze e incomprensioni iniziali tanto che, quando la crisi raggiunge in un parossismo che raggiunge il culmine negli anni 1929-1933, quando i cattolici faticeranno a trovare la forza per salvare la democrazia dalle mani del

---

<sup>292</sup> E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, Würzburg 1997, p. 343

<sup>293</sup> R. Morsey, *Die deutsche Zentrumspartei 1917-1923*, Düsseldorf 1966, pp. 236ss (par. *Der Verfassungstreits im deutschen Katholizismus*).

<sup>294</sup> H. Hefele, *Praeludien zu einer echten Demokratie*, in *Abendland*, 2, Feb. 1927, Heft 5, p. 131

<sup>295</sup> C. Schmitt, *Die geistgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, München-Leipzig 1923, tr. it. *Parlamentarismo e democrazia*, in *Parlamento e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello stato*, Castrovillari 1999, p. 19

<sup>296</sup> W. Becker, *Die Politik der jungen Generation in Europa*, cit. in H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'Impero alla Repubblica*, cit., p. 120



tiranno.<sup>297</sup> Nonostante questo è importante tenere presente l'indicazione di Lutz: "Ci si dovrà guardare dal far coincidere il «no» alla prassi parlamentare e di partito del 1925 o del 1928 immediatamente con il «sì» del 1933."<sup>298</sup> Tanto più che esistono figure controcorrente come W. Dirks ed E. Michel che presero le parti della repubblica, cercando di superare la coazione nazionalista e di destra.<sup>299</sup>

La cultura moderna viene critica oltre che nel suo versante politico, anche in quello tecnico e scientifico: la specializzazione disumanizzante pone con sempre maggiore radicalità i fini dell'uomo sul piano mondano, non riconoscendo più alcuna apertura alla trascendenza. Questa posizione si trova in autori anche di formazione diversa come Guardini e Maritain, i quali vedono nel mito del progresso una esclusiva attenzione agli interessi materiali, a scapito dello sviluppo dei valori contemplativi.<sup>300</sup> In un articolo uscito per la rivista del movimento giovanile *Schildgenossen* nel 1925, il teologo tedesco scrive: "L'uomo di oggi non è più quello del diciannovesimo secolo; quell'uomo che, sicuro di sé, si muoveva con arroganza nella sfera della realtà fisica e di quella psichica. Si ha l'impressione che si sia aperta una dimensione interiore che attira a sé l'uomo. C'è una nostalgia che ci sospinge verso l'interiore, verso la quiete; una volontà di trarsi dalla mischia e di entrare nel raccoglimento [...] Credo che riconosceremo che la tecnica, l'industria, la politica stessa hanno bisogno di quiete e fervore per adempiere il loro compito."<sup>301</sup>

All'uomo della tecnica, assoggettato alla macchina e al progresso, viene contrapposto l'uomo capace di metafisica, di ascesi, di profondità. Non è un caso l'attenzione prestata alla liturgia e alla vita di preghiera, come luoghi di formazione di una classe intellettuale nuova. In particolare, il filosofo francese promuove un eroismo del quotidiano che riattiva le forze dello spirito, contro il conformismo e l'inazione del mondo borghese.

Una tesi molto diffusa è che la società moderna, orfana della dimensione comunitaria, si sia trasformata in massa. L'unità del mondo antico-medievale avrebbe cioè lasciato il posto ad una realtà frammentaria, disgregata in una molteplicità di individui irrelati e autoreferenziali. Un ritorno alla forma e all'unità sembra possibile grazie a un ritorno al cattolicesimo, nella sua

---

<sup>297</sup> Su questo episodio rimangono fondamentali le pagine di E.-W. Böckenförde secondo il quale i cattolici nel 1933 abdicarono alla democrazia, che in quel momento era il bene primario da salvaguardare, in cambio della difesa di beni più particolari come la scuola o la famiglia di stampo cattolico: *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, cit., pp. 39-69

<sup>298</sup> H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'Impero alla Repubblica*, cit., p. 121

<sup>299</sup> Su questi autori si veda soprattutto: U. Bröckling, *Katholische Intellektuellen in der Weimarer Republik: Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München 1993

<sup>300</sup> L. Watzal, *Das Politische bei Romano Guardini*, cit., p. 67

<sup>301</sup> R. Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 110

portata ordinativa descritta dal un libretto dall'influenza enorme di Carl Schmitt. Il cristianesimo e la Chiesa sarebbero portatori anche secondo Hefele e Platz di una "Formkraft" capace di unire i popoli europei. Questa *Sehnsucht nach Gemeinschaft* trova però in Maritain un ricettore più critico. Certo condivide la preoccupazione per l'ingresso delle masse nella storia, ritiene però urgente una loro integrazione non attraverso il dominio, ma la partecipazione. Condivide anche l'idea che il cattolicesimo debba offrire un apporto imprescindibile contro la deriva dello spirito moderno. Ma il filosofo francese appena si manifesta la portata liberticida del nazionalsocialismo non tarda a promuovere una filosofia della libertà, contraria ad ogni costruzione coercitiva dell'unità politica. Nelle sue pagine si trova raramente un riferimento alla comunità in quel senso pregnante al tempo diffuso nella cultura tedesca, sulla scorta soprattutto di Weber e di Scheler. Ne *L'uomo e lo stato* sarà ancora più esplicito e, attraverso la distinzione celebre di Tönnis, sostiene che il popolo non sia una comunità, ma essenzialmente una società. Questo gli ha permesso di prendere le distanze da visioni nazionalistiche, perché lo Stato non si fonda su basi comunitarie, ma sull'accordo attorno a leggi condivise e a un bene comune da promuovere.<sup>302</sup> Maritain giunge a questa concezione grazie ad una riflessione sul necessario pluralismo e principio di libertà che la città contemporanea rivendica in contrasto col mondo medievale. Sarà soprattutto Gurian ad assorbire questi sviluppi, allontanandosi dalle posizioni schmittiane e da una visione reazionaria della politica. -rapporto Europa e fede Questo "pessimismo culturale" circa l'attuale situazione europea porta con sé l'esigenza di un modello nuovo di ordine. Il riferimento al concetto di *Occidente* significa da un lato rifiuto della società moderna in via di dissoluzione e, dall'altro, la rievocazione del medioevo come modello archetipo a cui ritornare. Espressione di questa sensibilità è il libro del filosofo Landsberg *Il mondo del medioevo e noi*, che significativamente esce nel 1922 come *Antimoderno* di Maritain, accumulati dal medesimo intreccio tra medievalismo e polemica antimoderna.<sup>303</sup> I due autori in questo momento ancora non si conoscono, entreranno in contatto solo quando Landsberg si sposta in Francia e inizia a collaborare con la rivista *Esprit*.<sup>304</sup>

<sup>302</sup> Per un confronto su questo punto con la posizione di Edith Stein si veda il bel saggio di V. Aucante, *Religione e Stato in Edith Stein e in Jacques Maritain*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., pp. 73-90

<sup>303</sup> P.L. Landsberg, *Die Welt der Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, Bonn 1922. Sull'opera si veda G. Caronello, *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg. Ipotesi di contestualizzazione storico-concettuale*, in *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 17-89; per un confronto con Maritain, pp. 22-25; anche F. Olivetti, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*, Edizioni Plus, Pisa 2007, cap. II; *Antimoderno* di Maritain suscita un grosso interesse in Germania.

<sup>304</sup> Così lo presenta Maritain a Journet in una lettera del 7 novembre 1935: "c'est un juif-chrétien allemand [...] exilé, un des meilleurs disciples de Scheler." (*Correspondance*, III, p. 497)

Il cristianesimo è posto di fronte ai grandi problemi del tempo presente, da un lato, come strumento di analisi, dall'altro, come soluzione delle sue aporie<sup>305</sup>. Il Maritain del 1927 è da questo punto di vista un rappresentante dell'“ambizione cattolica assoluta”: “Né vi è altro universalismo autentico e veramente sovranazionale, al di fuori del cattolicesimo. Gli spiriti non possono adeguarsi ai bisogni presenti nel mondo che adeguandosi all'assoluto cattolico. La loro visione, a questo modo, s'innalza e s'estende nel contempo. Gli uomini di questo tempo sono chiamati ad una instaurazione integrale dei valori cristiani, ad un universale rinnovamento dell'ordine. Tutta la barbarie del mondo naturalista e ateo - capitalista o comunista - deve essere respinta dal loro pensiero: non solamente nel campo politico, ma nel campo economico e sociale corrotto dal regime della fecondità del denaro, ma nel campo delle relazioni internazionali, ma ed anzitutto, nel campo della vita intellettuale e della vita religiosa. Non si ha ordine vero e completo della vita umana senza il primato della grazia e della carità, poiché ogni ordine pratico suppone la rettificazione della volontà in rapporto ai suoi fini e, dunque, la superiorità dell'amore del Bene supremo.”<sup>306</sup> Poche righe dopo si esprime della forma dell'aut-aut: “La resurrezione dell'ordine o sarà integralmente cristiana o non sarà.”<sup>307</sup> Pur con questi toni di riconquista, Maritain prende però già le distanze da una certa nostalgia romantica del Medioevo, per assorbirne invece i principi più profondi: come Landsberg e Dempf, ritiene che il punto essenziale del modello medievale sia l'idea di un ordine politico aperto alla trascendenza.

La convinzione è che il cristianesimo abbia svolto un ruolo imprescindibile di civilizzazione e di animazione nella storia dell'Occidente. Lo scisma della cultura moderna, tra uomo e Dio e poi tra le stesse nazioni europee, sarebbe quindi all'origine della decadenza della civiltà europea. Solo il recupero della fede cristiana, sarebbe allora in grado di salvare “la casa europea”. Il recupero dell'unità con l'oriente, da cui la religione del Cristo ha tratto origine, costituisce un momento fondamentale: “Ciò che costituisce l'unità della cultura medievale è, prima di tutto, una certa struttura spirituale comune, un certo atteggiamento metafisico e morale, una certa scala di valori comuni, insomma una certa idea comune d'universo, di uomo e della vita, le cui strutture sociali, linguistiche e giuridiche ne sono, per così dire l'incarnazione. Questa unità metafisica è rotta da molto tempo. Certo non completamente distrutta, ma rotta e come

---

<sup>305</sup> “Di qui il movimento filosofico-teologico cattolico che audacemente penetra nei campi altrui, accetta inizialmente la posizione altrui dei problemi filosofici e teologici per concludere - attraverso analisi finissime per intuito psicologico e stringenti per vigore dialettico - che solo il cattolicesimo risolve i loro problemi. È questo l'atteggiamento di teologi quali Przywara S.J., Lippert S.J., Adam, Tillmann, Eschweiler; di filosofi quali Platz, Grabmann, Guardini, Wust, Dessauer, Hildebrand”. (M. Bendiscioli, *R. Guardini e la rinascita cattolica in Germania*, in *Pensiero e vita religiosa*, cit., p.75)

<sup>306</sup> *Primato dello spirituale*, cit., pp. 124

<sup>307</sup> Ivi, p. 128

eclissata in Occidente. Il dramma della cultura occidentale è che la sua base di metafisica comune è ridotta ad un minimo assolutamente insufficiente, di modo che essa appoggia solo sulla materia, la quale non sa mantenere nulla. Questo dramma è tanto più grave per noi ora che tutto è da rifare, da rimettere a posto nella nostra casa europea. Supponiamo che una filosofia comune agisca con un fermento in qualche nazione privilegiata del pensiero europeo: per il mondo occidentale sarebbe l'inizio della guarigione.”<sup>308</sup> Della necessità di un nesso tra Europa e cristianesimo è convinto anche l'amico Haecker: “Ohne den christlichen Glauben ist Europa nur ein Sandkorn im Wirbelwind der Meinungen, Ideen und Religionen, es wird morgen auf den Knien liegen vor den Russen, übermorgen vor den Japanern, in drei Tagen, vor den Chinesen, in vieren vor den Indern, am letzten aber ganz gewiss die Beute der Neger sein; es wird morgen das Matriarchat haben und übermorgen die Pornokratie.”<sup>309</sup> I rapporti tra il cattolicesimo francese e tedesco in questi anni oltre che nella prospettiva di pace va anche colto in questa volontà di rifondare su Cristo le basi della società europea. I rapporti di Wust con il mondo francese partono da questa convinzione: “Was Wust von Maritain und dessen Pariser Freunden erhoffte, war vielmehr die Mitarbeit am sehnlich gewünschten Zusammenschluss der „rheinischen Katholischen Bruder mit den katholischen Bruder in Franckreich“ zu einer „Partei der Christophilen“, ein Traum, der mit dem Heraufkommen des Jahres 1933 ausgeträumt war.”<sup>310</sup>

Il concetto di Occidente rappresenta anche un modello da contrapporre a quello bolscevico di stampo russo. La paura verso la Russia di Lenin e di Bakunin attraversa trasversalmente tutti gli intellettuali cattolici, *in primis* Carl Schmitt. Non si tratta solo di una lotta di carattere politico, ma anche antropologico: all'uomo-massa orientale, si contrappone l'uomo occidentale, inteso come individuo personale inserito in ordine cosmico, creato da Dio. Anche il tomista francese lavora in questo periodo ad una antropologia alternativa a quella borghese, ma anche a quella marxista, attraverso il recupero dell'umanesimo classico e cristiano e un nuovo rapporto col mondo orientale: “Grace à la lumière de la foi et, dans le domaine philosophique, grâce surtout à l'enseignement du thomisme, c'est la mission de l'Europe de rapprocher l'Orient et l'Occident. L'Europe doit prouver qu'une part importante des

---

<sup>308</sup> *Il dottore angelico*, pp. 87-88

<sup>309</sup> T. Haecker, *Christentum und Kultur*, München 1927, p. 13

<sup>310</sup> E. Blattmann, *Peter Wust und Ernst Robert Curtius*, cit., p.299

aspirations de l'homme, qu'on pense apaiser avec une pseudo-mystique d'origine orientale douteuse, ne peut trouver son accomplissement que dans la contemplation des saints.”<sup>311</sup>

Maritain ha anche presente che questa restaurazione non può significare il ristabilimento di superati patti tra trono e altare, che in fondo imbrigliano la religione a fini terreni. Su questa base si trova d'accordo con alcuni degli spiriti acuti del pensiero tedesco. Ad esempio il già citato allievo di Schmitt, Werner Becker, scrive: “Der Katholizismus kann sich nicht mit der Verteidigung oder gar Restauration irgendwelcher Mächte und Institutionen belasten, die nicht ewige Geltung haben. Die zu enge Verbindung von Kirche und Staat, die die Kirche auf die Dauer in die Abhängigkeit von politischen Mächten bringt, ist für sie untragbar.”<sup>312</sup>

L'accoglienza di Maritain nel contesto schmittiano, che è successiva proprio alla rottura con l'Action française, si fonda anche su questa prospettiva che stabilisce una chiara differenza tra potere spirituale e potere temporale ed evita commistioni ambigue. È all'insegna di questa separazione d'altra parte che ad esempio Hefele trova una legittimità cattolica alla forma democratica: “Diese Unterscheidung macht deutlich, dass die Demokratie, relativ gesprochen, mehr im Sinne der katholischen Idee des Politischen liegen muss, als jede andere Staatsform.”<sup>313</sup>

Con l'avvento del nazismo questo ricorso al cattolicesimo, troverà un banco di prova, perché solo attraverso il riferimento alla cristologia si riuscirà a contrastare un bisogno generico di legittimazione religiosa: “Der entscheidende Unterschied zwischen der Apokalypse der Johannesoffenbarung und der politischen Apokalypse besteht darin, dass in den Texten der Weimarer Zeit die Transzendenz Gottes durch eine andere Transzendenz ersetzt worden ist.”<sup>314</sup>

La centralità della figura di Cristo in Maritain, Guardini, Haecker assume in questo contesto storico anche questo significato eminentemente politico. In particolare è la riflessione sulla regalità di Cristo che l'enciclica *Quas Primas* aveva messo all'ordine del giorno alcuni anni prima a costituire un punto costitutivo: abbiamo già accennato alla presenza di questo tema in Maritain, ma si tratta di una questione presente anche in Peterson, che scrive un saggio sul

---

<sup>311</sup> *Le néo-thomisme et la situation actuelle de l'Europe*, in O.C. XVI, p. 352; originariamente il testo che è un'intervista è apparsa in lingua tedesca *Gespräch mit Jacques Maritain. Der Neo-Thomismus und die heutige Situation Europas*, in *Die literarische Welt*, n. 41, 8 ottobre 1926

<sup>312</sup> W. Becker, *Die neue Politik Pius XI.*, cit., p. 145; in questa lettura Becker attinge certamente a Guardini che nel 1923 pubblica l'influente testo *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, in cui si definisce la Chiesa come lo sguardo unificante di Cristo sul mondo.

<sup>313</sup> H. Hefele, *Zum Problem einer Politik aus dem katholischen Glauben*, in *Abendland*, April 1927, Heft 7, p. 196

<sup>314</sup> J. Brokoff, *Die Apokalypse in der Weimarer Republik*, Muenchen 2001, p.11

*Christus Imperator*, nonché in Dempf, per il quale il Cristo-Re rappresenta la superiorità dello spirituale sul temporale.<sup>315</sup>

Il modello occidentalista, che riprende l'immagine della *christianitas* medievale, si afferma in Germania anche in contrapposizione ai nazionalismi moderni: "Il medievalismo è la formula di legittimazione contrapposta all'uso che i nazionalismi europei avevano fatto - in arte, storiografia e politica, del medioevo quale mito fondativo della singola cultura nazionale. Soprattutto nella versione cattolica, esso rappresenta un'istanza d'universalità, analoga a quella espressa dai vari europeismi dei primi anni venti."<sup>316</sup> In questo punto, Maritain si avvicina molto più ai suoi amici tedeschi che a quelli francesi, che come Massis pensavano che la difesa dell'Occidente fosse una prerogativa nazionale: lo slancio europeista veniva affidato al compito di una nazione, quella francese. In risposta a un'inchiesta di Henry Poulaille, nel 1926 Maritain scrive: "Depuis la dislocation de la chrétienté médiévale, il n'y a plus de culture internationale. Le moyen âge a connu une telle culture, jamais l'internationale de la pensée ne fut plus vivace et plus forte. D'une part, les racines humaines de la culture y gardaient leur authentique individualité nationale, d'autre part la communauté de culture s'y réalisait par l'unité supérieure d'une Vérité capable de rassembler en soi tous les esprits, et à laquelle, de fait, presque tous les esprits du monde européen adhéraient. Ce sont là les conditions essentielles d'une *culture internationale*, c'est-à-dire *universelle*. On aura beau faire on ne brisera jamais cette identité: *universel* et *catholique* c'est la même chose. Dans le *cosmopolitisme* les rapports dont je viens de parler sont renversé: par une singulière absurdité l'unité y est cherchée du côté du *sujet* humain, c'est-à-dire du côté des conditions matérielles (et précisément diviseuses), de la culture: mélange et hybridation générale, parodie de l'unité [...] Le mythe du cosmopolitisme est ainsi la destruction de la véritable culture internationale."<sup>317</sup> La causa fondamentale della crisi attuale è "l'abbassamento della cultura", "l'abbassamento dello spirito": "Les remèdes officiels, d'où qu'ils viennent, et une réfutation de l'esprit lui-même: intelligence d'abord. Nous ne pourrions s'intégrer les matériaux d'une culture universelle que si nous commençons par retrouver la sagesse, et notre propre identité. Nous assistons à la fin des grandes espérances qui, suscitées par la Renaissance humaniste et la Réforme, avaient pris corps dans le mythes du XVIIIe siècle. Selon le mot du penseur russe Nicolas Berdiaeff, nous allons sans doute entrer dans «un nouveau moyen âge», où les débats spirituel primeront tout les autres. L'intelligence catholique comprendra-t-elle son devoir? C'est à elle avant tout qu'il appartient de préparer la restauration,

---

<sup>315</sup> A. Dempf, *Sacrum Imperium*, cit., p. 46

<sup>316</sup> G. Caronello, *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg*, cit., p. 24

<sup>317</sup> O.C. III, pp. 1302-1303

- ne fût-ce chez un *pusillus grex*, - d'une véritable culture internationale."<sup>318</sup> Due sono le idee centrali: primo, l'universalismo non significa omologazione, livellamento imposto dall'alto. Qui si prende chiaramente posizione contro l'internazionalizzazione di stampo comunista. Secondo, l'unità va ricercata su un piano di cultura condivisa dalle varie famiglie europee e non sulla base di interessi esclusivamente economici e politici. Un punto che trova appoggio in Scheler, che in saggio molto decisivo anche per Peterson afferma: "Una suprema unificazione e riconciliazione, metafisica e religiosa e, pertanto, anche politico-sociale, degli strati sociali sarà possibile soltanto sul terreno della metafisica, di un'intuizione di sé, del mondo e di Dio"<sup>319</sup>.

L'internazionalismo è avvolto da ancora più dubbi in Germania dove i recenti patti di Versailles, la neonata Società delle Nazioni venivano letti come una pace imposta e umiliante da parte dell'Intesa, per di tramite un non-cattolico come il presidente Wilson. Lo stesso Gurian distingue tra l'idea di pace come era stata proposta da Benedetto XV e quella mascherata di mire espansionistiche rappresentata dai paesi vincitori.<sup>320</sup>

Rispetto ad alcuni occidentalisti, come Platz e Abele, il tomista francese è però estraneo a ogni riferimento al passato Sacro romano Impero germanico, che era un mito importante per questi autori. Come si è visto anche nella polemica con Massis, nutre anche molte perplessità circa una identificazione troppo stretta tra cristianesimo e latinità, che la stessa rivista monacense *Hochland* cerca di contrastare.<sup>321</sup> Il suo universalismo, pur con un riferimento all'Europa, è sempre aperto al mondo dell'Oriente che in questi anni impara a conoscere grazie ai suoi amici missionari. Da qui una sua certa simpatia, nonostante le perplessità, per la Società delle Nazioni. Manca quindi in Maritain un mito regolatore in senso stretto, il Medioevo rappresenta certamente un esempio importante, ma appartenente ormai alla storia passata. C'è in lui un'apertura al futuro, poco presente all'epoca tra i cattolici, che nasce proprio dalla convinzione che il futuro attenda forme inedite di cristianità. L'unità per non essere imperialista deve discendere da un universalismo dello spirito, dall'alto, non dal basso, dalla storia, secondo la lezione che Gurian trae per la Germania dalla lettura del libro *Défense de l'Occident*: "Man kann nämlich von Massis Urteil über den Germanismus nur sagen, dass es auf jenem Historizismus beruht, den er in seinem Jugements bei Renan so treffend kritisiert hat."<sup>322</sup>

---

<sup>318</sup> Ivi, p. 1304

<sup>319</sup> M. Scheler, *L'uomo nell'epoca del livellamento*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di R. Racinaro, Napoli 1998, p. 319

<sup>320</sup> W. Gurian, *Weltkrieg*, in *Staatslexikon der Görresgesellschaft*, vol. V, 1932, p. 1166

<sup>321</sup> H. Hürten, *Katholizismus im intellektuellen Klima der Weimarer Zeit*, in *Katholiken, Kirche und Staat*, cit., p. 150

<sup>322</sup> W. Gurian, *Die Abendlandideologie als Maske des französischen Nationalismus*, cit., p. 279

Una delle accuse più comune alla modernità è il suo rifiuto dell'autorità in nome di una libertà senza limiti e senza responsabilità. L'autocoscienza cattolica del dopoguerra è in effetti particolarmente marcato dalla "priorità dell'ordine sulla libertà"<sup>323</sup>. Tra le espressioni più radicali è quella di Grosche che la porta all'estremo dell'adesione all'autoritarismo: "Als im Jahre 1870 die Unfehlbarkeit des Papstes definiert wurde, da nahm die Kirche auf der höheren Ebene jene geschichtliche Entscheidung voraus, die heute auf der politischen Ebene gefällt wird: für die Autorität und gegen die Diskussion, für den Papst und gegen die Souveränität des Konzils, für den Führer und gegen das Parlament."<sup>324</sup> Non per caso il tema dell'obbedienza focalizza l'attenzione di Maritain, si ricordi soprattutto la prefazione al libro di padre Clérissac. Da questo punto di vista, la conversione viene da lui vissuta come un passaggio dall'anarchia all'obbedienza. Ma il tema circola anche tra i giovani cattolici tedeschi. Guardini in un articolo per la rivista del movimento giovanile *Die Schildgenossen* scrive: "l'uomo del futuro, l'uomo del tempo del risveglio, <l'uomo cattolico> è colui che comprende nuovamente l'obbedienza come la virtù di colui che è ricco, forte, libero e sicuro di sé: l'uomo della fiducia."<sup>325</sup>

Si cerca una nuova mediazione tra le esigenze di autonomia e di eteronomia: si viene proposto un modello di autorità della verità, dell'istituzione secondo la quale questa non comprometterebbe, ma anzi garantirebbe la libertà dello spirito. Una concezione che va letta anche nel contesto polemico dell'epoca contro il protestantesimo, privo di una struttura istituzionale e dogmatica forte. È su questo punto d'altronde che lo stesso Peterson si avvicina con sempre più decisione alla Chiesa cattolica.

Contro il liberalismo, Maritain, come anche Guardini, pensa che la libertà vera non sia in contraddizione con l'autorità, la legge, l'ordine. Obbedire non significa un servile rinuncia all'autonomia, ma un autentico compimento della propria natura e della struttura profonda del reale. Pur con un simile accento posto sul recupero dell'autorità, si misura però anche qui la distanza dalla posizione di Schmitt, per il quale l'obbedire trova giustificazione solo nella misura in cui viene scambiato con la protezione.

Il filosofo sottolinea, con parole che ricordano molto quelle di P. Wust in Germania, i segni di un contesto favorevole per la rinascita del realismo: "Il se fait aujourd'hui dans les élites intellectuelles quelque chose de tout à fait important. C'est la réintégration de la philosophie de l'objectivité intellectuelle dans la civilisation occidentale; voilà un phénomène tout à fait

---

<sup>323</sup> H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'Impero alla Repubblica*, cit., p. 125

<sup>324</sup> R. Grosche, *Die Grundlagen einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, in *Die Schildgenossen*, Heft 1, 1933, p. 48

<sup>325</sup> R. Guardini, *Il senso dell'ubbidienza*, in *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005, pp.111-112



nouveau.”<sup>326</sup> Wust si riferisce in particolare al “ritorno alla cosa” della fenomenologia tedesca che si afferma in parallelo alla rinascita tomista in Francia.

Il cuore del cattolicesimo è secondo Hefele “die Anbetung des objektivierten Wertes”<sup>327</sup>. Intervistato per una rivista ungherese nel 1929, le parole di Maritain sono molto simili: “Qu’est-ce que suppose le retour à l’unité de la culture chrétienne? L’objectivité. C’est la première condition de l’unité. Résurrection de la métaphysique et expansion nouvelle de la charité, voilà les deux moyens pour nous ramener à l’unité de l’humanité.”<sup>328</sup> Questo diffuso richiamarsi alla metafisica, da parte anche di Peterson, Scheler, Guardini, va però compreso anche nella polisemia con cui questo termine viene recepito. “Se consideriamo l’altro elemento storico, il fattore dinamico del mondo attuale, quello che vediamo è invece un bisogno profondo, immenso di metafisica, un grande slancio verso la rinascita dei valori ontologici. Il mondo che vuole essere, che vuole sorgere in futuro non è un mondo di positivismo ma un mondo della metafisica. Ma è sufficiente dire: resurrezione della metafisica? È necessario anche che questa metafisica sia veramente metafisica.”<sup>329</sup>

Il richiamo al metafisico come integralità è tipico della cultura del tempo. Schmitt ad esempio cita spesso il detto *Ab integro nascitur ordo*, richiamando l’esigenza di una visione unitaria e omogenea dell’ordine politico. Maritain condivide questo richiamo all’intero, che però va letto non in senso totalitario, ma come apertura mai colmabile al trascendente a cui ci si approssima per avanzamenti e gradi progressivi. Similmente a Dietrich v. Hildebrand, che aveva criticato l’universalismo alla Othmar Spamm, il filosofo francese sostiene l’insuperabile superiorità della persona sul tutto sociale nella visione cristiana.<sup>330</sup>

Viene inoltre affermata l’esigenza di una razionalità diversa soprattutto rispetto a quella kantiana dominante al tempo. Di fronte ad un mondo sempre più autoregolato dalla tecnica e dalle leggi dell’economia si avverte l’esigenza di dare una forma *umana* alla vita, di superare il dualismo natura/ragione. A differenza del modello razionalista, si vuole intrecciare nuovamente verità e vita, forma e società. Da qui una polemica diffusa alla razionalità moderna del tutto chiusa alla trascendenza. Maritain pensa di trovare un’alternativa nel tomismo inteso come pensiero capace di tenere insieme le esigenze della ragione e quella fede. Una tipologia di razionalità quella tomista dalla quale, come sottolinea Hugo Ball, rimane affascinato lo stesso Schmitt.

---

<sup>326</sup> *Une heure avec MM. Jacques Maritain et Henri Massis*, in O.C. II, p.1246; P. Wust, *Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt*, in Hochland, 19, 1922, 679-692

<sup>327</sup> H. Hefele, *Der Katholizismus in Deutschland*, cit., p. 54

<sup>328</sup> O.C. XVI, p.403

<sup>329</sup> *Il Dottore Angelico*, p. 82

<sup>330</sup> D. von Hildebrand, *Liturgie und Persönlichkeit*, Salzburg 1933

## VIII.

### QUALE TEOLOGIA POLITICA?

Il confronto intellettuale tra i due maestri del mondo cattolico novecentesco:

Maritain e Schmitt

Circostanze di un incontro: i rapporti culturali tra Maritain e Schmitt

Quando Maritain pubblica nel 1925 i *Tre riformatori*, in Germania era già apparso da qualche anno un testo capitale per la storia della teologia politica novecentesca: *Politische Theologie* (1922) di Carl Schmitt. In questi due saggi, viene espressa una tesi comune che caratterizza lo spirito di quest'epoca: una lettura della modernità, alla luce della teologia cattolica, come secolarizzazione di idee cristiane.<sup>1</sup> Quello che con modernità viene inteso non coincide nei due autori: la filosofia moderna è, per l'autore di *Antimoderne*, la corruzione della scolastica, della ragione realista. Solo nel ritorno alla razionalità tomista le acquisizioni del moderno diventano accettabili. Per il giurista tedesco, se c'è una modernità da liquidare è quella romantica e borghese dell'ottocento, mentre la sua radice, rappresentata dal paradigma hobbesiano, rimane l'orizzonte insuperabile di ogni politica possibile. Non c'è nostalgia del passato: gli ultimi secoli sono invece letti come una successione di differenti centri spirituali alla ricerca di una sfera di neutralità: "dal teologico al metafisico, da questo al morale-umanitario e infine nell'economico."<sup>2</sup> Schmitt invita ad affrontare la sfida posta da ciascuna epoca senza la pretesa di tornare al passato, ma anzi di suscitare la capacità creativa dello spirito per risposte innovative. Bisogna inoltre rilevare che il giurista tedesco cresce in un ambiente culturale dominato dalla crisi della metafisica che in vario modo era stata rilevata da Nietzsche, Dilthey e Weber.

---

<sup>1</sup> M. Fourcade, *Jacques Maritain e la secolarizzazione*, cit., pp.61-66; sui rapporti tra Schmitt e Maritain si veda anche *Schmittiana, Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Band V, pp. 210-213. P. Tommissen, curatore del volume, scrive: "Als C. S. mit ihm in Berührung kam, hatte der lutherisch erzogene, aber unter dem Einfluss seiner jüdischen Frau Raïssa zum Katholizismus konvertierte Maritain sich noch nicht (ganz) von der 'Action française' getrennt und übte im katholischen Lager innerhalb und außerhalb Frankreichs als neo-thomistischer Denker [...] Ich erinnere nebenbei daran, dass C. S. Sympathie für die 'Action française' nachgesagt worden ist" (p. 210)

<sup>2</sup> C. Schmitt, *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 168

Oltre la sua valenza strettamente speculativa, quest'analisi raccoglie anche quello slancio di riconquista e di sfida che attraversa il pensiero cattolico europeo del dopoguerra. Non per caso la pubblicazione di questa particolare opera di Maritain, così polemica verso Lutero, offre ai due autori l'occasione di conoscersi personalmente a metà degli anni venti.<sup>3</sup> Dopo la lettura del saggio sul riformatore tedesco, pubblicato in un primo tempo nella *Revue universelle*, legata all'Action française, Schmitt scrive al filosofo: "J'ai lu vos «Notes sur Luther» avec beaucoup d'attention et de joie, et je suis passablement curieux de savoir ce qu'en diront mes relations protestantes de Berlin. Il est très difficile d'en parler ouvertement avec eux, car la situation politique de l'Eglise protestante en Allemagne est aujourd'hui particulièrement délicate [...] La brochure d'Erik Peterson sur l'Eglise, qu'il vous a sûrement adressé, et qui apporte pourtant les prodromes magnifiques d'un profond renouvellement de la question, personne n'en parle, mais par perfidie je crois, que par peur de la discussion. C'est ainsi que le protestantisme renonce à son principe essentiel, la libre discussion."<sup>4</sup>

Che la critica a Lutero e al protestantesimo, sia un punto centrale dell'incontro tra Maritain e Schmitt è indicativo della significato che i due intellettuali attribuiscono all'identità cattolica e al suo ruolo nel periodo post-bellico.<sup>5</sup>

Segnata dal cattolicesimo è soprattutto la prima formazione di Schmitt, che nasce nel 1888 a Plettenberg nella Sauerland, in Westfalia, dal 1815 incorporata alla Prussia. Rimane sempre molto legato al paese natale, dove torna a viverci nel 1947, dopo la fine della seconda guerra e il processo di Norimberga. Da quel mondo dell'infanzia si sente marchiato fin nel carattere: "La mia natura può essere non perspicua, in ogni caso è di specie difensiva. Io sono un uomo contemplativo e piuttosto incline alle formulazioni nette, non all'offensiva, però, e neppure alla controffensiva. La mia natura è lenta, silenziosa e cedevole, al modo di un fiume placido, come la Mosella, *tacito rumore di Mosella*."<sup>6</sup> Qui viene cresciuto, a differenza del convertito Maritain, da una famiglia di tradizione cattolica: tre degli zii erano preti e avevano combattuto contro Bismarck; il padre, "cattolico, rigorosamente cattolico", era membro del partito confessionale

---

<sup>3</sup> Nella sua biblioteca Schmitt, come risulta dagli archivi, possedeva di Maritain i seguenti titoli: *De l'Eglise, Lettres à ses Filleuls, Note sur Luther*. Cfr. *Nachlass Carl Schmitt. Verzeichnis des Bestandes im Nordrhein-westfälischen Hauptstaatsarchiv*, bearbeitet von D. von Laak - I. Villinger, Siegburg 1993

<sup>4</sup> Lettera di Carl Schmitt a Maritain del 24 dicembre 1928, AJM Kolbsheim. Il tema del protestantesimo era al centro del dibattito tra Schmitt e il teologo, al tempo ancora protestante, E. Peterson, che in seguito alla pubblicazione del suo importante testo *Die Kirche* scrive al giurista: "Ich empfinde es doch als eine Schande für die evng. Theologie und Kirche, dass man die Schrift über di Kirche (wenn man von Fick absieht) einfach totgeschwiegen hat, aber ich glaube, dass der Protestantismus, wenn er die Autorität des Bibelwortes aufgibt, zu Ende geht. Der Protestantismus ist heute ein Gespenst, das auf den alten Territorien sitzt; mit dem Begriff Deutschlands hat er nur indirekt zu tun."

<sup>5</sup> J. W. Müller, *Katholische Entschärfung? Jacques Maritain und die christdemokratischen Fluchtwege aus dem Zeitalter der Extreme*, in *Idee. Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft II/3, 2008, pp. 40-54

<sup>6</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Milano 2005, p. 12

del *Zentrum*.<sup>7</sup> Il contesto culturale della protestante Germania guglielmina fa sentire anche in questo ambiente “caratterizzato in parte da un protestantesimo settario”, gli echi del *Kulturkampf*, di cui Schmitt apprende soprattutto attraverso i ricordi del parroco.<sup>8</sup> In una sintesi biografica del '58 così descrive a brevi tratti la sua prima formazione: “1. Kindheit: 1888-1900 Ins Sauerländische entorteter eifel-moselanischer Katholizismus. 2. Knabenalter: 1900-1907 Enttotalisierter Konviktsklerikalismus mit humanistischer Bildung.”<sup>9</sup> Il forte cattolicesimo dell'infanzia viene per la prima volta relativizzato quando inizia il Ginnasio ad Attendorn, dove ottiene una rigorosa formazione umanistica, appassionandosi in particolare dello studio del latino. Un segno di questo cambiamento è quando il giovane studente viene scoperto a leggere la Vita di Gesù di Strauss, una biografia allora bandita ai cattolici per la sua lettura eterodossa. Dopo un iniziale propensione per la filologia, nel 1907 si avvia invece agli studi di giurisprudenza a Berlino, proseguiti poi a Monaco e Strasburgo. Tra il 1918 e 1919 a Monaco prende parte anche ai seminari di Weber. Nella città bavarese svolge poi il servizio militare e trascorre gli anni del conflitto mondiale, della guerra civile e della svolta dall'Impero alla Repubblica. Attraverso gli occhi di un ufficiale impegnato nell'amministrazione militare nasce qui il suo interesse per il fenomeno della dittatura e dello stato d'eccezione.<sup>10</sup> Questi anni radicalizzano in lui l'idea di un ruolo europeo del *Reich* tedesco, alternativo al modello liberale americano e comunista sovietico. Inoltre fu particolarmente colpito, dal periodo di disordini e sommosse che attraversarono il paese e soprattutto Monaco sotto le spinte rivoluzionarie degli spartachisti. Sulla Germania si stende per un inverno la possibilità di un trionfo del bolscevismo come era accaduto in Russia l'anno precedente. È in questo breve sguardo gettato sulla rivoluzione e la guerra civile che Schmitt comincia a comprendere la centralità del “nemico interno” altrettanto pericoloso di quello esterno. Rimane caratteristica del suo pensiero la paura del caos, del disordine pubblico, dell'anarchia: “il timore, la paura della

<sup>7</sup> C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 44; lo stesso Schmitt fino agli anni venti è vicino al partito cattolico: “Schmitt sostenne dal punto di vista intellettuale e per convinzioni religiose il Partito cattolico del centro, senza tuttavia mai lasciarsi coinvolgere direttamente dalla sua politica”. (J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bologna 1989, p.82)

<sup>8</sup> G. Brand, *Non ignobili stirpe procreatum: Carl Schmitt und seine Herkunft*, in *Schmittiana*, Band V, pp. 225-298; Schmitt fu molto condizionato dal conflitto religioso tra cattolici e protestanti del suo paese natale: “Lo spirito settario sia dei protestanti che dei cattolici, che sporadicamente sfociava in violenze, lascerà un segno indelebile nella personalità di Schmitt, cosicché egli difenderà a metà degli anni '20 la causa cattolica e successivamente nella vita finirà per tracciare nette distinzioni tra i gruppi religiosi, come se l'intensità di tale contrasto non si fosse mai attenuata con gli anni.” (J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, Bologna 1989, p.32)

<sup>9</sup> “3. Jüngling: 1907-1918 Enthegelianisiertes Grosspreußentum wilhelminischer Prägung und Neukantismus 4. Mann: 1919-1932 Entpreußtes Deutschtum mit Liberal-Demokratie Weimarer Art und stark nationalen Reaktionen (anti-Versailles).” (R. Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg 2001, p. 12-13). Biografie recenti: D. Cumin, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, Cerf, Paris 2005; R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, München 2009;

<sup>10</sup> “La mia teoria sullo stato di eccezione ha la sua origine nella Prima guerra mondiale.” (C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, cit., p.179)

tempesta, in agguato nella freccia messianica secolarizzata del marxismo. Carl Schmitt mi appariva come il Grande Inquisitore di fronte agli eretici.”<sup>11</sup> Certo che questo *mistero dell’anomia* lo vede in agguato non solo nella rivoluzione, ma anche nella società capitalistica, dove vige la legge della funzionalità e scompare ogni governo personale della vita pubblica.

Il dopoguerra vede in effetti emergere uno Schmitt diverso da quello precedente, ormai più attento alla politica che alla letteratura, più attivo nelle aule universitarie che nei caffè: la critica al romanticismo del 1919 diventa così un passaggio anche interiore contro il culto dell’io e la confusione tra estetica e politica.

In questa situazione drammatica, Schmitt trova inoltre rinforzo al suo carattere già molto sospettoso e insicuro, che aiuta a capire alcune sue posizioni, scrive alla sorella: “Jeder Mensch ist ein heftiger Egoist, und es ist ein pures Wunder, dass sie sich nicht gegenseitig umbringen und vergiften, sondern nach dem Wetter fragen, was unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ein unerhörter Fortschritt der Menschheit ist.”<sup>12</sup> In questi anni, il giurista inizia ad uscire dalla dolorosa oscurità della sua origine provinciale e dalla marginalità del cattolico in contesto protestante. A questa estraneità al mondo dei dominatori, pur avvertita come uno svantaggio da colmare, riconduce però la sua qualità di buon osservatore: “Ich war ein obskurer junger Mann bescheidener Herkunft [...] Für einen Zuschauer und Beobachter ist das die beste Position.”<sup>13</sup>

Una certa ritrosia all’azione, un’insicurezza che lo rende particolarmente condizionabile, una certa debolezza morale faranno d’altronde sempre parte della sua personalità, come lui stesso afferma: “Ho una peculiare forma di passività. Non riesco a capire come la mia persona abbia acquisito la nomea di decisionista. Credo che si debba essere, come nel mio caso, alieni da qualsivoglia piacere nel prendere decisioni per poter elaborare una teoria del decisionismo.”<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 27. Una lettura sul rapporto tra Schmitt e la figura del Grande Inquisitore in T. Paléologue, *Sous l’Œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l’héritage de la théologie politique*, cit.

<sup>12</sup> C. Schmitt, *Jugendbriefe. Briefschaften an seine Schwester Auguste 1905 bis 1913*, Akademie Verlag, Berlin 2000, p.116; sulla sua personalità sospettosa scrive in un diario: “Warum bin ich immer so vorsichtig und zaudernd, wenn ich mit Menschen umgehe? Ich habe selber dabei häufig das Gefühl, das tue ich nur, weil ich Angst vor meiner eigenen Rücksichtslosigkeit habe; weil ich nur eines kenne, die Menschen bis zu ihrer Vernichtung zu beherrschen oder mich begeistert ihnen zu unterwerfen, und wenn ich das letzte nicht kam, da fürchte ich immer, die Menschen merken das erste und bin deshalb so ängstlich und vorsichtig.” (C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Hrsg von E. Hüsmert und G. Giesler, Akademie Verlag, Berlin 2005, p. 218)

<sup>13</sup> Prosegue: “Weder die herrschende Schicht, noch eine oppositionelle Richtung hatte mich erfasst. Ich schloss mich keiner Verbindung, keiner Partei und keinem Kreise an und wurde auch von niemandem umworben. Dafür war ich weder mir selbst noch den andern interessant genug. Armut und Bescheidenheit waren die Schutzengel, die mich im Dunkel hielten. Das bedeutet für unser Bild, dass ich, ganz im Dunkel stehend, aus dem Dunkel in einem hellerleuchteten Raum hineinsah. Für einen Zuschauer und Beobachter ist das die beste Position.” (1907 *Berlin*, in *Schmittiana*, Band I, p.20)

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, cit., p. 46

In realtà nei diari antecedenti alla guerra più che da uno spirito cattolico, Schmitt sembra dominato da altre questioni: ad esempio è ossessionato dalla questione protestante-calvinista della predestinazione, che lega tra l'altro alla lettura affascinata delle previsioni di Nostradamus. Nonostante una vita molto disordinata e poco convenzionale, ripete che il suo desiderio è diventare un uomo vero e buono, lontano dalla meschinità della borghesia e della massa anonima: “Es gibt keinen Zufall und gibt kein Entrinnen vor dem Schuld. Es bleibt nichts als ein guter Mensch zu sein. Wir sind hilflos verloren in einer brutalen Maschinerie, wenn wir uns nicht selbst mit einem ernsten Entschluss zur Selbstachtung bestimmen.”<sup>15</sup> C'è insomma una visione cupa della realtà, un senso di abbandono del mondo alla cattiveria e alla solitudine. Affascinato dallo gnosticismo, legge ad esempio con grande interesse il Marcione di Harnack, se ne libera lentamente soprattutto grazie ad Agostino e Kierkegaard, che lo libera anche un certo estetismo giovanile.<sup>16</sup> Schmitt trova in quest'epoca nello scrittore danese un “fratello spirituale” e un autore che rimane tra i più centrali nel suo pensiero.<sup>17</sup> Un ruolo deve aver giocato anche una certa tendenza alla depressione, alla disperazione, al disorientamento esistenziale che caratterizza il giovane giurista: Il 13 giugno 1914 scrive: “Ich kann an alles glauben, und glaube an nichts [...] Wohin soll ich fliehen; zur katholischen Kirche. Aber ich kann doch nicht.”<sup>18</sup>

È soprattutto dal 1922 quando diventa professore all'università di Bonn, uno dei centri della rinascita cattolica tedesca<sup>19</sup>, che inizia un vero confronto con il mondo teologico; ricorda un importante allievo: “Degli amici facevano parte due grandi teologi: il dogmatico cattolico Karl Eschweiler, un grande conoscitore di Aristotele, di Tommaso, d'Aquino, della tarda scolastica, di Hegel e dei grandi teologi del XIX secolo, autore dei *Zwei Wege der neueren Theologie* e di *Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff*. Queste opere sono oggi poco considerate, in parte per vendetta perché Eschweiler fino alla sua morte prematura nel 1936 fu nazionalsocialista, anche se in un suo particolare modo - una vendetta insensata. L'altro teologo era Erik Peterson, allora ancora protestante, più tardi convertito al cattolicesimo, dopo di che i suoi lavori peggiorarono

<sup>15</sup> C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 26

<sup>16</sup> Ivi, p. 127, 166, 177

<sup>17</sup> Scrive: “Las Kierkegaard, Stadien auf dem Lebensweg. Es ist im höchsten Sinn genial; alles in eine glänzende Formulierung gebracht. Alles genial objektiviert und systematisiert.” (C. Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Hrsg von E. Hüsmert, Akademie Verlag, Berlin 2005, p. 216, riferimenti a Kierkegaard anche a p. 217 e 218) Si veda la parte dedicata a Schmitt e Kierkegaard in R. Kramme, *Helmut Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Dunker Humblot, Berlin 1989, pp. 174-178

<sup>18</sup> Ivi, p. 157

<sup>19</sup> Sul clima culturale di Bonn in quegli anni si veda A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, cit.

stranamente ed egli, ancora più stranamente, attaccò perfino il suo amico Carl Schmitt<sup>20</sup>. Quasi tutte le sue monografie vengono in questi anni pubblicate in case editrici cattoliche, senza contare i contributi pubblicistici in *Hochland*, *Schildgenossen*, *Friedenskämpfer*. Il giurista diventa una figura chiave per tutta la gioventù cattolica di allora, rafforzando in fondo le tendenze a una forma di Stato autoritario e la critica alla democrazia parlamentare e alla partitocrazia.<sup>21</sup> In questo periodo entra tra l'altro in contatto, oltre che con Platz, Klemperer, Gurian, Becker, con il filosofo Theodor Haecker, traduttore tedesco e studioso di Kierkegaard: “der Herausgeber, ist so einer wie ich.”<sup>22</sup>

In tutti gli anni venti l'appartenenza cattolica costituisce un elemento fondamentale della personalità e del pensiero del giurista.<sup>23</sup> In una pagina di diario del 1948, Schmitt scrive: “Ecco la parola chiave segreta di tutta la mia esistenza spirituale e pubblicistica: la lotta per un autentico rafforzamento cattolico (contro i neutralizzatori, gli esteti, i sostenitori dell'aborto, della cremazione e del pacifismo). Sulla via di questo rafforzamento cattolico Theodor Haecker non è più riuscito a seguirmi; tutti si sono allontanati da me, anche Hugo Ball. Mi restano solo Konrad Weiss e alcuni amici fedeli, come Paul Adams.”<sup>24</sup> Pur con una forte attrazione per la religione e la spiritualità, Schmitt è un amante della vita e dei piaceri, con il gusto dell'arte, delle lettere, della musica. Segnato da un'enorme confusione nella vita privata, non è un frequentatore della liturgia, né un cosiddetto “praticante”, anzi è un credente che si prende “il diritto della sovrana decisione del suo cristianesimo”<sup>25</sup>.

Da un punto di vista scientifico, sono soprattutto gli scritti giovanili fino alla prima metà degli anni venti, ad essere marcati da una evidente sensibilità cattolica. In particolare attraverso quell'elogio della Chiesa cattolica rappresentato da *Cattolicesimo romano e forma politica* del 1923 acquista la fama del pubblicista cattolico, dice a un intervistatore: “considero quest'opera come una delle mie migliori. Pensi che l'ho scritta quando avevo poco più di trent'anni.”<sup>26</sup>

---

<sup>20</sup> G. Krauss, *I miei ricordi di Carl Schmitt, Parte I: 1929-1931*, in Behemot 1988, p. 12

<sup>21</sup> K.-L. Lönne, *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, in Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, pp. 11-35; questo non impedisce che ci siano scontri ad esempio nel 1922 il previsto intervento di Schmitt al *Münchener Katholikentag* viene disdetto per motivi poco chiari.

<sup>22</sup> C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 74. Schmitt si attribuisce anche un ruolo nella conversione: “Un uomo come Theodor Haecker, un tipico protestante settario di origini sveve, non si sarebbe convertito al cattolicesimo - almeno credo - se non ne avessimo discusso insieme per diversi anni.” (C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, cit., p. 48)

<sup>23</sup> P. Tommissen, *Carl Schmitt e il renouveau cattolico nella Germania degli anni venti*, in Storia e politica, 14, 1975, pp. 481-500. M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit.

<sup>24</sup> C. Schmitt, *Glossario*, Milano 2001, p.231

<sup>25</sup> R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p.96

<sup>26</sup> C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p.152; l'opera ebbe un grande effetto nella cultura cattolica del tempo, ad esempio Paul Adam scrive a Peterson nel 1925: “Schmitts Römischen Katholizismus etc. habe ich gerade zum 6. oder 7. Male gelesen. Ich meine, ihn jetzt eigentlich erst richtig zu verstanden zu haben. Ist der

Esce per la casa editrice cattolica Jacob Hegner e due anni dopo in seconda edizione per la Theatiner-Verlag di Monaco. Molte delle critiche alla teologia politica di Schmitt sono centrate su questa sua interpretazione della Chiesa che, secondo alcuni, la renderebbe strumento funzionale all'ordine sociale.<sup>27</sup> In questo senso, soprattutto Ernst Michel, del circolo di Francoforte, le cui tesi hanno un'influenza anche su Gurian.<sup>28</sup> Il significato politico del *pamphlet*, che è accompagnato da altri testi coevi favorevoli al fascismo italiano, è anche quello di indirizzare i cattolici tedeschi verso la destra nazionale, contro il pericolo della sinistra rivoluzionaria. Anche se come mostrano degli scritti su Donoso Cortès, uno dei suoi autori di riferimento, una continuità rimane. Ed è proprio a causa di questi scritti troppo "cattolici" che nel 1936, verrà attaccato dalla rivista nazionalsocialista *Schwarzen Korps*.

I rapporti con la Chiesa diventano nel corso degli anni sempre più complessi e c'è una sostanziale presa di distanza dalle formazioni cattoliche sia partitiche che religiose. Rimane però in tutto il suo pensiero la convinzione della forza decisiva dello spirito nelle questioni mondane<sup>29</sup>; l'idea che il mondo in qualche modo non sia spiegabile da sé stesso, né autoregolabile, ma rimandi costantemente ad un piano trascendente, ad un'ulteriorità.<sup>30</sup> Da qui la centralità dei simboli e dei miti che costellano i suoi scritti, il suo frequente riferirsi all'*arcantum*.<sup>31</sup> La teologia stessa rimane presente nella sua opera come una continua fonte di stimoli e di chiavi di lettura della realtà.<sup>32</sup> In particolare, è presente una forte fascinazione verso la razionalità teologica, letta in una chiave tomista, come sostiene Hugo Ball: "Non finisce mai di sorprendere vedere come in Schmitt continui ad avere efficacia e ad acquistare sempre

---

Römische Katholizismus nicht eine Apologie des Hirtenamtes der Kirche, die wie alle Apologie von Natürlichen ausgehen muss? Mir scheint, Schmitts Schrift, eine der allerwichtigsten und allerwertvollsten in der so ärmlichen Theologie unserer Tage." (B. Nichtweiss, „Die Zeit ist aus den Fugen“. *Auszuge aus den Briefen von Paul Adams an Erik Peterson*, in Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, cit., p. 68)

<sup>27</sup> M. Hollerich, *Carl Schmitt*, in *The Blackwell Companion to Political Theology*, cit., p. 119

<sup>28</sup> Su Ernst Michel si veda U. Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik: Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München 1993

<sup>29</sup> P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993, p. 29

<sup>30</sup> "Sono tormentato dall'immagine ossessiva dell'invisibile, dell'inudibile, di ciò che tuttavia è costruibile come reale-consaputo. Nostalgia di certezza." (C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 93)

<sup>31</sup> Si veda ad esempio un testo giovanile in cui viene riabilitata la funzione conoscitiva dei simboli e dei miti. Il mito è lo specchio che mostra il volto autentico della realtà: *Der Spiegel*, in *Die Rheinlande*, XII, Jan.-Dez. 1912, pp. 61-62. A riguardo si vedano i racconti di N. Sombart, *Spaziergänge mit Carl Schmitt*, in *Jugend in Berlin 1933-1943. Ein Bericht*, München-Wien, 1984, pp. 248ss e C. Bonvecchio, *Il politico impossibile. Soggetto, ontologia, mito in Carl Schmitt*, Torino 1990

<sup>32</sup> Così scrive il giurista tedesco Böckenförde: "Carl Schmitt bewegt sich danach in seinem Werk einerseits auf dem Boden profaner Wissenschaften, argumentiert und analysiert mit denen Mitteln und in ihrem Erkenntnishorizont; andererseits empfangt er Antriebe, warum er gewisse Themen und in welcher Form er sie aufgreift und welche - kritische oder unterstützende - Position er dabei bezieht, aus glaubenmäßig -theologischen Überzeugungen und Deutungen, in denen er verwurzelt ist, und sich darauf gründenden Entscheidungen zum Handeln." (E.-W. Böckenförde, *Carl Schmitt in der Diskussion*, in *Carl Schmitt in der Diskussion*, zusammengestellt con I. Villinger, Plettenberg 2006, p. 66)



nuovo vigore la tipica problematica del tomismo; quel sistema medievale totalmente incline all'esperienza e che difendeva l'irrazionalità dei dogmi cercando di mostrare che la loro sovrarazionalità non deve necessariamente essere contro la razionalità o addirittura irrazionale, e che impiegava tutte le forze della *ancilla philosophia* per limitare i legami fra sovrarazionale e razionale, teologia e filosofia, fra sacro e profano.”<sup>33</sup> Soprattutto nel suo libretto *Römischer Katholizismus und politische Form*, Schmitt propone un cattolicesimo antiromantico di stampo classico, simile a quello di Hefele, usato come difesa dell'Occidente latino e limite alle forze spolitizzanti del capitalismo e del liberalismo.<sup>34</sup> Non si può dimenticare che l'ultimo concilio era stato il Vaticano I, quello dell'infalibilità papale, e l'antiliberalista *Syllabus errorum* (1864) di Pio IX rimaneva un riferimento imprescindibile per la cultura cattolica dell'epoca. Il significato attribuito alla religione è in fondo la salvaguardia dell'unità della volontà politica di fronte alla fine delle gerarchie metafisiche, un richiamo all'ordine e alla disciplina, una reazione contro la privatizzazione individualistica della vita: “Il potere politico del cattolicesimo non si fonda né sui mezzi di potenza economica né su mezzi militari. Indipendentemente da questi, la Chiesa possiede quel pathos dell'autorità nella sua purezza. Anche la Chiesa è una «persona giuridica» ma diversa da una società per azioni. Questa, il tipico prodotto dell'epoca della produzione, è un sistema di computo, ma la Chiesa è la concreta rappresentazione personale di una personalità concreta. Tutti quelli che l'hanno conosciuta hanno sempre ammesso che è la depositaria, in grande stile, dello spirito giuridico, e la vera erede della giurisprudenza romana. Nella sua capacità di forma giuridica sta uno dei suoi segreti sociologici. Ma la forza di attuare questa forma, come ogni altra, la Chiesa la possiede solo in quanto ha la forza della rappresentazione [...] Nel rappresentare sta la sua superiorità su di un'epoca di pensiero economico.”<sup>35</sup> La Chiesa è letta come “forma giuridica” e il Cristo come perfetta manifestazione della “rappresentatività”. Nella posizione presa nei confronti della Chiesa, da intendersi o meno come istanza che manifesta l'autorità di Dio si marcava d'altronde la differenza dell'allora

---

<sup>33</sup> H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, in C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità di Theodor Däubler*, Napoli 1995, p. 118

<sup>34</sup> Alfredo von Martin coglie un movimento comune che si potrebbe chiamare “classicismo cattolico”: “Dietro a tutto ciò c'è un ideale di Welanschauung ben preciso: quello del nuovo classicismo cattolico che si richiama sul piano religioso a Guardini e all'abate Ildefons Herwegen, sul piano estetico a Herman Hefele, su quello giuridico-politico a Carl Schmitt.” (A. de Martin, *Romantischer 'Katholizismus'*, cit. in M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 110)

<sup>35</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Milano 1986, p. 47; R. Guardini nel 1927 esprime un giudizio positivo su questo testo: “Carl Schmitt nel suo bel libretto sul cattolicesimo politico - libro che ho letto durante il viaggio venendo qui - ha visto giusto: la nostalgia di una natura allo stato puro, assolutamente intatta, è già in sé una manifestazione di cultura ed è il risultato di una esistenza viziata da un eccesso di artificio.” (R. Guardini, *Lettere dal lago di Como*, Brescia 2001, p.16). Sui rapporti tra Guardini e Schmitt si veda R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna 1996, cap. I; M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica in Carl Schmitt*, cit., pp.235-236, p.249, p.296

teologia cattolico-romana da quella evangelica, come mostra il dibattito pubblico tra Barth e Peterson.

Come gli è stato spesso rimproverato nella sua opera Schmitt si rifà al cristianesimo non certo per trovarne ispirazione politica, ma per giustificare e rafforzare le sue tesi, incalzato anche dagli allievi e amici teologi.<sup>36</sup> I temi teologici sono affrontati soprattutto nella misura in cui sono politicamente rilevanti. Non sono letti in polemica frontale con la modernità, di cui si accetta la necessità, ma come un punto di vista esterno alle sue logiche per interpretarne più chiaramente le dinamiche e la struttura.<sup>37</sup> L'amico di Guardini, il giurista Neuendörfer, è tra i primi a rilevare questa ambiguità in un articolo dedicato ai patti Lateranensi: "Es verbindet sich in ihr ein starker Antiliberalismus mit einem ausgesprochenen Prokatholizismus in ganz ähnlicher Weise, wie bei der Bewegung eines Maurice Barrès in Frankreich und der Richtung eines Carl Schmitt in Deutschland. Dabei wird aber der Katholizismus im wesentlichen nur als Kulturfaktor genommen, den man auch ohne persönliche kirchliche Praxis, ja selbst bei ausgesprochenem persönlichem Atheismus schätzen und fordern kann."<sup>38</sup>

La sua professione cattolica è insomma più legata a una questione identitaria e culturale che a una dimensione di fede vissuta, in una lettera a Linn scrive: "je suis catholique de race et cela veut dire que je serais ridicule, insignifiant, nul et non-existant au moment de quitter l'Eglise."<sup>39</sup>

L'intellettuale francese risponde a una richiesta di chiarimento da parte di Maritain sul "caso Schmitt": "Un certain naturalisme joue chez S. un grand rôle [...] Pour Schmitt être catholique, c'est une qualité où une façon d'être aussi indélébile et essentielle à certains individus [...] Il y a chez lui un sens excessivement vif de la limite et de l'ordre et la grâce est ou de la de cette limite [...] Mais cet homme qui a un formidable instinct pour ce qui est "public" a probablement des sacrements une doctrine privés"<sup>40</sup>. Una lettura che in effetti il tomista riprenderà nel suo attacco del 1938 all'ormai "giurista della Corona".

---

<sup>36</sup> Ad esempio K. Löwith ha parlato dell'uso improprio di Kierkegaard in *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, in *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, p. 119-121

<sup>37</sup> C. Galli, *Il volto di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, cit., p. 53; scrive Nicoletti: "Ciò che a Schmitt interessa, sia negli scritti giovanili che in quelli successivi, è il cattolicesimo come ermeneutica del reale, come punto di vista capace di spiegare la realtà nella sua problematicità." (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, p. 233)

<sup>38</sup> Cit. in H. Hürten, *Katholizismus im intellektuellen Klima der Weimarer Zeit*, in *Deutsche Katholiken*, cit., p. 150

<sup>39</sup> Cit. in C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 394; Per quanto riguarda il cattolicesimo di Schmitt si deve distinguere fra: "il costante cattolicesimo personale di Schmitt e il complesso della prestazione scientifica; questa sembra ascrivibile, se non al 'cattolicesimo ateo', certo al *Kulturkatholizismus*, piuttosto che ad un vero e proprio 'pensiero cattolico' [...] (che) fa di Schmitt un autore politico di cultura cattolica" (G. Galli, *Genealogia della politica*, Bologna 1996, p.256)

<sup>40</sup> Lettera di P. Linn a Maritain del 16 marzo 1928, AJM Kolbsheim

Non sopporta le manifestazioni estreme, radicali, assolute della fede: “non ho mai cercato di indurre conversioni. Non posso sopportare i convertiti! Tuttavia, almeno una mezza dozzina di persone di una certa fama si è rivolta a me per trovare argomenti a favore della conversione.”<sup>41</sup> Vengono qui in mente le divergenze che emergeranno con Maritain, guida in molte conversioni e convertito lui stesso.

Come risulta da questa ricostruzione, nel contesto degli anni venti Maritain e Schmitt condividono l'entusiasmo per il *renouveau catholique*, l'antipatia per il mondo protestante e liberale, l'obbedienza all'autorità, l'aspirazione a plasmare la loro epoca secolarizzata attraverso un rinnovato ricorso alla trascendenza, l'idea di una storicità originaria del cristianesimo fondata nell'Incarnazione: prosegue Schmitt nella citata lettera a Linn: “Ma liberté vis-à-vis des idées est sans bornes parce que je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une “idée” mais un événement historique: l'incarnation du Fils de Dieu. Pour moi le christianisme n'est pas en premier lieu une doctrine, ni une morale, ni même (excusez) une religion ; il est un événement historique. *Summa contra gentiles*, III, 93.”<sup>42</sup> È inoltre presente in entrambi gli autori l'idea che la religione sia la sorgente dell'animazione morale, della vitalità di un popolo. In un appunto del luglio 1916 Schmitt scrive: “Nur ein religiöses Volk ist ein freies Volk. Ein Volk, das nicht fromm ist, gerät sofort in die schrecklichste Sklaverei. Wer das in dieser Art noch nicht eingesehen hat, dem ist nicht zu helfen. Beklage dich nicht über den furchtbaren Druck, unter dem du lebst, sondern wisse, dass deine Gottlosigkeit, dein Protestantismus, dein Rassenmystizismus, dein Relativismus, dein gottloser Schwindel mit dem Logik wie Kantismus, Wagnerismus und anderen Hochstapeleinen daran schuld ist.”<sup>43</sup>

Certo che non si tratta di posizioni così isolate da rendere questa affinità speciale, infatti, molta cultura cattolica del tempo condivide, come abbiamo visto nel capito precedente, queste stesse convinzioni; la critica alla democrazia parlamentare, il rifiuto del capitalismo, dell'economicismo, del collettivismo, la critica alla civiltà occidentale da un punto di vista cattolico accomuna molti grandi autori del tempo: ad esempio Guardini, Adam, Michel.<sup>44</sup> Al fondo, c'è la persuasione di una inconciliabilità tra spirito cristiano e spirito moderno che viene usata come strumento per comprendere e trasformare l'Occidente in declino.

Schmitt conosceva già il nome di Maritain, quando il filosofo viene invitato a Colonia e ha allora occasione di conoscerlo personalmente in quest'occasione nel 1927. W. Becker, allievo

---

<sup>41</sup> C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, cit., p. 48

<sup>42</sup> Cit. in C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 394

<sup>43</sup> C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 176

<sup>44</sup> In merito soprattutto T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, Paderborn 1997

del giurista, comunica al filosofo: “M. le professeur C. Schmitt m’a dit qu’il espère de vous voir chez lui.”<sup>45</sup> Nella città renana, ascolta una conferenza di Maritain e passa alcuni giorni col tomista che definisce in una lettera a Smend “heiligmäßigen Mann”<sup>46</sup>. Nel marzo 1928 il giurista torna a Parigi dove incontra tra gli altri Maritain e Pierre Linn, che stava allora lavorando alla traduzione di *Romanticismo politico*. In effetti anche Schmitt era particolarmente legato alla Francia e alla sua cultura, in un’intervista afferma: “Deve sapere che ho molti parenti francesi, moltissimi. Questo è molto importante per la mia formazione. Pensi che mia madre è stata educata in un severo collegio cattolico delle suore di S. Carlo Borromeo vicino a Sedan nella Francia settentrionale. Mia madre si era diplomata maestra di francese [...] e noi lo abbiamo imparato da bambini. Ho sempre mantenuto rapporti strettissimi con i francesi.”<sup>47</sup> I legami con la cultura francese sono d’altronde molto intensi: “La superiorità dell’*esprit* francese mi incanta.”<sup>48</sup> Uno dei traduttori francesi di Schmitt, W. Gueydan De Roussel, che definisce l’amico giurista come “le plus grand philosophe catholique du XXe siècle”, testimonia: “C.S. manifestait un grand intérêt pour la France dont il connaissait l’histoire et les grands penseurs [...] Il me demandait souvent de lui envoyer des livres: Bernanos, Vialatoux, Malraux, Paul Nizan, Julien Green, Paul Valéry, l’amiral Castex, Esmein, etc., [...] Il avait un ami, Pierre Linn, qu’il aimait beaucoup”.<sup>49</sup> Un interesse che accomuna molti suoi contemporanei: da Peterson a Benjamin, entrambi appassionati lettori ad esempio di Baudelaire. Schmitt poi era legato anche da amicizia all’editore Jakob Hegner che si impegnò per la traduzione di molti scrittori francesi. Anzitutto il giurista ha un grande interesse per i classici: è un grande ammiratore di Tocqueville, che definisce per la sua capacità profetica “lo storico più grande del XIX secolo”<sup>50</sup>. Un ruolo significativo ha certamente poi Bodin, teorico della sovranità moderna<sup>51</sup>; nonché per i

<sup>45</sup> Lettera di W. Becker a Maritain del 29 novembre 1927, AJM

<sup>46</sup> Lettera di Schmitt a R. Smend del 18 dicembre 1927 cit. in R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 206

<sup>47</sup> C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p.156; scrive Krauss: “Molto lo univa alla Francia, dalla canzone di Rolando attraverso i Legisti fino ad Hauriou e Roger Verdel. Il legame con la Francia gli fu mosso a rimprovero nel periodo nazionalsocialista, ma anche prima dai colleghi tedeschi, si cercava di squalificarlo in quanto “cattolico romano” - anche negli ultimi tempi negli ambienti universitari era un rimprovero assai diffuso. In effetti, lo stretto legame con la Francia era un pregio importante, senza alcun sacrificio della patria. Senza l’elemento francese-lotoringio nella sua mentalità, di cui fanno parte il suo senso della forma ed il suo sentimento della qualità, egli non sarebbe stato Carl Schmitt.” (*I miei ricordi*, cit., p. 28)

<sup>48</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 84

<sup>49</sup> W. Guydan de Roussel, *Carl Schmitt, philosophe catholique et confesseur, Schmittiana*, Band III, pp. 56-57

<sup>50</sup> C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p.29. Per valutare l’importanza dello storico francese per Schmitt basta leggere queste righe: “La prognosi di Tocqueville dice che l’umanità proseguirà inevitabilmente e irresistibilmente sulla strada della centralizzazione e democratizzazione che da tempo sta battendo. M lo storico preveggenente non è pago di constatare una tendenza evolutiva generale. Designa, semplicemente e chiaramente, le potenze storiche concrete che di questa evoluzione sono le portatrici e le realizzatrici: l’America e la Russia.” (p. 30)

<sup>51</sup> Scrive Schmitt di Hobbes e Bodin: “Ognuno dei due è mio amico, per diversi che possano essere in tutto il resto [...] E non permetto che mi si impedisca di pregare per le loro anime.” (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p.70)

controrivoluzionari de Maistre e de Bonald.<sup>52</sup> In quest'ultimo si trova soprattutto espressa l'analogia tra dottrina dello Stato e teologia, posta al centro della *Politische Theologie*.<sup>53</sup> Conosce d'altronde anche Lammenais, sul quale farà attento il giovane Gurian. Ma è anche appassionato di letteratura contemporanea, legge parecchi romanzi di Bernanos, allora parecchio conosciuto in Germania<sup>54</sup>; si interessa di Claudel e dello scrittore-giurista Hello, di cui cita con ammirazione una pagine dedicata al Giudizio Universale: “una volta che il Giudice del mondo ha emesso la propria sentenza un dannato, carico di delitti, se ne starà fermo e, fra l'orrore dell'universo, dirà al giudice: «j'en appelle». «A queste parole spengono le stelle». Ma nell'idea del Giudizio universale è implicito che le sue sentenze siano assolutamente definitive, «effroyablement sans appel». «A chi ti appelli, contro il mio giudizio?», gli chiede Gesù Cristo, il Giudice; in un tremendo silenzio il dannato risponde; «j'en appelle de ta justice à ta gloire».”<sup>55</sup> Una lettura del Cristo giudicante lontana da quella “gestaltlose Weite” priva di categorie giuridiche del Grande Inquisitore.

Si tratta soprattutto di autori che trattano del religioso senza vene moralistiche o clericali, dal quale si sente particolarmente estraneo: si identifica ad esempio con Julien Sorel, il protagonista dl libro di Stendhal, curato in tedesco da Franz Blei, *Il rosso e il nero*, che usa il mondo ecclesiastico solo per le sue mire di ambizione.<sup>56</sup> Un particolare influsso sul piano politico hanno avuto invece il grande costituzionalista Hauriou e Sorel, alla cui teoria del mito dedica anche un importante saggio, tra i primi dedicati in Germania all'autore delle *Riflessioni sulla violenza*, poi inserito in *Posizioni e concetti*. In questo saggio fa anche una interessante riflessione sulla fortuna di Bergson, al quale lo avvicina una filosofia della vita concreta: “In Francia la filosofia di Bergson è servita contemporaneamente ad un ritorno alla tradizione conservatrice, al cattolicesimo e ad un anarchismo radicale, ateista [...] Si potrebbe dire che una filosofia ha essa stessa una vita attuale, se suscita vivaci contraddizione e raggruppa gli avversari

---

<sup>52</sup> G. Nardone, *I teologi della controriforma e l'alternativa di C. Schmitt*, in *Fenomenologia e società*, n. 2, maggio 1988, p. 70-81. Proprio da Schmitt, il filosofo Robert Spaemann ha ricevuto il primo stimolo per il suo lavoro su de Bonald. Al contrario si vedano le prese di distanza da questi autori sul fronte maritainiano: C. Journet, *Pourquoi Joseph de Maistre et Donoso Cortès ne sont pas nos maîtres*, in *Nova et vetera*, juil.-sept. 1949, pp. 193-201. Si veda anche la l'opinione critica su Cortès nella lettera del 4 gennaio 1947 a Maritain (*Correspondance*, III, pp. 491-495)

<sup>53</sup> *Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution*, in *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, XVI, 1922, poi inserito come capitolo quarto in *Politische Theologie*.

<sup>54</sup> Secondo G. Krass, l'antisemitismo di Schmitt “era influenzato meno da Hitler che da Bernanos”. (*I miei ricordi*, cit., p. 24). Gurian fa una recensione a *L'Imposture* di Bernanos: *Abtrünnige*, in *Abendland*, 4, 1928/1929, pp. 356-358; sul rapporto di Schmitt con la cultura francese si veda: M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp. 149-163; e A. Motschenbacher, *Kathechon oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitt*, Marburg 2000, pp. 90ss

<sup>55</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 62-63

<sup>56</sup> R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p.144

in lotta come nemici viventi. Da questo punto di vista è degno di considerazione il fatto che solo gli avversari del parlamentarismo abbiano attinto questa vivacità dalla filosofia di Bergson.”<sup>57</sup>

Il nome di Maritain deve essere passato davanti agli occhi di Schmitt anche in relazione a L. Bloy, autore da lui venerato e di ispirazione, come rivela a Blei, soprattutto nelle ore di sconforto.<sup>58</sup> Il poeta parla dell’amicizia con filosofo nel diario del 1904-1907 *Invendibile*<sup>59</sup>. Un amico e allievo di Schmitt, Waldemar Gurian, si era inoltre occupato dello scrittore francese in vari articoli. Jacob Taubes ha visto in questo collegamento il punto di accostamento tra i due intellettuali: “Considero Schmitt un profondo pensatore cattolico, come anche Jacques Maritain. Il segno segreto che li lega è Léon Bloy – Maritain, infatti, come sapete, faceva parte dell’*Action française*”.<sup>60</sup> Il poeta era conosciuto in Germania, sintesi biografiche erano state offerte da Pierre Paulin nel 1919 in *Hochland*, nonché da Gurian che ci dedica vari articoli. Fu amato da diversi intellettuali tedeschi: Jünger, Peterson, Haecker, Ball, che trovavano in lui una prospettiva apocalittica assente nella contemporanea cultura progressista e ottimista.

Un intenso e sentito richiamo allo scrittore francese è nei diari del periodo di prigionia del 1945-1947: “Ci eravamo incontrati (con Ivo Andrić) nel segno di Léon Bloy, che entrambi conoscevamo e veneravamo.”<sup>61</sup> Secondo la testimonianza di N. Sombart, che conferma l’importanza di Bloy, *La salut par les juifs*, sarebbe per Schmitt il suo testo più importante.<sup>62</sup> Questo testimonia come il rapporto di Schmitt con l’ebraismo sia più complesso della riduzione agli scritti antisemiti degli anni trenta.<sup>63</sup> In *Cattolicesimo romano* L. Bloy è inserito tra i cattolici, come Cortés, Benson, Veuillot che credono nell’Anticristo e attendono la venuta del Giudizio finale. Schmitt condivide l’idea che la mentalità moderna sia dominata dal razionalismo economico, dall’asservimento ad consumismo privo di senso, da un mito del progresso che in fondo imita Dio: “Nessuna fede può resistere; essi disfano la lingua in bocca

---

<sup>57</sup> *La teoria politica del mito*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 20 in nota.

<sup>58</sup> F. Blei, *Der Fall Carl Schmitt: Von einem, der ihn kannte*, in *Der christliche Ständestaat*, Wien, dic. 1936, p. 1217; Bloy era un autore discusso e letto in Germania, si veda lo studio P. Paulin, *Léon Bloy. Ein Beitrag zum literarischen Katholizismus in Frankreich*, in *Hochland*, 1909, Heft 11, p. 524

<sup>59</sup> L. Bloy, *Il pellegrino dell’Assoluto. Diari 1892-1917*, cit.

<sup>60</sup> J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., cit., p.69

<sup>61</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p.34; lo scrittore serbo Andrić era un caro amico di Schmitt. In una lettera del 1933 a F. Blei Schmitt scrive che i diari di Léon Bloy e la liturgia del Venerdì Santo sono le sue fonti di ispirazione nei momenti di sconforto. (F. Blei, *Der Fall Carl Schmitt: von einem, der ihn kannte*, in *Der christliche Ständestaat*, dez. 1936, p. 1217)). In una lettera a Mohler del 1960, gli scrive che vorrebbe visitare la tomba di Bloy. (C. Schmitt, *Briefwechsel mit einem Schüler*, a cura di A. Mohler; Berlin 1995 p. 281)

<sup>62</sup> Scrive a Jünger in una lettera del 4 agosto 1948: “Dieser Tage las ich wieder L. Bloy, *Le Salut par les Juifs*. Das wird immer größer und wahrer. Wie konnte man die einfache Tatsache vergessen, dass die Wahrheit nicht jeder Situation zugänglich ist!” (*Briefe 1930-1983*, cit., p. 164)

<sup>63</sup> N. Sombart, *Die deutsche Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarcatsmythos*, Hanser, München 1991, p. 286; per lo storico Schwab ci sarebbe Bloy e non un generico razzismo alla base dell’antigiudaismo di Schmitt: G. Schwab, *Carl Schmitt. La sfida dell’eccezione*, Laterza 1986, p. 197

perché non vogliono vedere il logos; si sentono superiori perché sono scettici [...] Il favoloso successo è anch'esso indimostrabile: metropoli, vapori di lusso ed igiene; la prigione dell'anima è divenuto un'accogliente residenza estiva."<sup>64</sup> Il denaro sarebbe diventato l'idolo del tempo, come lo stesso scrittore francese denuncia, ritenendo che il borghese sia implicato nella diabolica sostituzione del Cristo con la moneta. Questa analogia teologico-economica deve aver affascinato il giurista che, in sintonia col *renouveau catholique* della sua epoca, si rifiuta di trasformare il religioso in un complemento consolatorio del capitalismo. Schmitt è inoltre attratto da questa accesa polemica contro il mondo borghese, incarnazione della mediocrità e della massificazione moderna, tema dell'opera *Esegesi dei luoghi comuni*, definita da Benjamin in una lettera a Scholem, una delle migliori satire della mentalità borghese. Bloy attacca anche i cattolici francesi del suo tempo, che a suo avviso avrebbero ormai dimenticato la grandezza e magnificenza dei simboli: la Chiesa viene ridotta a scopi temporali, i misteri appaiono come già realizzati nel tempo, dimenticando che i grandi simboli cristiani si realizzano solo all'ultimo giorno, con la venuta di Cristo.<sup>65</sup> Una critica alla secolarizzazione che ricorda molto quella dell'opera schmittiana *Aurora boreale* di questi stessi anni.

Col "pellegrino dell'Assoluto", Schmitt certamente condivide, inoltre, l'interesse per la tematica escatologica e una visione apocalittica della storia e del cristianesimo.<sup>66</sup> Il ritorno di Cristo è atteso da Bloy con insaziabile desiderio: "senza cercare di sapere in che modo si potrà realizzare, mi basta essere certo che si tratta di un avvento necessario che Dio realizzerà, molto prima forse di quanto si pensi."<sup>67</sup> Il 26 novembre 1949 Schmitt annota la celebre frase di Bloy: "J'attends les Cosaques et le Saint Esprit."<sup>68</sup> L'atteggiamento del giurista tedesco non è però tra quelli che invocano la fine, la venuta del Regno che tutto sovrverte, lui anzi difende una escatologia inversa che ricerca il freno, il *katechon* che di epoca in epoca ne ritardi l'avvento.<sup>69</sup> Scrive Taubes: "Carl Schmitt pensa da apocalittico, ma dall'alto, a partire dai poteri costituiti [*Gewalten*]; io penso a partire dal basso. Ci accomuna l'esperienza del tempo e della storia come termine [*First*], come termine ultima davanti al patibolo [*Galtenfrist*]. Questa è

---

<sup>64</sup> C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., pp. 88-89

<sup>65</sup> W. Gurian, *Léon Bloy*, in *Abendland*, 2, 1927/1928, p. 122

<sup>66</sup> "Non è un caso se Schmitt difende contro Sorel la viva escatologia dei nuovi cattolici (Veuillot, Bloy, Cortés, Robert Hughes Benson) [...] L'escatologia è strettamente collegata con i problemi della rappresentazione, così come Schmitt li affronta. La *repraesentatio* nasce dal desiderio di sopravvivenza e di definitezza [...] La rappresentazione istituzionale è l'evocazione dell'immortalità, della durata." (H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, cit., p. 120)

<sup>67</sup> L. Bloy, *Il pellegrino dell'Assoluto. Diari 1892-1917*, cit., p. 187

<sup>68</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 391

<sup>69</sup> In merito l'esauriente ricostruzione di M. Maraviglia, *La penultima guerra. Il «kathéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Milano 2006

originariamente anche un'esperienza cristiana della storia.<sup>70</sup> Nel giurista non c'è comunque quell'"accaloramento apocalittico" che segna Cortés o Sorel, ma anzi una certa freddezza, un distacco che gode della forma quieta e razionale.<sup>71</sup>

Un altro legame tra Bloy e Schmitt si può trovare nella questione dell'"esegesi simbolica". Nel diario del 1948 si legge: "se un tedesco si occupasse di Léon Bloy farebbe di questo diario il documento più importante della spiritualità europea."<sup>72</sup> La stesura dei diari che Schmitt stende nella fine degli anni quaranta, destinati alla pubblicazione, sono certamente ispirati all'opera diaristica di Bloy.<sup>73</sup> Non vuole infatti essere un resoconto della vita dell'autore, ma una riflessione, una analisi del proprio tempo nella direzione dell'"esegesi simbolica" di Bloy: "i diari di Bloy sono prototipici, vorrei dire addirittura costitutivi, poiché si lasciano alle spalle d'un sol colpo gli scavi introspettivi romantici-impressionistici [...] Il suo segreto sta nell'esegesi simbolica."<sup>74</sup> Schmitt in questi testi tenta di comprendere la storia nel suo mistero profondo, superando quell'evidenza dei fatti, che rimproverava al positivismo della sua epoca. Schmitt amava gli enigmi, le citazioni nascoste e non rivelate. Nelle sue opere c'è il costante tentativo di scorgere la struttura profonda del reale che si nasconde dietro la quotidianità e l'evidenza.<sup>75</sup> La "teologia politica" schmittiana ha in effetti il carattere di una "ermeneutica del politico": spetta ad essa infatti indagare quelle ricchezze teologiche che il diritto europeo ha secolarizzato nel corso della modernità.

L'incontro tra i due autori si colloca nella congiuntura della crisi del movimento maurrassiano. Schmitt conosceva le idee di Maurras, autore comunque poco conosciuto e amato: tra i grandi nemici della Francia accanto a ebraismo e anarchia, c'è proprio la nazione tedesca. Sarà soprattutto Gurian, al tempo della cerchia del giurista, a studiare approfonditamente l'Action française. Si tratta di un'attenzione non sporadica, tanto che riceveva regolarmente in abbonamento la loro rivista, scrive Blei: "Er wusste, was er sagte, denn er kannte Maurras und dessen Kreis um die Action Française genau."<sup>76</sup> Un accostamento tra le due figure viene fatto da Gurian che scrive a Peterson nel 1933: "Wie ähnlich ist Maurras mit Schmitt; nur ist Maurras

---

<sup>70</sup> J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, cit., p. 33

<sup>71</sup> M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo e G. Filoramo, Brescia 2002, p. 333

<sup>72</sup> Ivi, p. 184

<sup>73</sup> Si tratta di *Ex captivitate Salus* e *Glossario*. Su questo si veda la riflessione sui rapporti tra Schmitt e Bloy di T. Paléologue, *Sous l'Œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Cerf, Paris 2004, pp. 67-78

<sup>74</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 173

<sup>75</sup> Di una "mitologia privata" parla N. Sombart, *Jugend in Berlin*, cit., p. 259

<sup>76</sup> F. Blei, *Ein deutsches Gespräch*, in *Neue Schweizer Rundschau. Wissen und Leben*, XXIV, Bd. 40/41, 1931, p. 527 (cit. in D. Harth (Hg.), *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, Hamburg 1997, p.77); Schmitt ha pure definito il giornale dell'Action française: "die interessanteste Zeitung, die es heute gibt." (Cit. in R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 144)



ehrllicher; er prätendiert sich nicht nach außen als kathol.! Er ist Heide, die Kirche Ordnungsstütze! Gleiche Angst vor Theologen als äußerer Autorität, gleiche Launenhaftigkeit; gleiche Mischung aus Akribie, Fleiß und Bohème, gleiches Verhältnis zu Menschen, gleicher Eindruck von ihm; unheimlich!”<sup>77</sup> D'altra parte, come vedremo, sotto la stessa critica al “cattolicesimo secolarizzato” che della religione prendeva solo la sua funzione per la forma sociale, Gurian sembra far rientrare, pur non nominandoli, entrambi i personaggi. Si può certo ipotizzare, come fa la Nichtweiss, che l'interpretazione data da Gurian di Maurras sia in fondo condotta originariamente in chiave schmittiana. Questo paragone non era comunque isolato, anche Ignaz Zangerle ad esempio aveva avvicinato i due autori in un articolo per la rivista *Der Brenner*.<sup>78</sup> In entrambi, è certamente centrale la categoria di ordine, di stampo classico e latino, contrapposto al caos della società liberale e anarcoide della modernità; il richiamo, di ascendenza controrivoluzionaria, al cattolicesimo romano e ad un'idea di autorità, riferita alla trascendenza.<sup>79</sup> Comune è anche la venerazione per Roma e il riconoscimento della radice romana della Chiesa cattolica: “Es gibt eine antirömische Affekt” denunciava Schmitt nel suo celebre incipit di *Cattolicesimo romano*. Il maurrassiano Massis si esprimeva in termini simili nella sua *Difesa dell'Occidente*, ripresa in Germania da Moenius: “Et d'abord en Allemagne, dont l'esprit perpétuellement hésite entre mystique asiatique et la latinité, et qui semble constituée en état de protestation permanente contre l'idée romaine”.<sup>80</sup> Condividono poi l'ostilità verso il parlamentarismo, la lotta dei partiti, nonché l'uso di molti concetti fondamentali, che Gurian elenca: ordine, autorità, gerarchia, intelligenza, civilizzazione.<sup>81</sup> Certo che queste somiglianze sono abbastanza generiche e diffuse al tempo: come abbiamo visto lo stesso Maritain era stato vicino al movimento nazionalista proprio in forza di questa stessa

---

<sup>77</sup> Citato in B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, 1992, p. 729; a favore di una somiglianza tra il pensiero di Maurras e quello di Schmitt si esprimono soprattutto R. Faber, *Lateinischer Faschismus, über Carl Schmitt, der Römer und der Katholiken*, Berlin 2001; A. Motschenbacher, *Katechon oder Grossinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Marburg 2000, p. 90-104; J. Manemann, *Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster 2002, pp.124-132; diversamente J.-L. Schlegel, *Introduction*, a C. Schmitt, *Théologie politique 1922, 1969*, Gallimard, Paris 1988, secondo il quale i rapporti che i due hanno col cattolicesimo, a parte delle somiglianze estetiche, sono essenzialmente differenti. (p. XVI)

<sup>78</sup> I. Zangerle, *Zur Situation der Kirche*, in *Der Brenner*, 14, 1933, pp. 42-81; R. Faber lo definisce lefrevriano avant la lettre. (R. Faber, *Carl Schmitt, der Römer*, in B. Wacker, Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, cit., p. 278)

<sup>79</sup> “Bei beiden ist das Hauptinteresse darauf gerichtet, der Autorität gegen die allorts entdeckten anarchistischen Bestrebungen wieder zu ihrem Recht in der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens zu verhelfen. Beide berufen sich dazu auf die Tradition des römischen Katholizismus, da sie allein dort noch einen letzten Rest von Hierarchie und dem dazugehörigen Glauben an eine transzendente Autorität erblicken. Insofern trifft Gary Ulmen präzise Schmitts Intentionen, wenn er davon spricht, dass es dessen Anliegen sei, „das Paradigma des römischen Katholizismus zu retten,, um die Bedeutung des Politischen zu retten.” (A. Motschenbacher, *Katéchon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitt*, Marburg 2000, p.95)

<sup>80</sup> H. Massis, *Défence de l'Occident*, Librairie Plon, Paris 1927, p.19; sul «germanesimo» si veda tutto il cap. I.

<sup>81</sup> W. Gurian, *Charles Maurras*, in *Gral*, 21, 1926, pp. 239

diffidenza verso il liberalismo. Sembra d'altra parte che, nel periodo della sua collaborazione col nazismo, Schmitt abbia espresso il suo disappunto verso la condanna papale dell'*Action française*.<sup>82</sup>

Negli anni venti, Schmitt si mostra d'altra parte più che al movimento francese è più vicino al fascismo italiano, di cui ammira lo Stato forte, la legittimità plebiscitaria, il mito nazionale, l'antiparlamentarismo. Per il suo scritto sul parlamentarismo non a caso Schmitt legge gli scritti di Mussolini e in una recensione del 1929 scrive con ammirazione: "Lo Stato fascista vuole con antica onestà essere di nuovo Stato, con rappresentanti e titolari del potere visibili, ma non con una facciata e un'anticamera di finanziatori e potenti invisibili e irresponsabili."<sup>83</sup> Maurras viene inoltre citato raramente negli scritti di Schmitt: l'unico riferimento è a *Romantisme et Révolution* che con la sua accesa polemica contro Rousseau è vicino alla polemica di *Romanticismo politico*. Anche il domenicano Franziskus Stratmann riconosce un punto di paragone nella netta separazione che viene fatta tra morale individuale ed etica pubblica. Maurras avrebbe infatti portato all'assurdo la separazione tra forma (*Form*) esterna e forma (*Gestalt*) interna della Chiesa romana, privilegiando così la sua capacità conservativa, ma dimenticando alla fine il Vangelo. Poi però mostra anche la differenza di Schmitt: "Man kann kein Recht, Carl Schmitt einer ähnlichen Trennung von Inhalt und Form im Katholizismus für verdächtig zu halten. Er hat vielmehr das Bedürfnis, auch das Evangelium für seinen Standpunkt zu sprechen zu lassen oder wenigsten sich nicht im Gegensatz zu ihm zu befinden."<sup>84</sup> L'autore coglie un punto importante sostiene che l'uso della teologia da parte del giurista non ha lo scopo di fondare le affermazioni, ma di mostrare come esse siano compatibili o comunque non contraddette dalla concezione cattolica. Non si tratta insomma di un uso strumentale, politico delle categorie teologiche, come nel caso di Maurras, ma di un serio approfondimento teorico. Interessante però che Maritain attacchi Schmitt proprio con la stessa critica che Stratmann rivolge al politico francese e in parte allo stesso giurista: l'idea cioè che le leggi valide per gli individui non lo siano invece per i popoli, dal che discenderebbe una sostanziale amoralità del diritto internazionale.

Le differenze comunque sono varie: al centro del pensiero politico di Maurras c'è la nostalgia per la monarchia, orgoglio della Francia del Vecchio Regime; come tipico della Germania di quel tempo, Schmitt considera invece il regalismo ormai condannato dalla storia, per lui già Donoso Cortes aveva riconosciuto che dal 1848 "al posto dell'idea monarchica di legittimità

---

<sup>82</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, cit., p. 729

<sup>83</sup> C. Schmitt, *Lo Stato fascista*, in *Posizione e concetti*, cit., p. 185

<sup>84</sup> F. Stratmann, *Carl Schmitts „Begriff des Politischen“ (Schluss)*, in *Der Friedenskämpfer*, Juni 1928, p. 1 (Schluss)

subentra quella democratica.”<sup>85</sup> Il giurista inoltre è distante dal suo positivismo legato a Compté e alla base del suo “empirismo organizzatore” che livella tutto, politica e Chiesa, a mera funzione di ordine sociale.<sup>86</sup> È infine assente in Schmitt quella commistione ambigua del filocattolicesimo maurrassiano tra religione e nazione, espressiva poi del regime di Vichy. Anzi difende una chiara separazione tra Stato e Chiesa, non qualificando mai la sua dottrina politica come cattolica ed escludendo ogni intronmissione reciproca tra potere spirituale e temporale. L’unità dello Stato non viene inoltre ottenuta per via religiosa, ma come omogeneità autonoma e interna.

In una lettera a Schmitt Blei scrive: “Ich bin also ein gottloser Klerikaler. Wie Sie auch, lieber Freund.”<sup>87</sup> Si tratta di un’espressione che ricorda il detto di Maurras: “Je suis athée, mais je suis catholique.” La frase famosa attribuita al politico francese si applica solo in parte alla figura del giurista tedesco, per il quale la religione era una cosa seria ed esistenziale. Questa stessa critica alla pericolosa confusione tra spirituale e temporale, Schmitt la rivolge a Maritain, che aveva giustificato la condanna romana del movimento francese sulla base della dottrina della *potestas indirecta*.<sup>88</sup> Certo è comunque, come osserva Chenu, che i rapporti con Maritain prendono avvio proprio quando il suo legame con l’Action française giunge al termine.<sup>89</sup>

Segno dell’intesa e della stima raggiunta in questi anni è il fatto che nel 1928 Maritain, grazie anche alla mediazione di W. Gurian<sup>90</sup>, accoglie nella collana «Bibliothèque française de philosophie» la traduzione francese, curata da Pierre Linn, di *Politische Romantik*.<sup>91</sup> Linn era un semplice banchiere, ma allo stesso tempo un profondo intellettuale: mantenne un lungo rapporto di amicizia sia con Maritain che col giurista tedesco.<sup>92</sup> Schmitt si rallegra molto

---

<sup>85</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 73

<sup>86</sup> Schmitt giudica penoso il tentativo di Compté di fondare una “Chiesa positivista”. (C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 48)

<sup>87</sup> *Franz Blei. Briefe an Carl Schmitt. 1917-1933*, lettera 10, Heidelberg 1995, p. 32; sui rapporti tra i due intellettuali si veda A. Reinthal, *Zwei „gottlose Klerikale“: Franz Blei und Carl Schmitt*, in *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, cit., pp. 66-81

<sup>88</sup> Lettera di Schmitt a Maritain del 21 marzo 1928, *AJM Kolbsheim*

<sup>89</sup> P. Chenu, *L’influence de Jacques Maritain en Allemagne*, cit., p. 106

<sup>90</sup> Secondo una lettera di Gurian a Schmitt del 26 giugno 1926 di cui riferisce R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 180

<sup>91</sup> *Romantisme politique*, trad. Pierre Linn, Librairie Valois, 1928

<sup>92</sup> Pierre Linn veniva, anche lui, dagli ambienti dell’*Action Française* da cui lo aiuterà a distaccarsi, dopo la condanna papale, proprio Maritain (su Linn e Maritain: N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, cit., pp. 270-272). Nel 1927 aveva scritto un articolo sulla crisi dei giovani di fronte alla condanna del movimento di Maurras: *Das Dilemma der katholischen Jugend in Frankreich*, nella rivista *Orphid*, III, 1927, pp. 55-56. Tra Linn e Schmitt si instaura una forte amicizia, che, a differenza di quella tra Maritain e Schmitt, prosegue anche dopo guerra. Questo non significa che manchino delle tensioni, nel gennaio 1950 Linn scrive a Schmitt: “Vous n’avez jamais quitté l’Eglise, mais ne peut-on dire, que vous vous en étiez éloigné par votre second mariage sans annulation du premier et par votre soutien d’une politique dont, comme vous étiez placé, vous ne pouviez pas ignorer le caractère antichrétien et particulièrement anticatholique. Cela revient à se demander : qui est chrétien, qui est catholique.” (P. Tommissen, *Amicus Schmitt, sed magis amica veritas. Pierre Linn over Carl Schmitt en enkele zijner geschriften*, in J. Stuy (a

dell'iniziativa e ringrazia i due amici per il lavoro.<sup>93</sup> La scelta di tradurre questo particolare libro e non altri testi è significativa. Qui, Schmitt individua infatti la chiave per comprendere il romanticismo nel moderno sviluppo della secolarizzazione, che ha comportato la fine di tutte le gerarchie spirituali con la sostituzione della centralità assoluta dell'individuo e del privato. Questa traduzione rappresenta l'inizio della recezione schmittiana in Francia, che al giurista in questi anni dedica una certa attenzione come dimostrano i nomi di Delos, Mankierwicz, de Roussel.<sup>94</sup> Ma un significativo interesse viene anche dagli studiosi di Hobbes come il pubblicista Joseph Vialatoux, tra i primi critici di Maurras e dal 1926 parte del circolo di Meudon, e dal suo amico giurista René Capitant, tra i primi critici del nazismo, futuro ministro della giustizia e tra gli ispiratori della Costituzione della Quinta Repubblica.<sup>95</sup> In un saggio del 1938, Schmitt riprende il dibattito tra i due francese, optando per l'Hobbes "individualista e razionalista" di Capitant contro quello "totalitario" presentato da Vialatoux.<sup>96</sup> Al di là di questi scambi non ci fu comunque un vero e proprio confronto con le tesi centrali dell'opera schmittiana, che ci sarà solo molto dopo.<sup>97</sup>

I due autori stringono un rapporto che non è solo filosofico, ma anche amicale. Si incontrano più volte, almeno due a Meudon, in occasione dei frequenti viaggi che il giurista fa a Parigi. Grazie a questo contatto si allargano anche le rispettive cerchie di amicizie: Schmitt conosce l'orientalista Louis Massignon, mentre il filosofo fa la conoscenza tra l'altro di Paul Adams, Georg Eisler e Waldemar Gurian.<sup>98</sup> Sotto un profilo biografico, è in particolare interessante segnalare in breve l'impegno di Maritain per una questione estremamente privata e delicata della vita di Schmitt. Nel 1929 si informa presso il nunzio di Parigi per la richiesta di

---

cura di), *De precisie van het lezen: liber amicorum Maurice Weyembergh*, Brüssel 2003, 236) Negli archivi di Schmitt sono custodite 73 lettere di Linn. (*Nachlass Carl Schmitt*, cit.)

<sup>93</sup> In una lettera del 30 maggio 1928 Schmitt ringrazia Maritain per questa pubblicazione e per "l'intelligente lavoro di Linn" (Lettera di Schmitt a Maritain del 30 maggio 1928, AJK Kolbsheim)

<sup>94</sup> M. Baldus, *Carl Schmitt im Hexagon. Zur Schmitt-Rezeption in Frankreich*, in E.W. Böckenförde (Hrsg.), *Der Staat. Zeitschrift für Staatlehre, öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, Berlin 1988, pp. 566-586, in particolare su Maritain pp. 574-575; ma anche più recentemente con attenzione alla filosofia del dopoguerra: D. Ségard, *Die Rezeption von Carl Schmitt in Frankreich*, in R. Voigt (Hrsg.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Baden-Baden 2007, pp. 126-149

<sup>95</sup> C. Ponson, *Joseph Vialatoux, 1880-1970, le philosophe lyonnais des Semaines sociales*, in *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes*, sous la dir. De J.-D. Durand, Paris 1992, pp. 467-471; R. Capitant, *Le rôle politique du président du Reich*, in *Politique*, 1932, pp. 216-219 ; su questa figura si veda la sintesi di un altro studioso di Schmitt: O. Beaud, *René Capitant et sa critique de l'idéologie nazi 1933-1939*, in *Revue française d'histoire des idées politiques*, 2001, pp. 351-378

<sup>96</sup> J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes, théorie de l'état totalitaire, essai sur la conception naturaliste de la civilisation*, Paris-Lyon 1935; l'autore riprende la questione molti anni dopo in *La cité totalitaire de Hobbes*, Lyon 1952; R. Capitant, *Hobbes et l'Etat totalitaire*, in *Archives de Philosophie de droit et Sociologie juridique*, 6, 1936 ; C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e Cartesio* (1938), in *Scritti su Hobbes*, Milano 1986, pp. 48ss

<sup>97</sup> Si veda la ricostruzione di uno dei maggiori conoscitori di Schmitt in Francia: A. de Benoist, *Carl Schmitt e la caccia alle streghe*, in *Trasgressioni*, 2007, 2, pp. 85-112

<sup>98</sup> *Schmittiana*, Band V, p. 211

annullamento di matrimonio, per il quale il giurista era invano impegnato da tempo. Nel 1915 si era infatti sposato con una ballerina dal passato oscuro chiamata col diminutivo Cari, che però improvvisamente un giorno sparisce, portando con sé tutti i beni in comune.<sup>99</sup> In seguito al secondo matrimonio con la suo studentessa serba Duschka Todorović, da cui avrà la sua unica figlia Anima, viene scomunicato dalla Chiesa cattolica, l'esclusione dai sacramenti sarà revocata solo dopo la dolorosa morte della donna.<sup>100</sup> Questo fatto certamente contribuisce a rendere difficili i rapporti di Schmitt con la Chiesa e con la cultura cattolica che a partire dal 1924 iniziano ad essere meno manifesti. Il giurista si concentra da allora più sulla sua vita privata e sui rapporti con allievi e colleghi.<sup>101</sup> Nonostante questa incomprendione con quella che chiama "burocrazia celibataria" continua comunque a definirsi cattolico e a ricorrere alla fede: "L'ultimo rifugio per un uomo tormentato da altri uomini è sempre una preghiera, una giaculatoria al Dio Crocifisso."<sup>102</sup>

Queste sono quindi le circostanze e il contesto in cui va collocato il rapporto tra Schmitt e Maritain.

Il paradigma della secolarizzazione dagli scritti giovanili degli anni dieci

L'incontro tra Maritain e Schmitt ha luogo nel contesto di una lettura affine della storia moderna e di un comune slancio di riconquista cattolica. Nella metà degli anni venti i due autori si conoscono in una fase effervescente e mobile del loro percorso: un'epoca di cambiamenti, di prese di posizione radicali, di audacia teorica. Nei *Tre Riformatori*, opera che più di altre aveva suscitato consensi e polemiche, Maritain aveva riconosciuto nella filosofia e nella politica degli ultimi secoli la permanenza di concetti e idee teologiche naturalizzate.<sup>103</sup> Una tesi simile attraversa tutta la riflessione del giurista tedesco, soprattutto a partire da *Politische Romantik* del 1919, che non per caso è la prima ad essere tradotta in francese, per

---

<sup>99</sup> In merito si veda la scheda biografica in appendice a C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., pp. 399-400; anche R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., pp., 57ss e 81s

<sup>100</sup> La prima moglie di Schmitt, Pauline Dorotić, conosciuta nel 1912, era un giorno sparita improvvisamente senza lasciare più tracce di sé. P. Linn in una lettera del 7 gennaio 1930 a Schmitt scrive: "Maritain écrit qu'il a présenté votre affaire au Nonce. Il écrit: accueil diplomatique, mais il paraît que la juridiction de Cologne n'est que de seconde instance et qu'on a toujours le droit d'appeler à Rome. Je ne sais que penser de cela étant persuadé que vous connaissez parfaitement la procédure et que si c'était si simple vous l'auriez déjà fait. Mais Maritain dois vous en parler le 19." (Cit. in *Schmittiana*, Band V, p. 181)

<sup>101</sup> R. Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, cit., p. 185

<sup>102</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 63. Scrive P. Linn in una lettera a Schmitt del 16 gennaio 1950: "Vous n'avez jamais quitté l'Eglise, mais ne peut on dire que vous vous étiez éloigné, par votre second mariage sans annulation du premier" (Cit. in *Schmittiana*, Band V, p. 180)

<sup>103</sup> In merito si veda il capitolo primo dedicato a Maritain e la secolarizzazione che va letto in parallelo con questo.

interessamento del filosofo. Ha certamente avuto un'influenza il fatto che Schmitt nel periodo della stesura del libro segua a Monaco i seminari di Weber. Nella premessa inserita nella seconda edizione del 1924, ma originariamente apparsa come articolo in *Hochland* si legge: "Al giorno d'oggi esistono molti atteggiamenti metafisici in forma secolarizzata; l'uomo moderno ha sostituito Dio con entità terrene, come l'umanità, la nazione, l'individuo, lo sviluppo storico, o anche la vita in quanto tale, puro movimento privo di valore spirituale. Nonostante tutto, questi atteggiamenti sono ancora 'metafisica', e sia il pensiero che i sentimenti ne conservano il preciso carattere; la metafisica è qualcosa di inevitabile, e, come ha giustamente notato Otto von Guericke, non la si può sfuggire soltanto col rifiutarne la consapevolezza. Può invece mutare ciò che egli uomini considerano come istanza suprema e assoluta, e Dio può essere sostituito da altri fattori, terreni ed immanenti."<sup>104</sup> Certamente il punto di vista è diverso: diversamente da Schmitt, quello di Maritain è un approccio tomista e aspramente polemico contro un pensiero che inizia con Cartesio, un approccio che ha reso alla fine impossibile la traduzione tedesca dell'opera. Questa ricostruzione della secolarizzazione avrà molto successo, tanto da essere ripresa da vari autori, ma soprattutto da Karl Löwith nel suo testo del 1949 *Meaning in History: the theological Implications of the Philosophy of History*.

Come molti critici hanno rilevato la teologia politica è un confronto radicale con lo spirito moderno. Attraverso la tesi della secolarizzazione si intende smascherare la pretesa del pensiero moderno di essere inizio assoluto, autosufficienza dalla religione e da Dio, sovranità completa dell'uomo sull'uomo e sul mondo. Gli ultimi secoli infatti vengono così sottratti alla lettura illuminista che faceva partire il progresso storico con l'emancipazione dal medioevo cristiano per inserirli in un processo che affondava le radici invece in quella storia che invece si voleva liquidare. Quella pretesa assenza di presupposti teologici non è insomma che una copertura, un inganno dettato da una presa di posizione ideologica altrettanto radicale di quella religiosa.

Un'altra convinzione implicita in questa prospettiva è che un mondo chiuso nell'immanenza, alla fine tende a riprodurre quegli elementi religiosi che aveva cacciato in questo stesso orizzonte. La modernità volta alla liberazione dell'uomo da Dio in realtà insomma sarebbe la causa dell'assolutizzazione dell'io, della teologizzazione delle categorie politiche come Stato, popolo, nazione, ma soprattutto nel mondo borghese è l'individuo a "venire abbandonato ad

---

<sup>104</sup> C. Schmitt, *Premessa*, in *Romanticismo politico*, Milano 1981, p. 21; Scrive Galli: "dopo la pubblicazione sulla rivista «Hochland» della Premessa alla seconda edizione di *Romanticismo politico*, il direttore Carl Muth, in un suo viaggio a Parigi scoprì la diffusione in Francia delle idee di Schmitt, diffusione che avrebbe portato ad una traduzione francese del testo schmittiano". (G. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, cit., p.210)

essere il sacerdote di se stesso” in un “culto della propria personalità”<sup>105</sup>. Solo mantenendo un’apertura alla trascendenza, sarebbe garantito invece quel dualismo che rende le realtà terrene veramente mondane e non religiose.

La ricerca dei presupposti teologici delle dottrine politiche rivela d’altronde anche un significativo punto comune: “tutte le espressioni dello spirito, ne siamo consapevoli o no, hanno come premessa un dogma, ortodosso oppure eretico.”<sup>106</sup> I due autori pensano insomma, contro il materialismo della loro epoca, che i fenomeni umani possano essere compresi e semmai combattuti solo nella loro radice spirituale. Gli avvenimenti storici sono realtà spirituali che nascono da un atteggiamento determinato rispetto al mondo, da un “centro vitale”, “un’istanza estrema”, “un centro assoluto”.<sup>107</sup> La “crisi” di cui parla Maritain, “l’insicurezza della nostra epoca”, come viene chiamata da Schmitt, si radica nella disgregazione delle gerarchie dello spirito, nell’assenza di forma, nella fine dei grandi ideali storici: “Nessuna epoca può esistere senza forma, né può avere soltanto un aspetto economico: la nostra, non riuscendo a trovarne una propria, si impadronisce di migliaia di surrogati, presi dalle solide forme di altri tempi e di altri popoli, per poi rifiutare i surrogati stessi, proprio perché non autentici.”<sup>108</sup>

Il “paradigma della secolarizzazione” in Schmitt, reso noto dalla sua *Politische Theologie*, affonda comunque in un percorso più lungo che ha inizio già negli anni dieci, la cui analisi permette di cogliere la polisemia e la complessità dell’analisi.<sup>109</sup>

Tra le prime riflessioni su questo tema è da segnalare la recensione polemica allo scritto di Walter Rathenau, *Kritik der Zeit* (1912), autore a cui Schmitt presta molto interesse e che torna in vari diari e testi di questi anni giovanili. Nel libro dell’imprenditore tedesco rileva una riduzione della “critica del tempo” a lamentazione e predica, in quanto le analisi sono poco chiare e mancano proposte concrete.<sup>110</sup> Condivide la polemica contro la cultura positivista, il materialismo, il dominio dell’azienda, “l’età delle macchine”: “Das Zeitalter der Maschine, der Organisation, das mechanistische Zeitalter, wie es Walther Rathenau in seiner »Kritik der Zeit« genannt hat – in einem Buch, das so zeitgemäß ist, dass man das Zeitalter danach als das Zeitalter der »Kritik der Zeit« benennen könnte –, das Zeitalter, das durch die Objekte seiner Sehnsucht und Schwärmerei zeigt, was ihm fehlt, dessen Kultur, so wie sie faktisch herrscht, in

---

<sup>105</sup> Ivi, p. 24

<sup>106</sup> C. Schmitt, *Premessa*, in *Romanticismo politico*, cit., p. 5

<sup>107</sup> Ivi, p. 20

<sup>108</sup> Ivi, p. 18

<sup>109</sup> Ci rifacciamo qui soprattutto alle pagine dedicate a escatologia e storia nel pensiero di Schmitt da M. Nicoletti, in *Tra filosofia della storia e relazioni internazionali. Il concetto di Katéchon in Carl Schmitt*, cit., pp. 245-254

<sup>110</sup> C. Schmitt, “*Kritik der Zeit*”, in *Die Rheinlande*, 22, 1912, p.324; il testo è anticipato da uno scambio epistolare tra i due in cui emerge la devozione e anche la polemica con il grande intellettuale. (R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p.46)

der selbst auf die Gebiet des geistigen Lebens, der Kunst und Wissenschaft expandierenden Vorstellung des »Betriebes« kulminiert, das Zeitalter der Geldwirtschaft, der Technik, der Regiekunst, der absoluten Mittelbarkeit und der allgemeinsten Berechenbarkeit, die sich bis auf die literarischen Produktionen erstreckt - ist höchstens per antiphrasin, wie sie sich aus den unerschöpflichen Worten und Reden, die darüber gemacht werden, ergibt, ein individualistisches Zeitalter zu nennen.”<sup>111</sup>

Secondo Schmitt, Rathenau attacca però questo processo, in cui “le cose ultime si volatilizzano”<sup>112</sup>, in nome di una “fondamentale rappresentazione” dell’anima, intesa come realtà mistica e trascendente. Il rischio consiste nel cadere in un tono da lamento, in una lamentela nostalgica che alla fine fa ricadere in quello stesso spirito del tempo presente che si voleva criticare. Schmitt pensa invece che sia necessario avanzare argomentazioni giuridiche, interne al sistema di diritto, e spirituali. Il mondo della tecnica e della macchina, come preciserà in un famoso testo del 1929, non è infatti assenza di spirito, ma contiene una “metafisica attivistica”, nonché una fede illimitata nelle “infinite possibilità di mutamento e di perfezionamento dell’esistenza naturale dell’uomo in questo mondo.”<sup>113</sup> Alla predica moraleggiante, il giurista preferisce insomma la satira politica che non sfugge al confronto col reale.

*Schattenrisse* Questa prende corpo in una piccola opera *Schattenrisse*, titolo che, come ha suggerito Nicoletti, richiama una sezione di *Enten-Eller* di Kierkegaard, tradotto in tedesco nel 1913. Qui Schmitt si prende gioco del naturalismo che caratterizza la letteratura contemporanea.<sup>114</sup> La parodia, scritta probabilmente insieme all’amico ebreo Fritz Eisler, viene pubblicata nel 1913 sotto lo pseudonimo di “Johannes Negelinus, mox doctor”. Fa una carrellata di personaggi che vanno da Goffredo di Buglione ad Anatole France, da Pipino il Breve a Thomas Mann, accomunati tutti dalla pretesa che l’avere un talento significhi il diritto ad un pubblico o uditorio. Essi si definiscono “relativisti”, non facendo in realtà che rendere un assoluto la loro mediocrità. Bisogna allora imparare a distinguere tra genio e popolo e quando non si appartiene alla prima categoria, starsene in silenzio nella seconda.

Il giurista è in effetti molto attento al mondo letterario e artistico in genere, in particolare è affascinato dall’espressionismo e dalla sua rivolta antiborghese. Si occupa intensamente di

---

<sup>111</sup> Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Hrg. von E. Hüsmert, Akademiker Verlag, Berlin 2005, pp. 4-5; negli stessi termini Schmitt si esprime in *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Hellerau 1917, pp. 4ss

<sup>112</sup> Ivi, p. 34

<sup>113</sup> C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni*, cit., p. 181

<sup>114</sup> *Schattenrisse*, Auslieferung Otto Maier, Leipzig 1913; si veda il commento di I. Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text mit Kommentar und Analyse der „Schattenrisse“ des Johannes Negelinus*, Berlin 1995



poesia e stringe rapporti di amicizia con diversi autori. In particolare, viene particolarmente influenzato dalle avanguardie artistiche filosoficamente impregnate di neokantismo, che tra il 1910 e 1920 coinvolgono personaggi come F. Blei, H. Ball, T. Däubler, P. Klee, R. Musil.<sup>115</sup> Questo richiamo estetico va colto anche in una intenzionalità profonda della sua opera: imprimere forme e concetti al caos della vita. Come mostrano i diari di questo periodo, legge anche molta letteratura russa, soprattutto Tolstoj e Dostojewski, nel quale vede all'opposto una concezione anarchica, antiggiuridica e inquietante.<sup>116</sup> È attraverso queste letture che Schmitt cerca di cogliere lo spirito del tempo e avanza la sua critica culturale del moderno, impregnato a suo avviso di naturalismo e di assenza di spirito. È infatti già convinto che dietro ogni teoria politica ci sia un'adeguata comprensione dell'epoca storica, dominata da fattore spirituale centrale: come farà soprattutto con la sua critica al romanticismo, Schmitt cerca quindi di mettere l'arte e la letteratura in rapporto col contesto politico.

*Der Wert des Staates* Schmitt è dominato fin dall'inizio dal tema del dualismo, in parte anche grazie alla sua prima formazione che avviene nell'orizzonte filosofico del neokantismo: da un lato, il mondo 'ideale' delle norme, del *dover-essere*, dall'altro quello 'reale' dei fatti empirici, dell'essere. D'altronde l'idea di un dualismo fondamentale, espressa ad esempio nella dottrina delle due Città, dei due Regni, attraversa tutta la grande teologia cristiana: si trova al centro di grandi figure come Agostino, Lutero e Pascal.<sup>117</sup> Da un lato, infatti, rifiuta, come è emerso, la riduzione del mondo a mera natura e immanenza; dall'altro non vuole però neppure ipostatizzare una dualità al modo gnostico. Vive in lui la forte convinzione che ideale e reale, verità e storia, grazia e natura stiano su due piani del tutto separati e l'uno non sia derivabile dall'altro: "Die Welt ist ein Gefangnis", scrive in una pagina di diario del 1915.<sup>118</sup> Ma, come vedremo, la riflessione sul senso dell'Incarnazione, con il riferimento decisivo anche ad Agostino, lo conduce ad un esame più complesso del tema della mediazione.<sup>119</sup>

---

<sup>115</sup> Su ruolo della poesia nella produzione di Schmitt si veda anche la corrispondenza con Ernst Jünger. Si veda anche E. Kennedy, *Politischer Expressionismus: Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt*, in H. Quaritsch (Hg.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt, Dunker und Humblot*, Berlin 1988, pp. 233-268)

<sup>116</sup> In particolare sul rapporto con Dostojewski e sull'interpretazione della "leggenda del Grande Inquisitore", il recente libro di T. Paléologue, *Sous l'œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, cit.

<sup>117</sup> C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., p. 86

<sup>118</sup> C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915*, cit., p. 81

<sup>119</sup> Per una credibile lettura antignostica di Schmitt il fondamentale saggio di M. Nicoletti, *Carl Schmitt e Eric Voegelin. 'Teologia politica' e gnosi*, in *Storia e politica. Agostino nella filosofia del novecento/4*, Roma 2003, pp. 39-75

Questa questione d'altronde è centrale già nella tesi di abilitazione del 1914 *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*.<sup>120</sup> La tesi centrale del libro è espressa con la chiarezza classica e latina tipica della prosa schmittiana: “Das Recht ist nicht im Staat, sondern der Staat im Recht. Aber der Staat ist der einzige Vollstrecker des Rechts, er verwirklicht das regnum juris in der Welt der Wirklichkeit. Darum ist er höchste (nicht nur stärkste) Macht, aber jedenfalls Macht. Der große Gegensatz, der alle menschliche Geschichte bewegt, ist nicht der von Staat und Individuum, sondern der von Staat (- Macht) und Recht. Das Individuum scheidet ganz aus. Seine Bedeutung bleibt derivativ. Es ist soviel und nicht mehr als die Sache, der es gerecht wird.”<sup>121</sup> Lo Stato viene insomma rappresentato come quel potere che, contrapponendosi al diritto, ha il compito di realizzarlo. La sua autorità viene quindi non dal mero fatto del monopolio della potenza, ma dal suo richiamarsi a una sfera di giustizia ideale che è chiamata ad eseguire nel mondo.

Contro la teoria della forza e dell'utilitarismo, per le quali il diritto si spiega a partire da scontri di potere o di interesse, l'autore critica la sua derivabilità dai fatti: tra giustizia e forza, idea e realtà esiste un dualismo incolmabile. Inoltre, dato che è stato Dio a farmi uomo e non viceversa, la norma ha una priorità rispetto alla realtà empirica, la mediazione procede dall'invisibile al visibile e non dal basso verso l'alto. Come abbiamo detto, una mediazione deve però esistere ed è proprio la funzione dello Stato che viene definito *Rechtsverwirklichung*, cioè realizzazione del diritto. Lo Stato è l'istanza media che colma, in un processo mai terminato, la fessura (*Kluft*) tra l'*Abstraktum* e il *Konkretum*: è *Übergangspunkt*, punto di passaggi tra il diritto come “*origo, informatio, beatitudo*”, secondo le parole di Agostino, e diritto come “fenomeno terreno”.<sup>122</sup> Il mondo ha bisogno infatti di essere governato, necessita di un'istanza personale capace di elevarsi dalla mera oggettività per ristabilire un ordine che deve venir impresso dall'alto. Negli scritti degli anni venti, Schmitt specificherà che l'essenza della sovranità statale risiede più precisamente nel monopolio della *decisione*, alla quale spetta il compito di trasformare il diritto astratto in norma giuridica vigente. Non si tratta insomma né di un assolutismo di Stato, né di un decisionismo assoluto infatti l'autorità rimane comunque relativa ad un ordinamento che la precede e la fonda: lo Stato non è creatore del diritto “sondern das Recht Schöpfer des Staates ist: das Recht geht dem Staate vorher.”<sup>123</sup> Questa

<sup>120</sup> La prima edizione esce nel 1914 a Tübingen *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, la seconda presso l'editore J. Hegner nel 1917 a cui ci rifacciamo; esiste una traduzione francese *La valeur de l'Etat et la signification de l'individu*, Genève 2003

<sup>121</sup> Recensione di Schmitt al suo libro, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, in *Kant-Studien*, Bd. XIX, 1914, pp. 529-30, ora in Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, cit., p. 246

<sup>122</sup> C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, cit., pp. 52-53

<sup>123</sup> Ivi, p. 46

convinzione rimane un punto importante del pensiero schmittiano: “Al ‘politico’ inerisce l’idea, dato che non c’è politica senza autorità, né autorità senza un *ethos* della convinzione.”<sup>124</sup>

Una delle preoccupazioni fondamentali del giurista è la riduzione della politica a mera tecnica e autoamministrazione, che significherebbe la sua dissoluzione nel caos, nell’anarchia: “Carl Schmitt ha sempre ricercato la suprema istanza decisionale che potesse porre fine alla sua angoscia di fronte a quella anarchia che egli intravedeva dietro ogni facciata.”<sup>125</sup> È con questo scopo che contro Kelsen, Schmitt riprende una tesi da questo poi resa celebre, ovvero l’analogia tra il rapporto Dio-mondo e quello tra diritto-Stato: “Der Begriff des Staates bekommt so für das Recht eine genau analoge Position wie sie der Gottesbegriff, der aus der Notwendigkeit einer Verwirklichung des Sittlichen in der realen Welt entspricht, für die Ethik einnimmt.”<sup>126</sup> Queste analogie tra diritto e teologia servono a Schmitt soprattutto come chiave di approfondimento concettuale, di metodologia scientifica. Tra concetti teologici e concetti giuridici c’è infatti un’analogia di funzionamento capace di specificare in modo più definito il funzionamento della realtà politica. Inoltre c’è la ricerca di una razionalità capace di mantenere il dualismo del reale, senza conciliazioni o opposizioni: un esempio verrà individuato da Schmitt nella “specificità razionalità” di quella *complexio oppositorum* che è Chiesa cattolica, capace di fornire una direzione all’irrazionale senza sopprimerlo.

Qui il termine “secolarizzazione” viene impiegato nel significato di realizzare, “rendere visibile”. Schmitt indica poi nella *decisione* quell’operatore fondamentale che secolarizza il diritto: “das Bestreben eine Verwirklichung von Gedanken, einer Sichtbarmachung und Säkularisierung auftritt, erhebt sich gleich, neben dem Bedürfnis nach einer konkreten Entscheidung”.<sup>127</sup> Il diritto, che di per sé rimane un astratto, viene reso realtà concreta dall’azione statale, che non si fonda sul monopolio della violenza, ma su questo compito di rendere effettiva la giustizia.<sup>128</sup>

Däubler Il tema della mediazione torna in un libro sul poema di Theodor Däubler *Nordlich. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*.<sup>129</sup> La questione

---

<sup>124</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 45

<sup>125</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., p. 575

<sup>126</sup> C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, cit., p. 55; H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen 1922

<sup>127</sup> Ivi, p. 81

<sup>128</sup> Nicoletti sottolinea due punti: “Secolarizzazione non significa abbandono della trascendenza verso un’immanenza mondana, tutt’altro, essa è rivelazione della struttura dell’essere che è in sé tensione mai compiuta di realizzazione dell’idea, non assenza ma presenza intenzionale dell’universale. In secondo luogo occorre notare come, secondo Schmitt, questa secolarizzazione, ossia questo rivelarsi dell’essenza della realtà, imponga una presa di posizione, una decisione e conseguentemente un soggetto che prenda questa decisione. La secolarizzazione non è dunque un processo storico-oggettivo, ma piuttosto ermeneutico-soggettivo.” (M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 53-54)

<sup>129</sup> Negli anni quaranta ammetterò una certa ingenuità in questa lettura cattolica del poema: “In uno scritto dei miei ancor verdi anni (1916) ne avevo dato un’interpretazione cristiana e Däubler, nella sua sconfinata generosità,

torna sul dualismo fondamentale che caratterizza la realtà: “Qui si presenta il più irrisolvibile e più ostico di tutti i problemi: l’uomo deve essere attivo, ma la cosa più importante l’ottiene solo con la grazia.”<sup>130</sup> L’idea che ciò che è decisivo non può essere costruito, ma solo ricevuto, non deve spingere a una fuga nel mistico, al modo orientale: i grandi europei infatti amano la terra “e la trovano buona nonostante tutti gli errori.”<sup>131</sup> Nello spazio della storia, in cui l’uomo si trova a vivere le conseguenze della caduta e del peccato e a sperare in una redenzione che viene dall’alto, Schmitt invita a mettere mano agli ingranaggi della storia, a non sottrarsi all’azione in nome di una innocenza da preservare. Pur nella consapevolezza che bene e potere troveranno conciliazione solo in Dio, il rifiuto del potere in nome della tentazione del male significherebbe cadere nella “peggiore inumanità”<sup>132</sup>.

La critica alla lettura di intrattenimento e di predica si accompagna qui alla devozione verso quello che è considerato un vero poeta, capace di cogliere l’idea e il senso divino della storia. Il poema di Däubler infatti contraddice la volontà prometeica dell’uomo di autotrascendersi, la sua ambizione a raggiungere l’assoluto grazie alla tecnica, perché l’Ultimo, il Decisivo, la grazia non posso essere conquistate: “l’ultima cosa resta solo dono, sovrappiù, grazia. Il regno dello spirito non è uno Stato del futuro ma *regnum gratiae*.”<sup>133</sup> A proposito Schmitt si riferisce alle classiche interpretazioni di Benson e Solovev per i quali l’Anticristo trae la sua forza dalla “somiglianza con Dio” in quanto creatore di un regno di pace, di benessere, di felicità, in cui però ogni trascendenza è del tutto liquidata e l’uomo diventa dio dell’umanità.<sup>134</sup>

Il pensiero moderno ha invece appiattito il dualismo e ha cancellato la trascendenza dello spirito in un immanentismo senza spirito. Si fa qui sentire la crisi profonda che attraversa la cultura europea dei primi decenni del secolo, aggravata poi da una guerra che non ebbe l’effetti che di accendere più che di liberare gli uomini. Gli effetti della modernizzazione si fanno sempre più di massa, con una velocità che gli intellettuali del tempo faticano ad assimilare. In queste righe emerge un disagio, uno sconcerto che dominerà il pensiero filosofico per tutti gli anni fino alla Seconda Guerra: “L’epoca si è autodefinita capitalista, meccanicista, relativista, epoca delle comunicazioni, della tecnica e dell’organizzazione. Di fatto sembra che l’“industria” sia la sua firma, l’industria quale mezzo grandiosamente efficace per raggiungere qualsiasi miserabile o insensato scopo, l’universale prevalere del mezzo sulla scopo, l’industria, che

---

l’aveva accolto senza contraddirla. Oggi so che l’aurora boreale riluce nel pallido chiarore di una gnosi dell’umanità. È il segnale meteorologico di una umanità che salva se stessa, un irradiazione autoctona che i prometidi della Terra inviano nel cosmo.” (C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 51)

<sup>130</sup> C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., p. 85

<sup>131</sup> *Ibidem*

<sup>132</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit. p. 44

<sup>133</sup> C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., p. 65

<sup>134</sup> Ivi, p. 88

annienta a tal punto il singolo che questi non sente nemmeno il suo annullamento e che si richiama in ciò non ad un'idea ma tutt'al più ad un paio di banalità e che afferma sempre e soltanto il principio secondo cui tutto deve svolgersi in maniera liscia e senza inutili attriti. Il successo della enorme ricchezza materiale, risultato della generale mediazione e calcolabilità, sorprende. Gli uomini sono diventati poveri diavoli; "sanno tutto e non credono a niente". Si interessano di tutto e non si appassionano a nulla."<sup>135</sup>

In questo testo entra in uso un'accezione di secolarizzazione, intesa questa volta come mondanizzazione di valori spirituali: "Le cose più importanti, quelle decisive, erano già secolarizzate. Il diritto era diventato potere, la fedeltà calcolo, la verità una correttezza generalmente riconosciuta, la bellezza buon gusto, il cristianesimo un'organizzazione pacifistica. Un equivoco e una falsificazione generale dei valori dominava le anime. Al posto della distinzione fra bene e male subentrarono utilità e danno differenziati in maniera sublime."<sup>136</sup> La stessa sorte la vede possibile per la stessa Chiesa, di cui pochi anni dopo offrirà una lettura sociologica, pur lontana da prospettive positiviste: "Die katholische Kirche ist erledigt, sobald ein guter Soziologe sie erklärt; das wäre noch eine Aufgabe."<sup>137</sup>

Questo appiattimento della cultura del *divertissement* si trasforma in fondo in poca attenzione al caso serio, in disinteresse politico, in culto del privato e del denaro: "Die Zeit ist reif für die Diktatur. Das Volk will sich amüsieren, will unterhalten sein, d.h. seine Zeit totschiagen [...] wir machen aus der Gleichheit aller Menschen eine dreckige Vitalität und verlangen die Gleichheit der Nationen, statt die Gleichheit der Rechte [...] Der Kapitalismus als Herrschaft des Mittels geht hilflos an sich selbst zugrunde, will uns alle Zwecke fehlen [...] Geld ist christliche Zeit und die Ehrfurcht der Menschen vor dem Geld hat durchaus ihren Sinn. Die Zeit ist wie das Geld das absolute Mittel und wir wissen heute mit unserer Zeit so wenig wir mit unserem Geld anzufangen."<sup>138</sup> Il tema della dittatura sarà proprio tematizzata pochi anni dopo in uno dei libri più importanti di Schmitt: *Die Diktatur* del 1921.

---

<sup>135</sup> Ivi, p. 88 In termini simili si esprime in un appunto di diario dell'epoca: "Wir leben im Zeitalter der Reklame, der Manager, der Zeitungen, der Verleger, des Geschwatzes. Niemand kommt mehr zu sich selbst, überall drängen sich andere dazu. Das Zeitalter der Mittelbarkeit. Nur scheinbar ist es Zweckhaftigkeit, Mechanismus; es ist im wahrsten Sinn das Zeitalter der Zwecklosigkeit. Wir setzen das Mille über den Zweck, wir erfinden immer wieder neue Mittel zu unserem Zweck; und kommen nicht mehr zur Besinnung." (Carl Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, cit., p.34) Sulla concezione schmittiana della tecnica come forza rivoluzionaria, che intensifica la conflittualità e l'inimicizia: M. Weyembergh, *Carl Schmitt et le problème de la technique*, in P. Chabot et G. Hotois (éd.), *Les philosophes et la technique*, Paris 2003, pp. 141-161

<sup>136</sup> C. Schmitt, *Aurora boreale*, cit., p. 88

<sup>137</sup> C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 267

<sup>138</sup> C. Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, cit., p. 64

Condivide insomma con Maritain la convinzione che l'epoca presente manchi di spirito, che l'idea di Dio, dell'anima e dell'uomo rifluiscono sempre più nella materia e nell'immanenza.<sup>139</sup>

Anche l'autore di *Antimoderno*, ritiene d'altra parte che il rifiuto moderno della trascendenza finisca alla fine col tentativo umano di costruire da sé la propria salvezza.

Come abbiamo detto, tra le amicizie più importanti di questo periodo c'è quella col pubblicista Franz Blei, attraverso il quale conosce anche Hugo Ball e Robert Musil. Il pubblicista nasce a Vienna nel 1871 e dalla cultura austriaca eredita la nostalgia per il barocco, per quella sintesi fra forma e comunità organica, che la società ha ridotto in frantumi nella sua tendenza all'impersonalità e funzionalità. Come altri suoi contemporanei, denuncia la riduzione della comunità in massa, dell'opera artistica in merce, dell'uomo in soggetto assoluto.<sup>140</sup> È in questa comune ricerca della forma fondata sul valore della metafisica e sull'unità comunitaria, che nel 1919 Schmitt e Blei progettano anche la pubblicazione insieme di una nuova rivista: *Der Paraklet*, che già nel titolo rivela un'intenzionalità teologico-politica nel contesto della crisi dello spirito. La pubblicazione non vedrà però mai la luce per varie ragioni oltre la mancanza di finanziamento.<sup>141</sup> Invece ha successo la collaborazione di Schmitt alla lussuosa rivista *Summa*.<sup>142</sup> Non dura che due anni tra il 1917 e 1918, ma ha un grande influsso e ci collaborano intellettuali di primo piano: tra cui Musil, Scheler, Bloch. Intende essere una voce dal respiro europeo, capace di comprendere la crisi moderna e attraverso un dibattito religioso-filosofico di offrire un risposta alla mancanza di orientamento dell'Europa.<sup>143</sup>

In questa rivista, Schmitt pubblica *Die Buribunden. Ein geschichtsphilosophischer Versuch*.<sup>144</sup> L'autore finge l'esistenza di una popolazione - i burikunki - studiati da una scienza che si chiama appunto buribunkologia, la cui vita sociale è strutturata grazie al fatto che ogni individuo scrive un proprio diario. È chiaramente una parodia degli intellettuali del suo tempo rinchiusi

---

<sup>139</sup> In un appunto del 1948 in realtà poi Schmitt prende violentemente le distanze da certe posizioni tomiste, forse riferendosi a Maritain scrive: "Ecco un tomista o neotomista dell'anno 1948, che paventa una «de spiritualizzazione» del mondo se non si rimane tomisti. Mio Dio. Conosco la spiritualizzazione, la fine nello spirito, nell'«aurora boreale». Conosco il ritorno al sangue e alla terra, auspicato già da Michelet (*Bible de l'humanité*), e conosco i seguaci di Pan e del culto ctonio. Il tomismo contemporaneo si propone come *juste milieu* fra spiritualismo e materialismo? Come aurea medietà fra il sangue e il cervello, lo yogi e il commissario? No, fra il martire e il Grande Inquisitore." (C. Schmitt, *Glossario*, cit., pp. 293-294)

<sup>140</sup> C. Magris, *Franz Blei e la pura superficie*, cit.

<sup>141</sup> *Franz Blei. Briefe an Carl Schmitt. 1917-1933*, hg von A. Reinthal, cit.

<sup>142</sup> Sulla rivista *Summa* si veda B. Dücker, »*Es lebe der Kommunismus und die katholische Kirche*«. *Intellektuelle Selbstverständigung als gesellschaftliches Orientierungsangebot. Zu Franz Bleis Zeitschriften Summa und Die Rettung*, in *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, hrsg. von D. Harth, Hamburg 1997, pp. 47-65

<sup>143</sup> G. Caronello, *Max Scheler und Carl Schmitt, zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917-1918)*, in *Vernunft und Gefühl, Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, hg von C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, Würzburg 2003, p. 233

<sup>144</sup> C. Schmitt, *I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia*, in *L'informazione bibliografica*, 1996, a cura di C. Galli, pp. 555-563

nel loro mondo senza storia nell'idolatria del proprio io.<sup>145</sup> Il grande bersaglio polemico dell'opera è comunque la modernità come struttura soggettivistica e razionalistica, che ha ridotto il mondo a pura immanenza e che invoca la storia e i fatti come unico metro di giudizio. L'autore evoca la figura di Ferker, in qualche modo il padre di questo regno, la sua vita si caratterizza dal "sapere-se-stessi-come-oggetto-di-interesse (di interesse artistico, scientifico, storico)" e dalla "completa risoluzione nella comunità"<sup>146</sup>. Probabilmente entra qui anche una polemica con Freud e la psicanalisi che Schmitt aveva poco in simpatia, come mostrano i diari dell'epoca. L'altro personaggio di nome Schnekke porta all'estremo questa identità, con lui il racconto diaristico del singolo si trasforma in una narrazione universale che è la storia dello spirito assoluto. La salvezza viene qui allora a identificarsi col tempo storico: fede solo nei fatti, autonormatività dell'io, identificazione fra ideale e reale. La critica all'utopia, rappresentata qui da una romantica fede nella ragione e nel soggetto, non viene quindi avanzata appellandosi alla impraticabilità, ma proprio agli esiti negativi che porterebbe con sé.<sup>147</sup> In questi stessi anni si inserisce quella reazione anti-idealista che è *La stella della Redenzione* di Rosenzweig.<sup>148</sup> Gli anni atroci della guerra contribuiscono infatti a mettere in discussione quell'ottimismo borghese tipico di fine ottocento e a ripensare la categoria di "redenzione" e di salvezza. Il testo schmittiano andrebbe infatti anche letto alla fondamentale conferenza di Max Weber, che della categoria "salvezza" si era occupato in vari scritti di sociologia delle religioni, *Wissenschaft als Beruf* del 1919, nonché al libro già citato di Benda *Trahison des clercs*. Il sociologo tedesco vede infatti nella figura dell'intellettuale l'erede del sapere sacerdotale che, nell'epoca del disincanto del mondo della razionalizzazione scientifica, deve invece riconoscere i limiti della scienza e resistere alla potenza dell'agire che la trasformerebbe in ideologia.<sup>149</sup> Le affinità tematiche col testo schmittiano sono evidenti.

Schmitt in fondo si prende anche gioco di quel "politeismo" della cultura moderna, incapace di decisione che Weber vedeva come il destino dell'Occidente: "Questa è la vera etica, vera perché profondamente ancorata al fattuale. Il burikunko non ha bisogno del cristianesimo, né altrimenti di una ideologia. Privo di passionalità e ira egli è al di sopra di essi con un sorriso. Oltre a molte altre cose è anche cristiano, ma sa del cristianesimo più di mille teologi. Egli infatti non è soltanto cristiano; è cristiano come anche buddista, maomettano, gnostico. Egli è

<sup>145</sup> Nel 1923 tornerò sul ruolo degli intellettuali "sempre più diventati semplici servitori della grande macchina." (C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 48)

<sup>146</sup> Ivi, p. 556

<sup>147</sup> R. Koselleck, *L'utopia del tempo*, in *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 148

<sup>148</sup> Per un confronto tra Rosenzweig e Schmitt: M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano 1985, pp. 13ss

<sup>149</sup> In merito a Schmitt e Weber soprattutto G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, Weinheim 1991; qui c'è soprattutto un confronto tra *Cattolicesimo romano e forma politica* e *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*.

tutto, poiché conosce tutte le cose nella loro realtà, ovvero nella relatività della loro determinatezza storica. Così il buribunko è più di tutte queste cose, e più di tutti gli uomini che non si sollevano al di sopra di se stessi, e attinge con la scrittura, sapendo tutto e anche se stesso nella sua relatività, il punto di vista dell'assoluto. Egli è lo spirito del mondo che scrive se stesso, che esercita se stesso, che supera se stesso in astuzia nella propria assoluta, inconfutabile attualità.”<sup>150</sup>

Sempre nella rivista *Summa*, Schmitt pubblica *Recht und Macht*, tratto da *Der Wert des Staates*, in cui appunto la relazione tra i due termini viene invertito rispetto alla lettura marxista: non il diritto si spiega a partire dal potere, ma il potere si spiega a partire dal diritto. Il potere insomma, come già detto, non è l'origine ma la mediazione che lega il mondo dell'astratto pensiero alla realtà.<sup>151</sup> Appare poi un saggio molto significativo *Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung*, testo che si collega tra l'altro a quello Blei, *Die Krise der Kirche* (1918) in cui si instaura uno stretto legame tra Chiesa e *forma*.<sup>152</sup> Vengono qui rielaborate le letture antimoderne di questi anni: Bloy, Bernanos, Veuillot, ma emerge anche il confronto serrato con Dostojewski.<sup>153</sup> Il giurista cerca anche nell'arsenale teologico quegli strumenti concettuali in grado di contrastare la riduzione al privato, al nascosto, al relativo che caratterizza il liberalismo.<sup>154</sup> Per questo c'è una certa attenzione alla filosofia classica dalla quale in questo testo attinge un'antropologia di stampo scolastico: l'uomo è aristotelicamente *animal sociale* e cristianamente *homo dei*.<sup>155</sup> Ma diverse sono le congiunture storiche e culturali in cui il saggio va collocato. Bisogna ad esempio considerare il contesto di rinascita degli studi canonistici agli inizi

---

<sup>150</sup> C. Schmitt, *I Buribunki*, cit., p. 562; C. Galli, *Carl Schmitt tra i Burikundi*, ivi, cit., pp. 367ss.

<sup>151</sup> *Recht und Macht*, in *Summa*, 1917, 1, pp. 37-52

<sup>152</sup> Sul nesso tra gli scritti di Schmitt e di Blei in questi anni si veda W.-D. Hartwich, *Häretiker der Moderne. Katholizismus als Politische Theologie bei Franz Blei, Hugo Ball und Carl Schmitt*, in D. Harth (Hg.), *Franz Blei. Mittler der Literaturen*, cit., p.82-105 M. Dahlheimer scrive: “Wie Schmitt wendet sich Blei gegen die These, dass die Religion Privatsache sei.” (*Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., p. 108). Il concetto di forma è centrale per tutto il pensiero di Schmitt: “L'elemento estetico, cioè la volontà di conferire forme di contro al caos, costituisce una categoria formale, in questo contesto, che è da tenere sempre presente in relazione a Carl Schmitt.” (H. Quaritsch, *Carl Schmitt - Una introduzione*, in *Behemot*, n. 14, luglio-dicembre 1993, p.26).

<sup>153</sup> *Veröffentlichungen in der Zeitschrift „Summa“*, in C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 430

<sup>154</sup> La polemica contro il liberalismo che snatura anche la religione è un tema diffuso nel cattolicesimo del tempo. Journet scrive a Maritain: “Mais le danger du Libéralisme me semble-t-il, est de plus en plus de dévoyer le sentiment religieux vers le faux-mysticisme.” (Lettera di Journet a Maritain del 18 febbraio 1923, in *Correspondance*, I, p. 153)

<sup>155</sup> In una nota dell'articolo *Die Burikunken* scrive ironicamente di sé: “Schmitt si permette l'affermazione francamente incredibile che tutto quel che rimane sulla terra di un autentico rispetto di fronte allo spirituale è eredità del cristianesimo medievale, eredità di cui noi ancora vivremo *in dulcis júbilo* per un paio di brevi secoli come apprendisti che si sono indebitamente appropriati della cassa, per poi giungere a riconoscere che cosa pensa in realtà un mondo cristianizzato dell'arte e della scienza.” (C. Schmitt, *I Buribunki*, cit., p. 377) Riferimenti a Tommaso d'Aquino tornano in diverse opere, soprattutto nella *Verfassungslehre*. D'altra parte alcuni importanti allievi di Schmitt sono vicini al tomismo: ad esempio Eschweiler e Becker.



del '900 con la promulgazione nel 1917 del *Codex Iuris Canonici*.<sup>156</sup> Il grande papa Benedetto XV, seguito all'antimodernista Pio X, era poi diplomatico di formazione e promotore di un ruolo della Santa Sede come soggetto di diritto pubblico.

Il concetto di "visibilità" presente già nel titolo circolava abbondantemente nella letteratura dell'epoca: da una parte, presente nell'enciclica di Leone XIII *Satis cognitum* (1896), che afferma l'unità della Chiesa visibile e invisibile; dall'altra tematizzata dal teologo protestante Rudolf Sohm, per il quale, invece, in contrasto con la sua essenza originaria, questa duplicità non ne sarebbe che un tradimento.<sup>157</sup> Gli scritti di Harnack si inseriscono poi in questo dibattito, appoggiando la tesi per la quale l'essenza del cristianesimo rifugge a qualsiasi forma di istituzionalizzazione.<sup>158</sup> Questa riflessione acquisisce un significato più pregnante se si considera che ci troviamo alla fine dell'Impero guglielmino, ma anche al termine di tutto un ordine tradizionale dei rapporti tra Chiesa e Stato, che rimettono in discussione la sua rilevanza pubblica. C'è anche una reazione a quel riflusso dalla confessione pubblica alla spiritualità privata che caratterizza molti suoi contemporanei cattolici e non solo il mondo protestante. L'autore critica infatti la riduzione della verità ad esperienza soggettiva, come nella parodia dei burikunki, aveva combattuto la riduzione della salvezza a possibilità umana.<sup>159</sup> Significativo è inoltre che una presa di distanza critica dalle letture pietiste, orienta l'amico Peterson a una lettura ecclesiologica che si avvicina a quella presente in questo saggio.

Centrale in questa riflessione, condotta con *verve* antignostica, è la sua cristologia che conferma l'interpretazione del cristianesimo offerta da Schmitt in chiave di Incarnazione e mediazione. Contro la critica protestante alla mediazione ecclesiale, Cristo viene interpretato come il *Mittler* che lega l'invisibile al visibile. La "visibilità" è quindi manifestazione concreta dello spirito nella storia, realizzazione dell'idea nella sfera pubblica. L'istituzione, come già in *Der Wert des*

---

<sup>156</sup> In una lettera di Schmitt a Blumenberg del 31 marzo 1971 si legge: "So ist mir bewusst geworden, was es bedeutet, dass sie »Säkularisierung« im heutigen Verständnis von Ernst Troeltsch und Max Weber durchgesetzt wurde, während sie für mich primär aus dem (heute noch als positives Recht geltenden) Codex Iuris Canonici stammt." (Hans Blumenberg - Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Hrsg. und mit einem Nachwort von A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt 2007, p. 111)

<sup>157</sup> Su Sohm e il dibattito poi legato a Schmitt, si veda M. Nicoletti, *Carl Schmitt e il diritto canonico*, in *Itinerari culturali del diritto canonico nel novecento*, a cura di C. Fantappiè, Torino 2003, pp. pp. 123-149

<sup>158</sup> Scrive Schmitt in un appunto di diario: "Sie haben kein Verhältnis zur Sichtbarkeit der Kirche, zur Sichtbarkeit Gottes. Sie sagen: Das ist Nebensache, das ist nicht das Wesentliche, das ist nicht der Kern; der ist unsichtbar, unsagbar, und auf diese Weise wehren sie nicht gegen das Böse und lassen es in der Welt <bestehen>." (C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 179)

<sup>159</sup> "Der Katholik verlegt seine Individualität nicht in den Inhalt seines Glaubens, sondern in die Hingabe an die Kirche, in die freie Wahl der Kirche als Mittler, wie die Frau in die Wahl des Mannes." (C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, cit., p. 176)

*Staates*, rappresenta il luogo per eccellenza dell'incarnazione dell'idea.<sup>160</sup> Due sono i risultati di questa lettura: anzitutto, emerge il carattere comunitario del cristianesimo, che istituisce la relazione tra Dio e uomo e tra gli uomini stessi. Si tratta di un argomento contro ogni abbandono del mondo a se stesso. La realtà infatti pur essendo marcata dal peccato non è riconducibile al negativo, come ad esempio Haecker gli ricorda riferendosi all'Incarnazione: “la vita non è un fungo nato sulla morte, ma è la morte una caduta dalla vita; Dio non è neppure il prodotto della selezione naturale dei diavoli, ma, piuttosto, è il diavolo un miserabile prodotto del distacco da Dio, così come tutto il male risulta da un allontanamento dal bene. Per questo, secondo la legislazione cristiana, la legalità del mondo visibile è parimenti buona per natura; la regolarità giuridica dei rapporti umani esisteva prima della malvagità e del peccato, e non è la conseguenza.”<sup>161</sup> Il mondo quindi è sostanzialmente buono, il male, la cattiveria lo attraversano come un prolungato stato di eccezione, introdotto dal peccato. La Chiesa con la sua visibilità rimanda alla giustizia che deve continuamente essere secolarizzata per riportare l'ordine originario.<sup>162</sup> Si tratta però di un compito mai terminato, non c'è infatti compimento terreno della “visibilità”. Eccoci quindi al secondo risultato: Cristo come giudice dell'ultimo giorno che non può essere anticipato dall'uomo, come avviene nella leggenda del santo Inquisitore di Dostoievski.<sup>163</sup> La completa e visibile realizzazione dell'idea, della giustizia, della gloria sarà solo un atto di grazia dall'alto alla fine dei tempi, la Chiesa e ciascun suo membro rimane sempre “*peregrina in saeculo e pertinens ad civitatem Dei*.”<sup>164</sup> Torna quindi la polemica contro l'utopia di una antropologia redentiva.<sup>165</sup>

Questo richiamo alla visibilità che appartiene alle istituzioni, alla Chiesa, ma anche allo Stato, torna in tutta l'opera di Schmitt come orrore verso le forze invisibili, nascoste, mascherate e anonime.<sup>166</sup> La critica alla *potestas indirecta*, su cui torneremo, si inserisce in questo richiamo ad una politica fatta dai poteri in grado di assumersi pubblicamente la responsabilità delle decisioni prese.

---

<sup>160</sup> In *Cattolicesimo romano* la categoria di “mediazione” viene sostituita da quella di “rappresentazione”, in un processo di secolarizzazione all'opera nella Chiesa e nel pensiero di Schmitt. (G.L. Ulmen, *Introduction*, in C. Schmitt, *Roman catholicism and political form*, Westport 1996, p. XIII)

<sup>161</sup> C. Schmitt, *La visibilità della Chiesa*, in *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 82

<sup>162</sup> G. Caronello, *Max Scheler und Carl Schmitt, zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917-1918)*, cit., p. 227

<sup>163</sup> T. Paléologue, *Sous l'Œil du Grand Inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, cit., pp. 39-42

<sup>164</sup> C. Schmitt, *La visibilità della Chiesa*, cit., p. 82

<sup>165</sup> G. Caronello, *Max Scheler und Carl Schmitt, zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917-1918)*, cit., p. 241

<sup>166</sup> La centralità della visibilità nel politico è presente soprattutto in *Wesen und Werden des faschistischen Staates* (1929), tr. it. *Essere e divenire dello Stato fascista*, precedentemente citato, e negli scritti su Hobbes.

*Politische Romantik*. Il concetto di secolarizzazione, che come abbiamo visto torna in modo più o meno esplicito in tutti gli scritti fin qui analizzati, diventa la chiave per comprendere il *romanticismo politico*.<sup>167</sup> Il mondo secolarizzato ha perduto le gerarchie spirituali, facendo ruotare tutto attorno all'individuo privato. L'assunzione della figura del *Bürger* liberale come nemico intellettuale per eccellenza fa di questo libro un manifesto o meglio un "esorcismo" attraverso il quale viene proiettato fuori di sé quello stesso pericolo che il giurista vedeva in lui stesso, in fondo tipico borghese.<sup>168</sup> D'altra parte tutti i movimenti di destra e di sinistra nella repubblica di Weimar sono accomunati dalla polemica contro la classe emergente del XIX secolo. Il punto di partenza è il rapporto tra pensiero e *recherche de la réalité*, che il pensiero romantico avrebbe corrotto attraverso la sua celebrazione dell'ironia, che cerca il vero sempre 'altrove', e della produttività dell'io. Schmitt, come nei *Tre riformatori*, ricostruisce la dialettica della cultura moderna a partire da Cartesio che "cominciò a scuotere l'antico pensiero ontologico" aprendo "la via soggettiva ed interiore, rivolta verso il pensiero anziché verso la realtà esterna."<sup>169</sup> Dal XIX secolo questa dicotomia si traduce nell'eliminazione del Dio trascendente come "la più alta forma di realtà e la suprema fonte della legittimità" e la sua sostituzione con due entità nuove, con due rivoluzionari demiurghi: l'umanità e la storia.<sup>170</sup> L'assolutezza, la trascendenza, l'onnipotenza non vengono però eliminate, ma semplicemente il posto del Dio tradizione viene occupato da istanze mondane che in questo modo vengono sacralizzate: "la politica è così divenuta una faccenda religiosa, e l'uomo politico si è trasformato in un sacerdote della repubblica, della legge, della patria."<sup>171</sup> Il Dio personale della vecchia metafisica viene quindi rimpiazzato da nuovi dei impersonali e astratti, quindi incapaci di governare e di avere una presa concreta sulla realtà. Analogamente è quello che accade al potere sovrano, che da assoluto diviene impersonale e indeciso nello Stato liberale.

Il romanticismo coniuga questo processo con l'individualismo: il Dio barocco di Malebranche viene sostituito dal soggetto romantico, dall'individualità geniale. Il romanticismo politico è in sintesi "occasionalismo soggettivizzato", in cui però il problema sta soprattutto nel secondo termine, cioè nell'assunzione del singolo soggetto a istanza ultima. Il mondo viene ridotto a risonanza e prodotto dell'io, a luogo del consumo e del gioco estetico. La soggettivizzazione

---

<sup>167</sup> Sul dibattito classico contro romantico si veda: M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp. 56ss

<sup>168</sup> Su *Politische Romantik* come un "esorcismo": N. Sombart, *Die deutschen Mäner*, cit., p. 31. Scrive M. Cacciari: "*Politische Romantik* sta al complesso dell'opera di Schmitt come l'*Ideologia tedesca* o la *Miseria della filosofia* a quella di Marx: si tratta della dichiarazione mai ritrattata, del proprio nemico *in philosophicis*." (M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Bologna 1994, p.109)

<sup>169</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p.86

<sup>170</sup> Ivi, p. 94

<sup>171</sup> Ivi, p. 94

preclude così ogni apertura alla trascendenza, dissolve ogni legame con le norme fisse, privatizza ogni campo della vita spirituale. Insomma, secondo l'autore, il romanticismo è in fondo impolitico: aperto alle infinite possibilità risulta incapace di decisione e quindi intimamente passivo: "La sua pretesa superiorità su di un presente che è assunto solo occasionalmente subisce così un capovolgimento supremamente ironico: ogni forma di romanticismo è in effetti al servizio di altre energie non romantiche, e la sua pretesa sublimità rispetto alle definizioni e alle decisioni si rovescia in un accompagnamento servile di forze e di decisioni che gli sono estranee."<sup>172</sup> Quell'attenzione, nata nel contesto bellico, al caso serio, alla guerra, al male, contro ogni sua banalizzazione, diventa qui critica al dissolvimento delle decisioni religiose, morali e politiche in "contrasti estetici e intrighi polizieschi".<sup>173</sup> I romantici tedeschi, come Adam Müller e Novalis, incapaci di decidere, si caratterizzano per quel "dialogo eterno", per quella discussione senza fine che viene assunta da Schmitt come il tratto fondamentale del parlamentarismo alla base di *Die geistgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* del 1923.<sup>174</sup>

La polemica anti-romantica è, come si è visto, presente anche in Maritain, che rintraccia una delle radici principali della crisi presente in Rousseau "il santo della natura". I termini non sono molto diversi da quelli di Schmitt, per il quale quel misticismo romantico che si vuole "strumento prescelto di una divinità superiore", che interpreta il desiderio "come la voce di Dio" trova un fondamento nel filosofo francese: "Tutto ciò è 'romanticismo'; e, anche per Seillière, è Rousseau ad inaugurare il misticismo moderno, cioè, ancora una volta, il romanticismo."<sup>175</sup> Insomma, c'è la convinzione comune che il riformatore ginevrino sia all'origine dello spirito rivoluzionario moderno che si basa su un'io misticizzato e su una rottura con tutti i grandi ordini tradizionali. Non stupisce allora come in testo del 1935 *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, Hugo Friedrich descriva Maritain come uno dei nemici di quella secolarizzazione romantica degli attributi divini in connotati umani: "Wieder, wie bei Luther, wird die Heilgewissheit aus dem Ich bezogen, dieses in falscher Einsamkeit isolierte Ich als religiöse Erfahrungsquelle angesehen [...] Romantik wird von Maritain verstanden als eine große Säkularisation christlicher Ideen. Alle Attribute der Heiligkeit, die dem religiösen Dasein zukommen, werden übertragen auf das natürliche

---

<sup>172</sup> Ivi, pp. 238-239

<sup>173</sup> Ivi, p.20; scrive Schwab: "Per lui questo lavoro aveva rappresentato una specie di «cambio di pelle», quello che ora i tedeschi chiamavano *Entlastung*, dato che la tradizione romantica aveva avuto un'influenza profonda sugli intellettuali tedeschi e la loro visione del mondo." (G. Schwab, *Carl Schmitt. La sfida dell'eccezione*, cit., p. 48)

<sup>174</sup> C. Schmitt, *La condizione storico-spirituale del parlamentarismo odierno*, Torino 2004

<sup>175</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., pp. 36-37

Dasein.”<sup>176</sup> Questo legame tra pensiero romantico, individualismo e rivoluzione era d’altra parte al centro anche del pensiero di Maurras.<sup>177</sup> Ma mentre per Maritain l’individualismo moderno conduce infine alla subordinazione del singolo alla comunità, nel primato del politico; per Schmitt, l’individualismo è essenzialmente dissoluzione del politico e supremazia di forze impersonali.

Tre sono, in conclusione, le accezioni di secolarizzazione fin qui emerse: una, per la quale le cose spirituali si sono ormai mondanziate, nel senso che i valori trascendenti vengono ridotti a mera funzione. Le questioni alte della vita perdono quindi di significato, secondo l’idea di nichilismo pochi anni prima formulata da Nietzsche. In questo processo, si inserisce anche il passaggio moderno dal pubblico al privato, il culto dell’io, insomma la crisi del grande dualismo tra ideale e reale che alla fine assolutizza l’immanenza e il soggetto. Una seconda accezione è quella del “rendere visibile”, cioè le istituzioni come lo Stato e la Chiesa incarnano, rendono manifesto un piano invisibile e ideale. Il presupposto teorico è la sconnessione essenziale tra idea e mondo: l’incarnazione nel reale è opera del soggetto che deve essere in grado di interpretare l’idea e di trovare i modi per trasformarla in struttura sociale. Si tratta di un’idea che verrà poi assorbita nel concetto di “rappresentazione”.<sup>178</sup> Un terzo significato di secolarizzazione è relativo alla fine moderna delle gerarchie, del fondamento metafisico.<sup>179</sup> Schmitt vuole dare risposta al bisogno politico imprescindibile dell’ordine nella convinzione, all’opposto di Maritain, però che non è possibile tornare a mediazioni filosofiche premoderne. Torneremo successivamente soprattutto sulla critica alla legge naturale, come fondamento metafisico del diritto.

Attraverso queste riflessioni si comprende come nella critica alla Modernità di Schmitt emerga già il cuore della sua “teologia politica”, che rappresenta una risposta alla deteologizzazione operata dal Moderno, che propone una razionalità del tutto immanente e funzionale. Il ricorso alla teologia intende quindi mettere al riparo da una completa riduzione del diritto ad amministrazione, della politica a tecnica. In questa congiuntura epocale, Schmitt si sente investito della missione di mettere la giurisprudenza del suo tempo davanti a una scelta radicale: “Solo l’età della tecnica, nella sua coerenza, se ne sbarazzò, portando a compimento la profanazione. Con coerenza inesorabile essa consentì di riconoscere dove la scienza giuridica

---

<sup>176</sup> H. Friedrich, *Das antirromantische Denken im modernen Frankreich*, München 1935, pp. 190-191; su Maritain pp. 177-195

<sup>177</sup> Ivi, p.33ss

<sup>178</sup> In merito soprattutto G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e critica del concetto*, Milano 2003

<sup>179</sup> Scrive Galli: “È sulla secolarizzazione dello sfondamento che Schmitt costruisce i capisaldi del proprio pensiero storico e politico, a cominciare dalla catastrofica discontinuità fra Moderno e pre-moderno e dall’interpretazione dello Stato, e della rivoluzione, come sovrana creazione di forma politica artificiale”. (G. Galli, *Genealogia della politica*, cit., p.351)

in quanto scienza si situi, cioè fra teologia e tecnica, e pose i giuristi dinanzi a una dura scelta, trascinandolo nella nuova oggettività della tecnicità pura.”<sup>180</sup>

*Théologie politique* contro *politiche Theologie* e la fine di un’amicizia

Teologia e politica in Schmitt negli anni venti: un richiamo

Molti temi che emergono negli anni venti sono già anticipati negli scritti che abbiamo appena analizzato. Il tema della secolarizzazione si dimostra collegato alla grande questione schmittiana: “il nesso fra dialettica storica e ordine che la controlli.”<sup>181</sup> In particolare, la sua ricerca sulla “teologia politica”, che Schmitt aveva approfondito in particolare in *Politische Romantik* e nel suo importante *Die Diktatur* del 1921, viene sintetizzato nel celebre incipit del terzo capitolo del saggio *Politische Theologie* del 1922: “Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio onnipotente che è divenuto l’onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessario per una considerazione sociologica di questi concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia.”<sup>182</sup> L’analogia non esprime solo un processo storico di secolarizzazione, ma esprime soprattutto la corrispondenza tra “conformazione giuridica della realtà politico-storica” e “struttura dei concetti metafisici”: “Il quadro metafisico che una determinata epoca si con strisce del mondo ha la stessa struttura di ciò che si presenta a prima vista come la forma della sua organizzazione politica.”<sup>183</sup> La teologia e metafisica non sono quindi assunte come un fondamento filosofico, a semplicemente come un luogo privilegiato per analizzare e comprendere la *forma* concettuale di un’epoca, di cui sono la più radicale espressione. Heinrich Meier contrappone alla “filosofia politica”, rappresentata soprattutto da Leo Strauss, la *teologia politica* di Schmitt, che definisce

---

<sup>180</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 77

<sup>181</sup> C. Galli, *Introduzione*, in Carl Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. XV

<sup>182</sup> C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, cit., p. 61. Richiamiamo qui solo brevemente, nella misura in cui è necessari per il nostro discorso, i termini della teologia politica di Schmitt sulla quale esiste una letteratura più che esauriente, più recentemente: in chiave gnostica si veda J. Manemann, *Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Montheismus*, cit.; si veda anche la sintesi nell’articolo *Politische Theologie als Theologie der Krise. Die politische Theologie Carl Schmitt im Horizont reflexiver Modernisierung*, in *Annali di studi religiosi*, 2, 2003, pp. 277-290, in cui appunto il teologo Manemann analizza la teologia politica schmittiana a partire dal concetto di “modernità riflessiva” introdotto dal filosofo monacense Ulrich Beck. Una sintesi più convincente che va in direzione diversa è di M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit.

<sup>183</sup> C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, cit., p. 69

in questi termini: “una teoria, una dottrina o uno schieramento politici, per i quali, secondo l’autocoscienza dei teologi politici, la Rivelazione è la più alta autorità e il fondamento ultimo.”<sup>184</sup> In realtà questa definizione non mi pare comprenda il senso reale della riflessione schmittiana, sembra invece essere adeguata per Maritain, che sul Vangelo intende costruire la teoria politica. Schmitt, come abbiamo detto, non è tanto interessato al nucleo veritativo dei dati teologici, ma è interessato ad assumere il cattolicesimo come uno strumento esplicativo per l’interpretazione della realtà. Il giurista in varie occasioni rifiuta d’altra parte di essere annoverato tra i teologi: “Tutto ciò che ho espresso sul tema della teologia politica sono opinioni di un giurista su un’affinità di struttura sistematica dei concetti teologici e giuridici, che si impone sul piano teorico-giuridico e pratico-giuridico. Ciò si muove nell’ambito della ricerca sociologica e storico-giuridica.”<sup>185</sup>

Diversamente Böckenförde definisce in modo autorevole quella schmittiana una *teologia politica giuridica*: “Nel caso di questa forma di teologia politica non si tratta propriamente di enunciati teologici, ma di una sociologia concettuale, ovvero di una sociologia dei concetti giuridici o, più precisamente, dei concetti giuspubblicistici. Questi vengono spogliati della loro pretesa autonoma e riportati alla loro base sociologica, la quale si presenta come una redistribuzione di posizioni teologiche.”<sup>186</sup>

Sulla base delle intuizioni di molti autori dell’ottocento, il giurista si limita dunque a riscontrare delle analogie tra teologia e politica attraverso le quale osservare più in profondità le dinamiche del politico. D’altra parte non potrebbe essere altrimenti se Schmitt ha ragione quando sostiene che i concetti principali de scienza del diritto “sono il prodotto di una lunga simbiosi del pensiero teologico, filosofico e giuridico”<sup>187</sup>. Pur in una certa affinità, dettata dal suo significato polemico, Schmitt, rispetto al filosofo francese, sottolinea comunque più il parallelismo che la derivazione storica del politico dal teologico.<sup>188</sup> Tanto più che Peterson gli aveva insegnato nel cristianesimo antico si era dato il fenomeno inverso: era stata la teologia ad assumere la concettualità politica di allora.

Per comprendere come mai Maritain a metà degli anni trenta prenda le distanze dalla “teologia politica” di Schmitt, con cui, come abbiamo visto, condivide comunque una lettura affine della secolarizzazione, è necessario in prima battuta riferirsi alla *Premessa* che Schmitt nel 1933

---

<sup>184</sup> H. Meier, *Che cos’è la teologia politica? Note introduttive su un concetto controverso*, in *La comunità. La sua legge, la sua giustizia*, a cura di R. Panattoni, Padova 2000, pp. 16-17; ma si veda soprattutto dello stesso autore: *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 2004

<sup>185</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Milano 1992, p.

<sup>186</sup> E.-W. Böckenförde, *Teoria politica e teologia politica*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., pp. 343-344

<sup>187</sup> C. Schmitt, *Premessa all’edizione italiana*, in *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, cit., p. 21

<sup>188</sup> M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., p. 344

scrive alla seconda edizione di *Politische Theologie*: “Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del ‘politico’ e sappiamo di conseguenza anche che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si ammantava. Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o meno politica.”<sup>189</sup> Fatalmente nello stesso anno 1927 erano usciti i due testi che già nel loro titolo annunciano la divergenza fondamentale che sempre più dividerà i due autori: *Primauté du spirituel* e *Der Begriff des Politischen*.<sup>190</sup> In entrambi i casi si tratta di concrete prese di posizione intellettuale e non di pure riflessioni astratte. Il saggio schmittiano va letto infatti nella complessa situazione politica interna e internazionale di quegli anni: nel gennaio del 1923 la Francia aveva occupato militarmente la Ruhr, facendo così esplodere l’insofferenza verso una situazione di umiliazione aperta già con i trattati di Versailles.<sup>191</sup>

In quest’ultimo testo viene espresso il celebre concetto del ‘politico’: “La specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*). Essa offre una definizione concettuale, cioè un criterio, non una definizione esaustiva o una spiegazione del contenuto [...] Il significato della distinzione di amico e nemico è di indicare l’estremo grado di intensità di un’unione o di una separazione, di un’associazione o di una dissociazione”.<sup>192</sup>

Si tratta di una pagina che ha acceso enormi critiche, soprattutto, come nel caso di Maritain, in relazione agli sviluppi della carriera del giurista e agli sviluppi storici della Germania. Prima di addentrarci in questa polemica, è però necessario richiamare la tesi fondamentale e originaria di questo saggio, poi non così estranea dalla tradizione filosofico-politica occidentale.<sup>193</sup> Secondo il giurista, il ‘politico’ non ha un ambito delimitabile, ma rappresenta un grado di intensità tra gruppi umani che può attingere materiale del conflitto da qualsiasi ambito vitale disponibile.<sup>194</sup>

---

<sup>189</sup> C. Schmitt, *Teologia politica: premessa alla seconda edizione*, in *Le categorie del ‘politico’. Saggi di teoria politica*, cit., pp. 29-30

<sup>190</sup> La prima traduzione francese è del 1936 *Aux confins de la politique ou l’âge de la neutralité*, trad. di W. Gueydan de Roussel, in *l’Année politique française et étrangère*, nr.4, Dez. 1936, pp. 274-289

<sup>191</sup> C. Schmitt, *La Renania come oggetto di politica internazionale*, in *Posizione e concetti*, cit., pp. 37-48. Il rapporto tra il concetto del politico e l’occupazione della Ruhr è una tesi che Caracciolo trae dalle conversazioni con G. Maschke. (*Presentazione a Posizione e concetti*, cit., p.XVI)

<sup>192</sup> C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, in *Le categorie del ‘politico’*, cit., pp. 108-109. Sulla genesi del testo si veda P. Tommissen, *Il concetto del politico secondo Carl Schmitt*, in *Nuovi studi politici*, 1978, pp. 67-82

<sup>193</sup> Per una equilibrata lettura del saggio si veda: P. Pasquino, *Considerazioni intorno al «criterio del politico» in Carl Schmitt*, in *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, a cura di G. Corni e P. Schiera, Bologna 1986, pp. 153-172; E.-W. Böckenförde, *Il concetto di «politico» come chiave per intendere l’opera giuspubblicistica di Carl Schmitt*, in *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all’Europa unita*, a cura di G. Preterossi, Bari 2007, pp. 115-136; si veda anche il prezioso commento collettivo capitolo per capitolo a cura di R. Mehring, *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003

<sup>194</sup> Fondamentale un’osservazione di Böckenförde: “L’odierna sinistra politica, e la teologia che inclina verso di essa, hanno «scoperto» qualcosa che Carl Schmitt ha visto ed enunciato già 40 anni fa, ovvero che il Politico non ha un oggetto delimitabile, ma designa piuttosto un certo grado di intensità dell’associazione o della dissociazione,



Se questo è vero, tutto acquisisce allora un significato politico e in quanto tale non può sfuggire alla sua responsabilità. L'idea borghese che l'economia, la tecnica possano rappresentare la fine dei conflitti umani e, quindi, della politica viene del tutto escluso: "il destino continua ad essere rappresentato dalla politica"<sup>195</sup> Pur argomentando a partire dalla figura dell'*hostis*, Schmitt non fa che riprendere qui un'idea antica che si radica nella tradizione dell'*amicitia civilis*: l'unità politica necessità di omogeneità, amicizia, condivisione di valori e ideali.<sup>196</sup> Nella sua opera rimane sempre fedele a una concezione anti-individualistica e trans-personale dello Stato inteso come "unità politica adatta alla lotta, basata sull'uguaglianza di stirpe e sulla severità della vita morale."<sup>197</sup> Per questo, Schmitt rappresenta lo Stato moderno come la ricerca di una neutralizzazione continua che espelle l'ostilità fuori dai suoi confini, per creare all'interno uno spazio concreto di pace. Queste pagine non invitano a evocare un nemico che non c'è, ma al compito che lo Stato ha di relativizzare i conflitti, i contrasti, le tensioni interne perché non si giunga nella realtà alla lotta amico-nemico. Schmitt mantiene questa concezione in modo continuativo; in un lessico per il *Handbuch der neuzeitlichen Wehrwissenschaft* del 1936 scrive: "con politica si intende la formazione e la produzione dell'ordine e dell'armonia di un esteso tutto popolare, al cui interno non c'è inimicizia e che come insieme è in grado di stabilire da sé il nemico e l'amico."<sup>198</sup>

Ma sono gli scritti degli anni trenta, nel contesto quindi del totalitarismo nazista, in quel *nel frattempo* evocato nella *Premessa* del 1933, a far rileggere con occhi diversi questo saggio. Nel 1931 infatti Schmitt pubblica ad esempio *Die Wendung zum totalen Staat*, nel 1933 *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland*.<sup>199</sup> Nel contesto della delicata crisi della Repubblica di Weimar, Schmitt intende infatti sostituire allo Stato neutro, incapace di

---

il quale può riferire il proprio «materiale», a seconda della seconda della situazione e dei rapporti dati, a tutti gli ambiti fattuali. Pertanto non è sensato credere che si possa sfuggire al Politico ritornando a una «concretezza neutrale», a un diritto naturale prepolitico o a una forma «puro» dell'annuncio del messaggio cristiano di salvezza. Queste posizioni, nel momento in cui entrano all'interno del campo di relazioni e di tensioni proprio del Politico, diventano a loro volta posizioni politicamente rilevanti." (E.-W. Böckenförde, *Mandato politico della Chiesa?*, in *Cristianesimo, libertà, democrazia*, cit., pp. 310-311)

<sup>195</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 164

<sup>196</sup> Hofmann sottolinea un testo di Schmitt pubblicato in Abendland nel 1928 col titolo *Der bürgerliche Rechtsstaat*: "Ogni democrazia presuppone la piena omogeneità del popolo. Solo una tale unità può essere portatrice della responsabilità politica. Se si tratta, come nello Stato odierno, di un popolo composto in maniera eterogenea, allora l'integrazione di queste masse in unità diviene un compito." (cit. in H. Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli 1999, p. 26)

<sup>197</sup> H. Hofmann, *Legittimità contro legalità*, cit., p. 25

<sup>198</sup> C. Schmitt, *Politica. Voce tratta da un Manuale di scienza militare*, in Behemot, 4, genn.-giugno 1988, p. 9

<sup>199</sup> M. Schäfer, *Die Denker des Totalen: Ernst Jünger - Carl Schmitt - Erich Ludendorff*, in H. Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen*, cit., pp. 121-127

governare i conflitti, uno Stato forte, totale *aus Stärke*.<sup>200</sup> Questo non va inteso però nel senso di “totalitario” come un’occupazione dello Stato e della società da parte dell’ideologia di un partito unico, ma nella direzione di “un’intensità politica” capace di porsi sopra i gruppi di interesse come un terzo superiore a tutte le sfere della vita.<sup>201</sup> La figura del “Custode della costituzione” avrebbe dovuto costituire questa ristrutturazione del rapporto tra Stato e società civile capace, contro la “policrazia” dello Stato liberale e parlamentare, di gestire sovranamente le decisioni politiche senza subirle.<sup>202</sup> Ciò che Schmitt intende evoca è infatti un sovrano in grado di garantire una situazione di ordine e di sicurezza nella totalità del corpo politico. Il concetto di “Stato totale” diventa comunque centrale soprattutto nello scritto *Staat, Bewegung, Volk* del 1933 che rappresenta anche la sua adesione al nazionalsocialismo.<sup>203</sup>

Sulla demarcazione del confine tra questi due poli, la consonanza sulla diagnosi circa la parentela tra concetti teologici e concetti politici entra in crisi. Se Maritain argomenta a partire da un primato del religioso, Schmitt rivendica la decisività del politico.<sup>204</sup> Secondo il tomista, non c’è nulla che giustifichi la trasgressione dell’ordine morale che supera e ingloba ogni ordine politico: la legge morale rimane l’istanza ultima dell’azione umana in tutte le sue sfaccettature individuali e collettive. L’uomo appartiene tutto intero a Dio e la religione ha di per sé una pretesa totale sulla vita umana. L’*intero*, la totalità nel momento della crisi assumono quindi un significato diverso per il filosofo e per il giurista: per quest’ultimo, l’obbedienza va a colui che è in grado di difendere e di garantire l’integrità fisica. L’assorbimento dell’uomo in una sfera trascendente diventa invece quella stessa debolezza che il liberalismo immette nella vita politica, continuamente minacciata dalla riserva interiore propria dell’individuo moderno. Quel diritto della persona che per Maritain è una delle migliori secolarizzazioni del cristianesimo in

---

<sup>200</sup> Per una contestualizzazione sul tema della totalità con riferimenti a Schmitt, Jünger, Ziegler, Forsthoff, Voegelin: C. Galli, *Strategie della totalità. Stato autoritario, Stato totale, totalitarismo nella Germania degli anni Trenta*, in *Filosofia politica*, anno XI, aprile 1997, pp. 27-62

<sup>201</sup> H. Maier, *Totalitarismus und politischen Religionen*, in *Politische Religionen*, cit., p. 123. Sulla riflessione di Schmitt in questo periodo si veda: O. Beaud, *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'évènement du nazisme*, Paris 1997

<sup>202</sup> C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, Milano 1981

<sup>203</sup> C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, cit., pp. 255-313. Nicoletti ricorda come l’espressione “Stato totale” non venga rifiutato da tutto il mondo cattolico. Lo scritto di Schmitt viene recensito ad esempio negativamente nel giornale democratico *Rheinmainische Volkszeitung*, ma favorevolmente nella rivista del movimento giovanile *Die Schildgenossen*. (M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., p. 337). Anche Grosche invita a diffidare da una “falsa paura di fronte allo Stato totale.” (R. Grosche, *Die Grundlagen einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, cit., p. 52)

<sup>204</sup> Scrive Löwith: “Di fronte ai cattolici come il mio amico Erik Peterson egli si preoccupa di dare una vernice cattolico-autoritaria alle sue idee sullo Stato. Egli stesso proveniva dall’ambiente neocattolico che si era formato inizialmente attorno a Scheler, ma con la differenza che in Scheler l’incertezza si traduceva in un continuo mutamento di decisione, mentre in Schmitt e Peterson essa approdava ad una decisione, non importa se a favore della Chiesa oppure dello Stato.” (K. Löwith, *La mia vita in Germania, prima e dopo il 1933*, Milano 1988, p. 120)

politica, viene interpretato da Schmitt al contrario come spolticizzazione e neutralizzazione debole.

In Maritain non si trova d'altra parte una riflessione sul concetto di eccezione. Da un lato, è presente l'idea di una crisi che attraversa la civiltà contemporanea, di uno stato rivoluzionario, che rappresenta per certi versi una secolarizzazione della carica sovversiva del cristianesimo. D'altro canto, questa crisi non è per lui una condizione permanente, non quella dimensione irreversibile che è per Schmitt. Esiste invece la possibilità, pur remota, di una uscita, di un superamento della crisi, se l'uomo recupera un rapporto col reale e con Dio. Per il tomista si tratta infatti di un oblio sul piano filosofico che non cancella però l'originaria struttura metafisica del reale: la crisi rappresenta una falsa filosofia, un deviamiento dalla verità, un errore intellettuale e una colpa morale. Mentre per Schmitt, senza molto rimpianto, le gerarchie dell'essere sono perdute per sempre in quanto espressione di una visione del mondo del passato. Il grande dualismo moderno non viene quindi superato attraverso un recupero del modello scolastico, ma sulla scia di Pascal e Kierkegaard nella consapevolezza di una tragicità insuperabile della condizione moderna.<sup>205</sup>

#### Le critiche di Maritain a Schmitt

*Umanesimo integrale* si inserisce come abbiamo visto, in un contesto teologico-politico molto preciso: costituisce infatti, oltre la proposta di una "nuova cristianità", un *j'accuse* contro la sacralizzazione della politica in azione nei totalitarismi europei. Tutta la questione della liquidazione della teologia politica schmittiana ruota attorno a questo punto: se nelle questioni temporali il totale, il decisivo, l'ultimo sia il politico oppure lo spirituale. La politica infatti come la religione rifiuta ogni parcellizzazione della vita umana in provincie autonome e pretende la guida dell'esistenza come autorità suprema.

La critica di Maritain a Schmitt è condotta nel paragrafo *Il problema del Regno di Dio* nel capitolo *Il cristiano e il mondo* di *Umanesimo integrale*: "Invece il significato tedesco dell'espressione *politische Theologie* è che l'oggetto stesso di cui tratta non è realmente profano e temporale; l'oggetto stesso è *sacro (heilig)*. C. Schmitt, che è stato uno degli ispiratori e dei consiglieri intellettuali del regime nazista, aveva già cercato di mostrare nelle grandi idee politiche e giuridiche moderne una trasposizione di temi essenzialmente teologici. Da ciò, se ci si pone, per speculare, su un punto di vista pratico e concreto, senza tener conto delle

---

<sup>205</sup> Sulla dialettica tra soggettività e storia nel filosofo danese: M. Nicoletti, *La dialettica dell'Incarnazione, soggettività e storia in Sören Kierkegaard*, Bologna 1983

distinzioni degli oggetti formali, si verrà molto facilmente a dire che le realtà politiche sono esse stesse dell'ordine divino e sacro. Tale è il senso che i teorici tedeschi contemporanei del *Sacrum Imperium* danno alla parola *politische Theologie*. Essi si riferiscono così all'idea messianica ed evangelica del Regno di Dio, del quale vogliono trovare una realizzazione nel tempo e nella storia. Così il teologo protestante Stapel scrive che per il compimento della redenzione occorre non solo l'unificazione degli uomini nella Chiesa, ma anche nell'Impero - il quale deve essere diretto dai tedeschi, cioè dalla Prussia, a causa del grado superiore di umanità che questo presenta. Molto più profondi di Stapel, autori come Eschmann, Hermann Keller, Robert Grosche, Erik Peterson si sono egualmente occupati di queste questioni sia per trattare in modo talvolta contestabile i grandi problemi ecclesiologici, sia per criticare la teologia del *Sacrum Imperium* nel modo più penetrante e notevole.”<sup>206</sup>

Il contesto di questa pagina è la riflessione sul rapporto del cristiano col mondo: la vera religione trascende ogni dimensione politica, razziale, culturale; per il cristiano, sostiene Maritain, è necessario riconoscere questa differenza tra spirituale e temporale, per poter vivificare veramente la civiltà. La questione del Regno di Dio, iniziato in forma pellegrinale nella Chiesa, ma visibilmente compiuto solo dopo la fine dei tempi, pone un grosso problema al filosofo: “Quale parte, in rapporto a questa realizzazione del regno di Dio, bisogna riconoscere a quello spirituale e a quello temporale da noi distinto?”<sup>207</sup> La riflessione maritainiana si pone in una precisa teologia della storia: bisogna evitare sia la “concezione satanocratica”, che lascia il mondo in balia di se stesso, sia quella “teocratica”, che fa della politica uno strumento sacro, nonché la laicizzazione moderna in regno dell'Uomo, che separa radicalmente religione e vita. La preoccupazione dell'autore del testo che abbiamo preso in considerazione è di chiarire, anche sul piano linguistico, la differenza della propria concezione teologico-politica da quelle che, in quel tempo, circolavano in Germania. Negli anni '33-'34, infatti, alcuni intellettuali avanzavano una pericolosa vicinanza tra idee naziste e cultura cattolica: “L'istituzione più grande della storia tedesca, il sacro romano impero di nazione germanica, è nata all'ombra della croce e del papato; è la chiesa che ha aiutato le stirpi germaniche col vincolo della fede comune e della uniforme gerarchia a ridursi a nazione.”<sup>208</sup> La digressione maritainiana rappresenta insomma un avvertimento preliminare ad un'argomentazione capitale e assai delicata di *Umanesimo integrale*, attorno alla quale era necessario dissipare dubbi ed equivoci.

---

<sup>206</sup> *Umanesimo integrale*, pp. 143-144

<sup>207</sup> Ivi, p.142

<sup>208</sup> M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, cit., p.168

La *politische Theologie* tedesca, ad avviso di Maritain, considera il suo oggetto, la politica, un che di sacro, *heilig*. Lo Stato viene connotato con le caratteristiche teologiche di fine ultimo e di superiorità qualitativa sull'individuo; questo significa qualcosa di totalmente diverso dalla *théologie politique*. L'espressione francese significa che, essendo l'ambito politico subordinato alla morale e avendo bisogno il piano temporale della Rivelazione per essere umano in senso pieno, la politica è di pertinenza del filosofo, ma anche del teologo: "Dunque esiste una teologia politica come una filosofia politica, una scienza d'un oggetto profano e temporale che giudica e conosce questo oggetto alla luce dei principi rivelati."<sup>209</sup> Questa definizione esprime chiaramente la prospettiva di Maritain: la civiltà è profana e ha un suo fine proprio che non è ultimo; la sua relazione con lo spirituale dipende dalla libera iniziativa di Dio che con l'Incarnazione ha deciso di innalzare l'uomo alla sua vita divina: è una visione assai diversa da quella che fa dell'uomo Dio e dello Stato il suo Regno.

Un altro elemento da sottolineare è come Maritain leghi la persona di Schmitt al nazismo, non solo come aderente, ma pure come ispiratore intellettuale. Le parole sono esplicite e molto forti, probabilmente frutto delle informazioni che all'epoca il filosofo riceveva da Gurian. L'accusa non è però tesa a colpire il giurista sul profilo morale, ma piuttosto ad offrire la chiave di lettura della sua teoria politica. Vale infatti per Maritain ciò che Nicoletti ha riferito a Peterson: "Liquidare la teologia politica nel 1935 significava negare alla radice ogni possibile legittimazione teologica del potere di Hitler"<sup>210</sup>.

Nello specifico, il pensiero di Schmitt viene accostato ai cattolici filonazisti - i *Deutsche Christen* - che si aspettavano da Hitler ristabilimento di un grande *Reich* europeo. In seno alla *Lutherrenaissance*, che il teologo e storico della chiesa Karl Holl aveva inaugurato con i suoi innovativi studi su Lutero, viene elaborata, dalla metà degli anni venti, attraverso autori come P. Althaus, W. Elert, E. Hirsch, una lettura teologica del "popolo", che viene descritto come ordinamento fondamentale, radicato nella Creazione, dal quale si dovevano tratte i codici etici e politici fondamentali. A questa teologia si legava una forte accentuazione della dottrina luterana dei due regni, ovviamente ridotta e semplificata: il Vangelo non deve entrare nelle questioni strettamente politiche e sociali, che devono essere riferite alla legge immanente di ciascuna nazione.<sup>211</sup> Questa posizione si collega alle molteplici forze nazionalistiche, che dalla fine della Prima Guerra Mondiale non avevano smesso di intensificarsi, incontrando il favore di molti che

---

<sup>209</sup> Ivi, p.143

<sup>210</sup> M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica in Carl Schmitt*, cit., p.603

<sup>211</sup> A. Gournelle, *Pour ou contre Hitler? Le débat entre Hirsch et Tillich en 1934*, in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol.74, 1994, p. 411-429

nella repubblica di Weimar vedevano solo eterne lotte tra partiti e inconcludenti discussioni parlamentari. Alle cosiddette idee dell'89 che sacralizzavano l'individuo e le libertà private, veniva contrapposto il primato dell'insieme, del *Volk* come ordinamento fondamentale e unitario in cui il singolo è inserito e subordinato.<sup>212</sup> Il rappresentante principale di questa posizione è Stapel, con cui il giurista era comunque in amicizia e dal quale viene in molti aspetti influenzato.<sup>213</sup> Secondo il pubblicista-teologo, come Dio ha dato ad Israele una legge da attuare, così ogni popolo è originariamente depositario di un proprio *Nomos*, antecedente alla Rivelazione di Cristo. Questa legge possiede una qualità metafisica che appartiene all'ordine della Creazione, che mantiene un suo statuto autonomo rispetto al piano della Redenzione. Compito della teologia attuale è contrapporre al primato avuto finora dalla legge antico testamentaria il *nomos* naturale-concreto del popolo. Tratto caratteristico del *nomos* tedesco è l'idea di *Reich*, per cui la Germania sarebbe investita di un ruolo guida nel processo di unificazione del mondo che attraversa la storia umana. Nell'adempiere a questa missione il popolo tedesco concorrerebbe alla realizzazione del piano di salvezza, che è la realizzazione del Regno di Dio in terra. Nel capitolo dedicato alla "metafisica dello stato", Stapel si appella anche all'analogia tra re e Dio, rifacendosi anche qui a una tesi di Schmitt, in questo caso alla sua *Teologia politica*.<sup>214</sup>

Maritain riassume la teoria dei *Deutsche Christen* descrivendo la loro posizione come l'utopia di un Regno di Dio da realizzare nel tempo e nella storia. Il *Reich* descritto da questi autori è infatti non solo un progetto politico, ma un vero compito metafisico.<sup>215</sup> Stapel in realtà però non si riferisce al *Sacro Impero*, concezione più tipica del mondo cattolico che di quello protestante.<sup>216</sup> Il mondo cattolico infatti non è sottratto a queste tentazioni sacrali: contro la deriva individualista, nel *Reich* si vedeva infatti la forma cattolica per eccellenza per il suo riferimento alla totalità. Al 3° Convegno sociologico del *Katholische Akademikerverband*, di cui

---

<sup>212</sup> Sulla "teologia politica" protestante tra le due guerre e sulla teologia di Hirsch e Althaus si veda J. Brokoff / J. Fohrmann (a cura di), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Padenborg 2003

<sup>213</sup> Si veda la lunga corrispondenza tra i due: *Wilhelm Stapel und Carl Schmitt. Ein Briefwechsel*, S. Lokatis (a cura di), in *Schmittiana*, Band V, 1996, pp. 27-108; un biografo precisa i contorni della conoscenza: "nel 1930 Schmitt conobbe Wilhelm Stapel editore del «Deutsches Volkstum», una rivista conservatrice allora molto letta. La filosofia politica di Stapel era un misto di cristianesimo, di nazionalismo estremo venato da un interesse costante per i problemi sociali, e di un antisemitismo violento che, per quanto la cosa possa essere curiosa, andava di pari passo con il disprezzo che egli aveva verso il nazionalsocialismo." (J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., p. 170)

<sup>214</sup> W. Stapel, *Der christliche Staatmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932

<sup>215</sup> Sulla teologia del *Reich*: E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung*, cit., pp. 54-56; K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969; G. Munro, *The Holy Roman Empire in German Roman Catholic Thought, 1929-1933: G. Moenius Revival of Reichstheologie*,.....CONTROLLARE

<sup>216</sup> Sul rifiuto della teologia del *Sacrum Imperium* da parte di Maritain si veda cap. IV

Maritain era ancora membro, che si tenne all'abbazia di Maria Laach nel luglio del 1933, queste prospettive furono condivise e diffuse, tanto che l'abate Ildefons Herwegen di ritorno dalla firma del Concordato con Hitler affermò: "Ciò che il movimento liturgico è sul piano religioso, lo è il fascismo sul piano politico."<sup>217</sup> Nella corrispondenza con Journet viene più volte citato Eschmann che, secondo Maritain, riassume il "fantasma del sacro Impero".<sup>218</sup> Il teologo, in un articolo del 1934, riconduce la concezione dell'*Impero* al concetto di *Civitas* di Tommaso d'Aquino.<sup>219</sup> Anche Robert Grosche nel 1933 aveva difeso il *Reich* tedesco come una secolarizzazione del Regno di Dio, appoggiandosi al dogma dell'Incarnazione e alla dottrina del Cristo Re di Pio XI.<sup>220</sup> L'impero sarebbe quindi la forma più adatta per un popolo cristiano e la sua missione. Ciò che si ottiene è insomma una sacralizzazione dell'ordine terreno, il teologo risponde nel 1934 alle obiezioni di Gurian, secondo il quale la *Reichstheologie* non sarebbe che una pseudoteologia che nasconde richieste mondane, profane, nazionali: "Während der Staat in der bloßen Ordnung der Natur steht, steht das "Reich" in der Ordnung der Erlösung, die zugleich und allein die echte Ordnung der Geschichte ist."<sup>221</sup> Diventa chiaro allora come Maritain, che con alcuni di questi autori, a volte tomisti, aveva avuto contatti, in *Umanesimo integrale* voleva in modo netto differenziare queste concezioni dalla sua proposta di una "nuova cristianità", basata sulla distinzione tra spirituale e temporale e su un'unità minima. Come il filosofo stesso suggerisce, le riflessioni sul Sacro Impero non vanno però tutte nella stessa direzione: teologi come Keller o Peterson sono infatti critici verso queste teologie imperialiste.<sup>222</sup>

<sup>217</sup> Cit. in M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., p.338

<sup>218</sup> Maritain in una lettera del 20 luglio 1935 scrive all'amico Journet su Eschmann: "Avez-vous lu les articles d'Eschmann dans *Angelicum*, 1934, N° 1 et 2 ? et aussi dans *Catholica*, April 1936 [sic] ? [...] J'ai l'impression qu'il bloque beaucoup trop Église et société civile, royaume du Christ dans l'Église et sur le monde, je vois encore là dedans le fantôme du Saint-Empire [...] Je ne peux pas admettre que *communitas perfecta* pour l'être humain soit l'Église et l'État. L'Église n'est pas *partie* plus que Dieu, elle n'entre pas en *composition* avec autre chose!" (*Correspondances II*, cit., p. 473). È soprattutto Gurian a tenerlo informato su questi articoli. Gli scrive Maritain: "J'ai finalement trouvé hier les années de l'Angelicum avec l'étude d'Eschmann, et maintenant recus le numéro de *Catholica* que vous avez bien voulu m'envoyer: Je vasi lire ces artiche et je le citerai en effet comme vous me le conseillez." (Lettera di J. Maritain a W. Gurian del 20 luglio 1935, AJM Kolbsheim)

<sup>219</sup> T. Eschmann, *Der Begriff der »Civitas« bei Thomas von Aquin*, in *Catholica*, 3, 1934, pp. 83ss

<sup>220</sup> Secondo Grosche il popolo tedesco avrebbe preso sul serio l'Incarnazione del Figlio di Dio: "er hat das Reich Gottes „Säkularisiert“ und in die Zeitlichkeit heabgeholt [...] Gerade am Reich, dem irdischen Sinnbild des Reiches Gottes neben der Kirche ist symbolhaft die Berufung der Germanen zu dieser echten „Säkularisierung“ des Christentums sichtbar geworden." (R. Grosche, *Der deutsche Katholik und „der deutsche Christ“*, in *Catholica*, 1, Juli 1932, 3 Heft, pp. 163-164). Su Schmitt e Grosche si veda M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp. 229-232

<sup>221</sup> Lettera di Grosche a Gurian del 10 marzo 1934, in allegato a K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, cit., p. 345. Nella lettera Grosche si riferisce anche al citato saggio di Eschmann di cui stima corretto il concetto di società cristiana espresso. È importante ricordare che Gurian è il più importante informatore di Maritain sulla teologia del Reich. Su questo si veda il capito su Gurian.

<sup>222</sup> Anche all'interno della stessa teologia del *Reich* ci sono delle differenze: ad esempio Grosche critica nel 1935 un'opera del benedettino Thomas Michels, *Das Heilswerk der Kirche. Ein Betrag zu einer Theologie der Geschichte*, tesa a riprendere la teoria eusebiana della pax romana e a indebolire la *salus ex Judaeis*. (R. Grosche, *Salus ex Judaeis*, in *Catholica*, Februar 1936, Heft 1, pp. 32-33)

Anche Alois Dempf, citato in nota da Maritain per il suo celebre studio storico del 1929 *Sacrum Imperium*, non è da confondere, come insiste il suo allievo Berning, con i teorici di un *Reich* nazionalsocialista. Il filosofo pensa l'impero come un modello contrapposto alla forma statale moderna e liberale: in un discorso del 15 dicembre 1932 all'associazione degli accademici cattolici presenta la sua visione come una difesa del *Primat des Spirituellen* contro il primato dello Stato e dell'economia, e non come nell'accezione corrente un'affermazione imperialistica della forza germanica.<sup>223</sup> Hermann Keller, teologo del monastero di Beuron, viene evocato nel capitolo *L'ideale storico della cristianità medievale*, per criticare la restaurazione di una concezione sacrale del temporale nella forma del *Reich*.<sup>224</sup> Il benedettino riprende d'altra parte la più celebre critica di Erik Peterson espressa in *Monotheismus als politisches Problem*, la cui tesi centrale Maritain conosceva e apprezzava.<sup>225</sup>

Se negli ambienti cattolici vicini a Schmitt circolano vari teorici della teologia del *Reich* e nostalgici del *Sacrum Imperium*, il giurista non ne sembra però toccato. Nella sua opera è assente qualsiasi tentativo di trarre una teoria politica dalla teologia.<sup>226</sup> Anche se una sua influenza su questi autori è riconoscibile, come d'altra parte su tutta la letteratura del movimento giovanile di allora.<sup>227</sup> Da ciò che abbiamo detto dovrebbe risultare evidente che il giurista rifiuta qualsiasi sacralizzazione di realtà terrene, né concede alcunché a romantiche politiche. Accanto a Maritain, il giurista è dalla parte di chi pensa che il politico appartenga al piano della creazione e non a quello della redenzione, alla realtà umana e non a quella divina. La sua opera è fortemente orientata a ricondurre il politico all'umano e alla responsabilità: "ciò che insomma la giustizia del politico fornisce non è la salvezza eterna, ma solo una pacificazione storica, tendenzialmente precaria, sopra la violenza intestina che può sempre serpeggiare nei gruppi umani."<sup>228</sup> Inoltre è del tutto assente in Schmitt un'attribuzione salvifica alla nazione o un suo ruolo decisivo per l'esistenza umana.<sup>229</sup> Certamente ha pensato in modo nazionalistico, soprattutto durante la repubblica di Weimar, come la gran parte dei suoi contemporanei

---

<sup>223</sup> A. Dempf, *Die Kirche und das Reich*, in Germania del 17 dicembre 1932 cit. in K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, cit., p. 309

<sup>224</sup> *Umanesimo integrale*, p.181; Maritain si riferisce probabilmente a H. Keller, *Zu uns komme dein Reich*, in *Benediktinische Monatschrift*, 15, 1933, pp. 357ss Il testo gli viene forse segnalato da Peterson, ai lavori del quale Keller si rifà. (B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 770)

<sup>225</sup> Su questo si veda il prossimo capitolo.

<sup>226</sup> M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., p. 338

<sup>227</sup> Un collegamento stretto, direi troppo, tra Schmitt e la *Reichtheologie* viene fatto da A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum »Kronjuristen des Dritten Reichs«*, Darmstadt 1995, pp. 154-159; una lettura diversa e critica verso quella di Koenen è quella dello storico H. Hürten, *Der katholische Carl Schmitt*, in *Historisches Jahrbuch*, 116, 1996, pp. 496-502

<sup>228</sup> M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, cit., p. 341

<sup>229</sup> E.-W. Böckenförde, *Carl Schmitt in der Diskussion*, cit., p. 63



tedeschi, non ci sono però quelle connotazioni messianiche presenti in autori come Stapel, Grosche o Mirgeler.

D'altronde Maritain sembra rendersi conto dell'impossibilità di operare una simile identificazione. Non a caso distingue l'originale teoria dell'analogia tra concetti teologici e idee politiche di Schmitt dalla strumentalizzazione politica dei teorici nazisti. Il giurista è solamente citato come teorizzatore dell'analogia tra concetti politici e temi religiosi, contro la quale non sembrano esserci obiezioni; mentre la sacralizzazione della politica è imputata alla mancata distinzione degli «oggetti formali» nell'agire concreto, si legge, infatti: "Da ciò se ci si pone", è un'espressione che segnala uno scarto, una discontinuità, un passaggio logico, ben chiaro al filosofo che conosceva bene l'opera schmittiana. Maritain quindi si riferisce all'uso ideologico fatto da alcuni intellettuali, e in certi momenti dallo stesso Schmitt, di una tesi, quella del '22, di per sé condivisibile.

L'autore, insomma, accosta concezioni non dipendenti in modo diretto, ma avvicinati solo per motivi di concreta politica. Schmitt, infatti, è il teorizzatore dell'analogia teologico-politica; Stapel ed Eschmann propongono un nuovo Sacro Impero guidato dalla Germania: tra le due posizioni non c'è una relazione necessaria, se non che quest'ultima, che mai sarebbe stata accolta dal giurista, è un fraintendimento di piani, facendo di un piano teorico-descrittivo un ideale pratico-normativo. Nessuno degli autori citati è, poi, reale teorico del nazismo, né suo simpatizzante (anche Stapel, diventato critico verso Hitler, viene liquidato dal regime); ciò che li lega è l'utilizzo abusivo che ne fa e ne avrebbe ancora potuto fare il totalitarismo tedesco per legittimare se stesso e la propria politica. Maritain, tra l'altro, pur evidenziando l'appartenenza dell'autore al regime, non chiarisce, né si dilunga sulla posizione di *Teologia politica*; sapeva bene, infatti, che Schmitt difendere una radicale separazione tra religione e politica, come si è letto nella citazione della lettera del giurista al filosofo. L'obbiettivo polemico maritainiano è, principalmente, l'ideologia nazionalsocialista che stava diffondendosi in Europa e che l'ascesa al potere di Hitler nel '33 sembrava imporre. Il testo di *Umanesimo integrale* intende essenzialmente negare la possibilità di una legittimazione teologica dello Stato, e per far questo colpisce l'aspirazione della Germania del tempo, che vorrebbe proporsi come il compimento del Regno di Dio, con a capo il messia - Führer.

In Schmitt, invece, il dualismo tra religione e politica, ideale e reale, verità e realtà è un tema costante e decisivo. L'appiattimento del primo piano sul secondo provoca a suo giudizio sempre grande confusione e alla fine una radicalizzazione dei conflitti umani: "Concetti universal-monistici come Dio, mondo e umanità sono concetti altissimi e troneggiano alti, assai

in alto sopra quella pluralità della realtà concreta. Essi conservano la loro dignità di concetti altissimi solo finché essi restano nel loro supremo ufficio. Essi modificano subito la loro essenza e mancano il loro senso e il loro compito, se si mettono nella mischia della vita politica e ricevono un falso potere e una falsa vicinanza.”<sup>230</sup> Maritain in fondo ribadisce questa convinzione e mette in guardia da coloro che intendono usare le analogie evidenziate dal giurista in chiave di fondazione religiosa del politico.

Il secondo testo preso in polemica da Maritain è un punto centrale della riflessione di Schmitt ovvero la sua categoria del ‘politico’. Nel febbraio 1929, pochi mesi prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale, Maritain tiene una celebre conferenza dal titolo abbastanza emblematico *Il crepuscolo della civiltà*. Che l’autore metta al centro della sua riflessione il pericolo tedesco traspare anche dalle frequenti allusioni senza citazioni al pensiero di Nietzsche e alla sua ripresa in chiave totalitaria.<sup>231</sup> È in questo discorso che torna un significativo attacco a Schmitt: “Ebbene, qual è il principio proprio del ‘politico’ *così inteso*, così inteso e vissuto? Uno dei teorici più intelligenti del nazionalsocialismo, Carl Schmitt, ce lo suggerisce, quando descrivendo sul piano ‘fenomenologico’ il concetto della politicità del ‘politico’, afferma che esso consiste essenzialmente nella relazione: *con* l’amico *contro* il nemico, e che è essenzialmente alla comunità politica il costituirsi contro qualcuno. È il principio del *contro l’altro* o dell’inimicizia costitutiva [...] nel costituirsi ed a condizione di costituirsi *contro* il suo proprio nemico, la comunità politica sa veramente *con* chi si costituisce; nel costituirsi ed a condizione di costituirsi, per schiacciare *gli altri*, lo Stato sa quali sono i suoi. Sovranità dell’odio. Non ammetto affatto che sia questa la legge del ‘politico’ considerata nella sua essenza. Se il Cristo è il salvatore del mondo, vuol dire che anche il ‘politico’ può essere salvato, che può cioè essere penetrato e vivificato anch’esso dalla grazia del Cristo; vuol dire che la sua essenza non si chiude a questa grazia, né alla giustizia né all’amore [...] Non credo dunque affatto che le formule di Carl Schmitt ci rivelino l’essenza del ‘politico’. Ma esse ci rivelano l’essenza della politica *pagana* e dei fondamenti dell’Impero pagano, ci rivelano l’essenza di quella terribile realtà che è la politica separata dalla Legge eterna e dalle energie vivificanti del Cristo, quella politica che lo spirito del mondo pone in opera, e con quale slancio, con quale ferocia! [...] È ben vero che per quella politica, per la politica cioè separata dalla morale e dalla

---

<sup>230</sup> C. Schmitt, *Etica dello Stato e Stato pluralista*, in *Posizione e concetti*, cit., p. 231

<sup>231</sup> G. Campanini, *Jacques Maritain e la filosofia politica del ‘900 in Francia*, cit., p.110 in nota

legge divina, il vertice dell'intelligenza politica è costituito dal discernimento del nemico [...] In ultima analisi l'uomo senza Dio non può infatti unirsi se non contro qualcuno.”<sup>232</sup>

Nel paragrafo precedente, dal titolo *Le grandi forze anticristiane*, Maritain aveva individuato il sorgere di un nuovo paganesimo avverso al cristianesimo nelle due forme totalitarie: il nazionalismo e il comunismo, ultimi epigoni della *crisi dell'umanesimo moderno*. Il nuovo Impero pagano, e qui Maritain usa toni apocalittici, piega la libertà della persona al dominio dello Stato e nega il primato dello spirituale: “L'impero, grazie ad una forza dinamica che sarebbe onnipotente se Dio non fosse ancor più potente di essa, tende alla divinizzazione dell'ordine politico e del capo che lo rappresenta: fa dell'elemento politico la regola e la misura suprema, superiore alla legge eterna e alla grazia di Dio.”<sup>233</sup>

La concezione del ‘politico’ è recepita da Maritain come teoria dell’“inimicizia costitutiva”; della “sovranità dell'odio”; del “principio del *contro l'altro*”. Per essa una comunità politica si fonda sull'identificazione nazionale da cui consegue il rifiuto dell'altro come diverso, pericolo, minaccia. In questa lettura, il nemico va, quindi, odiato e annientato. La concezione schmittiana della politica è, insomma, per l'autore, la base teorica dei contemporanei regimi totalitari, fondati sulla aggressività, l'imperialismo e l'eliminazione del diverso. L'anima di questa politica è irrazionale, fa appello agli istinti meno nobili della massa per creare identità e lanciare alla guerra: i suoi principi sono i sentimenti dell'amore e dell'odio.

Maritain opera una fondamentale distinzione tra “politica pagana”, dominata dallo spirito del mondo, e “politica cristiana”, fondata sulla Legge di Dio. Nell'Europa del suo tempo vede in atto un processo di scristianizzazione che sta facendo spazio ad un nuovo paganesimo. Il neopaganesimo si caratterizza, anzitutto, per la negazione della trascendenza di Dio; il divino viene riferito al superuomo nietzschiano che agisce con decisione e forza, senza le debolezze del moralismo cristiano-borghese e senza le sicurezze di una metafisica rassicurante. Secondo, la nuova idolatria si connota per il rifiuto dell'universalismo, che la Redenzione ha manifestato rendendo tutti gli uomini figli di Dio; esso si esprime, in primo luogo, nell'antisemitismo, nel culto della razza privilegiata, nell'emergere dei nazionalismi frenati. Terzo, si assiste ad una

---

<sup>232</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, pp.182-183; anche P. Klossowski ha rilevato in Schmitt una opposizione tra Vangelo e politica, *Les forces de haine: Qui est mon prochain?* (Esprit, 7, 1 déc. 1938, pp. 402-423). Una fondamentale critica francese in questa direzione era già stata avanzata dal domenicano J. T. Delos, *La fin propre de la politique: Le bien commun temporel*, in *La société politique et la pensée chrétienne*, Lyon, 1933, pp. 215-235. Una presentazione del pensiero alla luce del nazionalsocialismo viene fatta da H. Mankierwicz, *La conception nationale-socialiste de la Politique. Carl Schmitt et le Droit*, in *La vie intellectuelle*, T 60, 25 nov. 1938. Nel suo libro *L'Allemagne et la réorganisation de l'Europe (1940-1943)* (Neuchatel 1944), Schmitt viene utilizzato per chiarire i concetti di “Reich” e “Grossraum”, p. 60s.

<sup>233</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p.182

progressiva banalizzazione della dimensione tragica della vita e della realtà del male, che diventa, anzi, stimolo di azione politica o mezzo indifferente per un fine a-valutativo e a-morale. Questi tre elementi, che rimandano, in fondo, al disconoscimento della divinità di Cristo, sono ben presenti nel testo preso in considerazione. È chiaro come, anche qui, Maritain polemizza prevalentemente con le posizioni naziste e fasciste, più che con il pensiero di Schmitt.

Il ‘politico’ nel senso di Schmitt è l’essenza propria della politica senza Dio e senza morale: si noti come torna in questo saggio il tema della “separazione da Cristo”, che stava al centro della interpretazione del moderno in *Umanesimo integrale*. Maritain ritiene che la teoria ‘amico-nemico’ non sia una mera ideologia di un giurista nazista, ma che tale distinzione colga precisamente il senso della politica senza Cristo, senza Colui che solo è capace di creare unità, senza distruggere le distinzioni, ma senza bisogno di contrapposizioni. In merito il filosofo cita il comandamento dell’amore per il nemico, evidenziandone il valore politico; diversamente da Schmitt, il precetto evangelico riguarda non solo l’individuo singolo, ma pure la comunità politica. Il passo biblico “Amate i vostri nemici” (Mt 5, 44) non si riferisce solamente all’*inimicus* privato, ma anche all’*hostis* pubblico. Il *Discorso della montagna* non è quindi un discorso escatologico, che rimanda ad un tempo ultimo, mentre quello presente apparterebbe ancora al vecchio eone. Maritain sottolinea che già nella storia, che pur rimane sempre caratterizzata dall’ambivalenza di bene e male, l’annuncio evangelico deve esprimere le sue virtualità.

Il riferimento a questa concezione schmittiana del ‘politico’ torna in scritti maritainiani degli anni trenta e quaranta. In particolare nel pamphlet *I diritti dell’uomo e la legge naturale* del 1942, dove si polemizza con quella *Sehnsucht nach Gemeinschaft* tipica del mondo tedesco di allora: “La nozione germanica di comunità riposa sulla nostalgia di essere insieme, sul bisogno affettivo della comunione per se stessa [...] Nulla è più pericoloso di una simile nozione della comunità; privata dell’oggetto determinante, la comunione politica porta le sue esigenze all’infinito, assorbe e rende uniformi le persone, inghiotte in sé le energie religiose dell’essere umano. Non essendo definita da un’opera da compiere essa non potrà definirsi che per mezzo della sua opposizione ad altri gruppi umani; essa avrà così essenzialmente bisogno di un nemico contro il quale dovrà andare; è riconoscendo e odiando i suoi nemici che il corpo politico realizzerà la propria coscienza comune.”<sup>234</sup> Anche in questo punto risulta chiaro che per il filosofo francese l’unità politica è una questione essenziale che però va ricercata in un’opera comune da compiere, in una vocazione collettiva da ricercare e non in forme contrappositive.

---

<sup>234</sup> *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, p. 37

In realtà bisogna però ricordare che Schmitt non fa della teoria dell'amico-nemico la sostanza del politico, ma un suo criterio.<sup>235</sup> Aspetto che lo stesso Maritain riconosce quando sottolinea giustamente il carattere "fenomenologico" della teoria schmittiana. Il criterio del politico è infatti uno strumento conoscitivo che va usato per comprendere quando nel conflitto umano si supera il confine della semplice concorrenzialità e si giunge all'inimicizia. Non si vuol allora sostenere la tesi affatto diversa che sarebbe necessario trovare preventivamente un nemico al fine di creare un'unità politica.

Il punto di vista da cui Maritain critica Schmitt è quello aristotelico dell'uomo come animale politico. La comunità, per il tomista francese, nasce originariamente dal desiderio naturale dell'uomo di vivere in società, dal suo essere *rationalis naturae*. Non c'è quell'idea presente in Schmitt, ripresa da Hobbes e Kant, secondo la quale l'unità politica esisterebbe essenzialmente per garantire la sicurezza e i diritti dei singoli.<sup>236</sup> Alla base dell'aggregazione umana non c'è il male, l'emergenza, il pericolo, ma il bene, la normalità, la naturalità. Per questa ragione ne *L'uomo e lo Stato* si attribuisce molto valore alle forme comunitarie e naturali, come la nazione e la famiglia, contro la centralità dello Stato. Al centro viene messo un bene comune che è anzitutto morale e orientato allo sviluppo umano. All'origine agisce una concezione dell'uomo che costituisce la grande discriminante tra le due posizioni: Schmitt non si basa su un'antropologia forte e positiva come quella di Maritain, ma da un'idea problematica della natura umana.<sup>237</sup> Risulta evidente allora l'antipatia maritainiana per il machiavellismo e l'affinità invece di Schmitt col fiorentino: "Nichts ist mir verständlicher und sympathischer als die Meinung Machiavellis: Wenn alles Menschen in der Welt gut wären, so wäre eine Schlechtigkeit zu lügen und zu betrügen. Wenn aber offenbar alles nur Pöbel und Gesindel ist, wäre es eine Dummheit, edel und anständig zu sein. Aus dieser Theorie spricht nur der gute, enttäuschte Mensch, di Empörung eines edlen Gemüts über die blinde, unbelehrbare, unwiderlegbare und unangreifliche Gemeinheit, die jeder, der in der Welt steht, jeden Tag und jede Stunde um sich herum beobachten kann."<sup>238</sup> D'altra parte, l'idea che il peccato originale abbia, per così dire, anche un significato non viene accantonata da Maritain. Il filosofo critica

---

<sup>235</sup> In una lettera a Tommissen, Schmitt scrive: "Mon «Begriff des Politischen» évite toute fondation général, il est purement phénoménologique (c'est-à-dire: descriptif)". (Citata in *Choix de quelques lettres de la correspondance de Carl Schmitt*, in *Schmittiana*, Band II, p.58)

<sup>236</sup> E.-W. Böckenförde, *Il concetto di «politico» come chiave per intendere l'opera giuspubblicistica di Carl Schmitt*, cit., p. 125

<sup>237</sup> "Per Schmitt - in contrasto con la dottrina aristotelica - l'uomo è un'essenza politica non grazie al suo logos, non in forza della sua natura da questa determinata, ma secondo lui la totalità del politico discende proprio dalla mancanza di una determinata essenza naturale dell'uomo, dall'esistenza prima di natura." (H. Hofmann, *Legittimità contro legalità*, cit., pp. 196-197)

<sup>238</sup> C. Schmitt, *Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, cit., p. 163

certamente la trasformazione del conflitto in criterio ultimo per stabilire il significato della convivenza umana, comprende però come qualcosa di decisivo la difesa dell'unità politica contro i suoi "nemici": "il corpo politico è assistito, grazie al sentimento e agli istinti comunitari che normalmente comporta, da un'energia particolarmente potente: la pressione spontanea della coscienza comune e dell'opinione pubblica, che emana dall'ethos nazionale quanto è solidamente stabilito, e che è abbastanza forte per mantenere gli eretici politici al di fuori delle funzioni di comando."<sup>239</sup> Il filosofo francese difende quindi di certo la libertà individuale e dei corpi intermedi della società, ma comprende come il sussistere di un ordine politico, che è un bene in sé, richieda una relativa omogeneità di convinzioni comuni. D'altronde già il suo maestro Tommaso, nel suo *De regimine principum*, riconosceva come il *bonum multitudinis* consistesse eminentemente proprio nella conservazione dell'unità e della pace.<sup>240</sup> Una società democratica deve essere allora capace di riconoscere i suoi "eretici", i suoi nemici interni, contro i quali va esercitata una costante opera educativa, capace di formare gli individui a alcune "credenze e pratiche democratiche comuni."

Ci sono riprese in campo teologico della teoria schmittiana, come ad esempio Stapel, per il quale l'opposizione amico/nemico deriva dalla caduta originaria della creazione. Questo riferimento non sfugge a Dietrich Bonhoeffer che, nel semestre invernale 1932/33, svolge una serie di lezioni sulle nuove pubblicazioni di carattere teologico-sistematico. Tra i testi discussi compare l'opera di Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, dove in molti punti decisivi tornano temi schmittiani. Il teologo protestante lo dipinge anzitutto come un "libro pericoloso" che tenta di giustificare teologicamente l'idea di *Reich*. La teologia di Stapel ha al suo centro il *Volksnomosbegriff*: "Ogni popolo viene tenuto unito da una legge della vita, che corrisponde alla sua natura e determina la sua forma interna ed esterna, il suo culto, ethos, la sua costituzione e il suo diritto: attraverso il suo *nomos*."<sup>241</sup> Il nazionalsocialismo sarebbe chiamato allo stesso modo di Cristo a compiere questa legge il cui fondamento divino sta in storia sacra: "Wenn die Völker die Erscheinung ihres Nomosgottes oder Nationalgottes anbeten, so bewahren sie darin ihre Gottesfurcht. Daran aber hängt die Möglichkeit, Christ zu werden, die Möglichkeit der Erlösung."<sup>242</sup> Secondo Bonhoeffer però la nuova legge del Vangelo non lascia inalterati, bensì mette in discussione tutti *nomoi* naturali e nazionali: "Non c'è un

---

<sup>239</sup> *L'uomo e lo stato*, p. 117

<sup>240</sup> Schmitt conosceva Tommaso, spesso citato nella *Verfassungslehre*. In relazione al *De regimine principum* di Tommaso e alla sua lettura data da Sternberger, Pasquino: "È evidente la vicinanza di questo ragionamento con quello di Schmitt, per il quale il criterio del politico identifica quella frontiera entro la quale l'unità ha preso il posto della *dissentiens multitudo* e l'inimicizia è stata respinta all'esterno." (P. Pasquino, *Considerazioni intorno al «criterio del politico» in Carl Schmitt*, cit., p. 171)

<sup>241</sup> W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, cit., p. 174

<sup>242</sup> W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, cit., p.183

mondo, in cui vale il *nomos* del popolo e un altro mondo, in cui vale il *nomos* dell'amore."<sup>243</sup> Secondo alcune testimonianze pare che durante queste lezioni sia emerso il nome di Schmitt. D'altronde un'implicita polemica contro il giurista si riconosce anche nell'*Etica*, dove, soprattutto in relazione alle riflessioni sulla vita naturale, in cui viene citato anche Maritain, si legge: "Da qui i luoghi comuni oggi diffusi in tutta la cristianità, secondo cui col discorso della montagna non sarebbe possibile far politica e simili. Predominante è qui la concezione di una realtà storica sussistente in se stessa e «dotata di proprie leggi», nonché di un'etica cristiana per sua origine e per sua essenza estranea alla realtà, e che a tale realtà dovrebbe essere imposta. Invece si dimentica il fatto decisivo, che solo permette di conoscere la struttura del reale, e cioè l'incarnazione di Dio, l'entrata di Dio nella storia, l'assunzione della realtà storica nella realtà di Gesù Cristo."<sup>244</sup> Sembrano in effetti riflessioni dirette contro quella riduzione teologica al privato intrapresa da Schmitt: "Non è necessario odiare personalmente il nemico in senso politico, e solo nella sfera privata ha senso amare il proprio «nemico», cioè il proprio avversario."<sup>245</sup>

Le critiche di Maritain non sono quindi le uniche e nemmeno originali, oltre Stratmann, si pronunciano personaggi come Haecker, Becker, Gurian.<sup>246</sup> Tra queste spicca l'attacco di Landsberg, divenuto nel 1939 cittadino francese e amico di Maritain, nonché collaboratore della rivista *Esprit*. Il filosofo, nell'ottobre 1939, pubblica un articolo dal titolo *Nemico dell'umanità* in cui liquida l'idea dell'essenza del politico basata sul concetto di nemico, che si basa sull'antropologia spengleriana dell'uomo come animale predatore.<sup>247</sup> Quella di Schmitt sarebbe quindi una concezione "disumanizzante della politica", tesi molto vicina a quella del saggio maritainiano e de *La crisi della civiltà* di Huizinga.<sup>248</sup>

Una lettura di Schmitt come autore della guerra, celebratore del conflitto o ideologo di una concezione aggressiva della politica sembra però contraddetta da varie indicazioni. Anzitutto l'*hostis* non viene caratterizzato teologicamente, anche se l'inimicizia può attingere a tutti i campi della vita. Il nemico rappresenta semplicemente colui che è in grado di mettere in discussione il modo di vivere di un altro, che ne minaccia concretamente l'esistenza. Non ci sono connotazioni estetiche o teologiche nella sua definizione. Il conflitto non viene dunque

---

<sup>243</sup> D. Bonhoeffer, *Vorlesungen: Neuerscheinungen*, in *Werke*, Band 16, J. Glenthoj, U. Kabitz, W. Krötke (Hrsg.), München 1996, p. 172

<sup>244</sup> D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 207

<sup>245</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 112

<sup>246</sup> Su queste critiche si veda M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp. 298ss

<sup>247</sup> P.-L. Landsberg, *Nemico dell'umanità*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 699-700

<sup>248</sup> M. Nicoletti, *Il problema della pace e della guerra nel pensiero di P.L. Landsberg*, in *Da che parte dobbiamo stare*, cit., p. 281;

divinizzato, ma anzi umanizzato e riportato alla sua realtà più cruda: “Umanizzazione della guerra significa anzitutto desacralizzazione, riconduzione a rapporto puramente umano”.<sup>249</sup> D'altra parte Schmitt aveva fatto esperienza della guerra, che per lui non è né gioco, né sacrificio liberante, come lo era per molti suoi contemporanei, si pensi al Scheler del 1917.<sup>250</sup> Negli appunti degli anni 1915-1919 emerge al contrario tutta la sua ostilità per il militarismo: “Ich war wahnsinnig von Wut über die Preußen, den Militarismus, hätte die ostentativsten Befehlsverweigerungen begehen können. Wie scheußlich, als Individuum in einem solchen Gefängnis zu sitzen [...] So also sind die Menschen, so fangt man an, so einfach und so plump. Gib ihnen zu fressen und zu saufen und sie kommen in Scharen angelaufen.”<sup>251</sup> La guerra non viene assolutamente presa come un gioco, né c'è una esaltazione della lotta, del sangue, della violenza: “Seltsamer Affekt, Wut auf das Militär, diesen <menschenunwürdigen> und <bestialischen> Zwang.”<sup>252</sup> Emerge insomma un giudizio molto negativo sulla guerra: “Aber der Utilitarismus, mit dem der Staat dem Einzelnen gegenübersteht und ihn kaputt macht für elende und gleichgültige Zwecke ist geradezu zynisch geworden.”<sup>253</sup> L'accentuazione della figura del nemico dipende anche dal peculiare metodo del giurista, volto a comprendere i concetti a partire dalla loro radicalità, dalla loro manifestazione estrema. Non cerca insomma una definizione *normativa* del politico, ma quel confine estremo che in qualche modo ne intercetta la presenza. Come si afferma nella *Politische Theologie*, la normalità viene spiegata dal caso estremo, dall'eccezione e non viceversa.

Maritain ha certamente ragione quando rileva la presenza di una antropologia negativa: Schmitt ritiene, infatti, sulla linea dei controrivoluzionari, che una dottrina del politico in senso proprio è concepibile a partire da un'idea di uomo come essere pericoloso o quanto meno problematico.<sup>254</sup> Questo però non significa alcuna demonizzazione come mostra anche Leo Strauss che, nelle sue *Anmerkungen zu Carl Schmitts Begriff des Politischen*, rileva il riconoscimento della “minaccia che grava sul politico” come “minaccia sospesa sulla serietà della vita umana.”<sup>255</sup> Strauss condivide d'altra parte questa opposizione alla riduzione dell'umanità a una società cooperativa della cultura e del consumo.<sup>256</sup> Le categorie schmittiane

<sup>249</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 249 (29.09.'49)

<sup>250</sup> M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, Leipzig 1917

<sup>251</sup> C. Schmitt, *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*,

<sup>252</sup> Ivi, p. 97; Aber vor dem Militarismus gibt es keine Rettung und keine Hilfe; nach dem Krieg wird es immer schlimmer werden. Der Einzelne ist nichts; schauerlich.” (Ivi, p. 130)

<sup>253</sup> Ivi p. 106

<sup>254</sup> In particolare C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 143ss

<sup>255</sup> L. Strauss, *Note su Il concetto di politico in Carl Schmitt*, allegato in C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia*, cit., p. 199

<sup>256</sup> H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique. Un dialogue entre absents*, Paris 1990, p. 69



rivelano in fondo la sua preoccupazione di definire la politica come questione morale ed esistenziale in senso forte e nobile.

L'idea che Schmitt voglia barbarizzare i rapporti politici, come hanno sostenuto Landsberg e anche Maritain, non coglie insomma nel centro. Al contrario, pur con ambiguità e cedimenti, il giurista tenta di considerare i conflitti umani nella loro serietà per poterli meglio dominare e mitigare, senza nasconderli invece sotto denominazioni che vogliono celarne la crudezza.

Questo non toglie comunque un elemento di problematicità nella teoria amico-nemico, come intuisce il filosofo francese: essa infatti riduce la dimensione del politico ai soli rapporti di identificazione o negazione, escludendo come impolitici tutte le altre forme di legame e tutti gli altri fini che sono invece propri di una società politica. C'è poi il rischio che questa posizione venga usata in chiave aggressiva, per cui diventa necessario individuare un nemico per poter affermare se stessi, invece, di cercare forme sempre più ampie di collaborazione internazionale. Si tratta inoltre di una radicalizzazione della dimensione comunitaria dell'unità politica, come ha sottolineato Maritain, che può giungere alla negazione dell'individuo nel tutto dell'amicizia o dell'inimicizia. Manca infatti una teorizzazione dell'idea di persona, intesa semplicemente come finzione giuridica e dipendente dal riconoscimento dello Stato.<sup>257</sup>

#### Diritto naturale e *Potestas indirecta*

Sono qui emerse varie affinità tra Schmitt e Maritain sul tema teologico-politico, in particolare nella critica al paradigma moderno della secolarizzazione, intesa come sovrapposizione del piano teologico e politico. Contro la *legittimità del moderno*, i due autori riaffermano invece il dualismo fondamentale della realtà: la religione trascende la politica, il Regno celeste supera qualsiasi Stato mondano. Ogni ordine mondano esiste nella misura in cui non smarrisce questa differenza, ma anche mantiene fermo il richiamo all'ideale, alla giustizia, alla trascendenza che giustifica il senso dell'autorità politica. Uno dei significati fondamentali della "teologia politica" schmittiana consiste proprio nel riconoscimento il problema dell'ordinamento giuridico non può essere ridotto alla questione della legalità, ma richiama a una legittimazione che a sua volta mette in gioco la questione della verità.<sup>258</sup> Il darsi di un'autorità capace di richiedere un'obbedienza vincolante a costo di atti coercitivi richiede un riferimento che vada oltre il dato di fatto della forza. Si tratta di un punto colto perfettamente da uno dei suoi primi e più acuti

---

<sup>257</sup> Per una riflessione critica dell'opera di Schmitt, si veda soprattutto M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 632ss

<sup>258</sup> "A partire da ciò, lo sforzo di trovare una soluzione al problema metagiuridico della legittimità si snoda come un filo rosso attraverso tutta l'opera di Schmitt." (H. Hofmann, *Legittimità contro legalità*, cit., p. 52)

lettori, Hefele, che commenta così *Der Begriff des Politischen*: “Alle Politik lebt aus einer bestimmten unsachlichen, vorgenommenen Wertung der Dinge; sie setzt eine absolute, frei gewählte Hierarchie der Werte und Zwecke voraus.”<sup>259</sup>

Modernità significa, per Maritain come per Schmitt, fine delle gerarchie metafisiche e riduzione dell'ordine, della politica, della morale alla sovranità dell'individuo. Non casualmente entrambi pongono l'accento sul ruolo del romanticismo nell'idolatria dell'io, nel soggettivismo che domina la cultura moderna. Al contrario, il riferimento alla teologia, significa ristabilimento dell'autorità e del limite posto al potere umano. Ma soprattutto ha lo scopo di contrastare il processo di autodivinizzazione dell'uomo e dei poteri politici. C'è infatti la convinzione comune che la morte di Dio non rappresenti la fine della religione, ma l'evocazione di altri dei, più ambigui e pericolosi. La metafisica è un destino e l'uomo ha un ineliminabile anelito divino. Questa ineliminabile apertura alla trascendenza si è trasformato nell'epoca secolarizzata in irrazionalismo, in appiattimento del mondo alla sola dimensione della materia e della funzione. È d'altronde proprio sul piano di questo nesso tra politica e verità che entrambi polemizzano con le tesi relativistiche e positiviste di Kelsen. Contro questo processo sia Schmitt che Maritain, con un comune “*pathos* per l'assoluto”, contrappongono il nesso tra cristianesimo e *ratio*, la dialettica tra Regno e mondo: la storia non si autoregola secondo uno sviluppo ceco, ma “le idee dominano la vita.”<sup>260</sup>

Il richiamo alla razionalità è un aspetto che emerge in entrambi, ma la mediazione tra ideale e reale ha declinazioni molto diverse. Per Schmitt, esiste certamente un ordine originario, un modello ideale, ma questo non ha un carattere metafisico, come per Maritain. La verità è vera una volta sola e nel contesto storico in cui viene colta. La sua visione del pensiero è quello della “risposta a sfide” che di epoca in epoca la storia mette in gioco. Non esiste una sola interpretazione del diritto e della verità, come hanno mostrato le guerre di religione, per questo Schmitt insiste che è la *decisione* del sovrano a rappresentare quel “ponte” tra idea e storia, che altrimenti sarebbe sempre conteso.<sup>261</sup> Si spiega allora l'insistenza con cui il giurista cita il detto di Hobbes: *Auctoritas, non veritas facit legem*, che significa non la negazione della verità, ma la necessità della decisione per la sua traduzione in realtà. Il sovrano certamente non crea, ma si richiama a un diritto che lo precede, anche se nel senso di un diritto storico, legato a un determinato popolo, non nel significato di una *lex aeterna*. La legge ha però un significato concreto solo nel momento in cui viene posta dall'autorità legittima. Il diritto naturale è

---

<sup>259</sup> H. Hefele, *Zum Problem des Politischen*, in *Abendland*, 3, April 1928, Heft 7, p. 204

<sup>260</sup> H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, cit., p. 98

<sup>261</sup> Sul decisionismo si veda soprattutto C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico'*, cit., in particolare pp. 260-264

improponibile per Schmitt, proprio perché la modernità è assenza di trascendenza in senso sostanziale, non riconosce un fondamento religioso alla realtà, originariamente c'è invece un "nulla di ordine", un vuoto che in ogni momento rischia di inghiottire l'intero ordine sociale.<sup>262</sup> Maritain avrebbe allora condiviso il giudizio polemico di Gurian: "Wer herrscht, hat recht."<sup>263</sup> Dopo la lettura di *Primauté du spirituel*, il pubblicista si era in effetti rivolto al filosofo per ricevere un chiarimento sulla question: "Wie würden Sie sich zur These von Prof. Carl Schmitt stellen, dass die Kirche nur auctoritas, aber keine potestas hat. Denn wer politische bedeutsame Habe setzen kann, muss auch die Fähigkeit haben politischen Schutz zu gewähren."<sup>264</sup> Il tomista al contrario non problematizza questa capacità di intuizione della giustizia naturale: la verità ha una trasparenza che può non venir riconosciuta solo intenzionalmente. La legge positiva è quindi sempre posta sotto la riserva di un'obbedienza morale a cui la coscienza non può sottrarsi.

Dalle considerazioni finora fatte, possiamo individuare due punti critici su cui le divergenze tra Maritain e Schmitt si concentrano: il diritto naturale e la *potestas indirecta*. Schmitt si è sempre dimostrato fortemente critico verso il diritto naturale fin dall'opera *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, dove si parla di *Naturrecht* senza *Naturalismus* e si sostiene che "solo la creazione di una norma fonda la differenza tra diritto e non-diritto, ma non la natura. Il sole splende sui giusti e gli ingiusti."<sup>265</sup> In effetti in Germania c'era stata nel XIX secolo una vera e propria rinascita del diritto naturale scolastico, ma anche nel mondo del cattolicesimo politico degli anni venti circolava un certo interesse, ad esempio Eschweiler se ne occupava in relazione alla seconda scolastica spagnola. Ma le sue perplessità le espone direttamente anche a Maritain in una lettera del 1928: "Ich sehe vielmehr die schwierige Lage der protestantischen Kirche in Deutschland nur als ein schwaches, fast parodistisches und auf dem Kopf gestelltes Analogon zu der Lage der römisch-katholischen Kirche seit dem Zusammenbruch des einheitlichen Imperium Romanum. In Deutschland ist im Jahre 1918 ein Staat zusammengebrochen, der wenigsten gegenüber dem protestantischen Volksstil spezifische

---

<sup>262</sup> C. Galli, *Il volto di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, cit., p. 68

<sup>263</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung. Zu den Schriften von Carl Schmitt*, in Schweizerische Rundschau 34, 1934, p. 572. Nelle citazioni nel testo riprendiamo la traduzione italiana di Luciano Loiacono pubblicata nel sito curato da A. Caracciolo <http://carl-schmitt-studien.blogspot.com/search?q=gurian>

<sup>264</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 18 settembre 1927, AJM Kolbsheim. Purtroppo la risposta di Maritain non si trova, ma c'è stata tanto che Gurian gli scrive il 24 settembre: "Vielen Dank für Ihre Antwort auf meine Fragen. Die Unterscheidung zwischen Auctoritas und potestas hat mir Herr Professor Carl Schmitt nur mündlich vorgetragen. Er stütze sich dabei auf das römische Recht, in dem dieser Unterschied stark betont sein soll." (AJM Kolbsheim)

<sup>265</sup> *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, cit., p. 76 e p. 31; nonostante questo alcuni contemporanei come O. Tesar e L. Waldecker vedono nell'opera una ripresa della dottrina naturale. (M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp. 48ss)

Kirchenfunktionen übernommen hatte, ein Stadt, der tatsächlich zu einem wesentlichen Teil Kirche war (nur so ist auch Hegels Staatskonstruktion zu verstehen). Infolge des Zusammenbruchs dieses Staates sieht die protestantische Kirche sich vor der schwierige Aufgabe, diesen Teil der Funktion nunmehr selbst zu übernehmen, was meiner Meinung nach ganz unmöglich ist. Umgekehrt hat die römische Kirche gegenüber dem versinkenden Imperium Romanum in wachsendem Umfang staatliche Funktionen übernommen, besonders seit dem 16. Jahrhundert, als auch die Idee des Imperium Romanum endgültig aus der Geschichte verschwand, als ein Pluralismus nationaler Staaten der einen Kirche gegenüber trat und die europäischen Staaten allmählich aufhörtten, christlich zu sein. Es ist wirklich so, dass der preußische Staat ein Stück evangelischer Kirche war und umgekehrt die römische Kirche ein Stück europäischen Staates. Aus dieser Konfusion der Gewalten erkläre ich mich auch die logisch und juristisch ganz unmöglich Lehre von der potestas indirecta. Ich bin weit davon entfernt, der katholischen Kirche einen Vorwurf zu machen und sehe in ihrer Leistung vielmehr einen unerhörten Heroismus und eine Wohltat für die europäische Volker, die dafür dankbar sein sollten. Aber die Konfusion ist nicht gut und wenn man sich ihrer nicht bewusst wird, so kann das schlimme Folgen haben.”<sup>266</sup> In modo ancora più polemico si esprime nel *Glossario*, cioè nei diari del dopoguerra, quando anche in Germania la dottrina del diritto naturale, da lui definita “chiacchiera bimillenaria”<sup>267</sup>, veniva riscoperta da diversi autori in risposta alla grande crisi giuridica vissuta nei fascismi. In particolare in Germania è Rommen a parlare, anche contro il decisionismo schmittiano, di eterno ritorno del diritto naturale, fondato sull’idea *Veritas facit legem*, che l’autore cita alla fine del suo saggio. Schmitt continua, col suo consueto anti-intellettualismo, a difendere invece una sua radicata convinzione: “Il «diritto naturale» trova sempre più zelanti sostenitori – e come potrebbe essere altrimenti? Il diritto naturale, ovvero alcune dozzine di postulati del tutto contraddittori, un mucchio di vaghe clausole formali, i cui concetti presupposti – anzitutto quello di natura e diritto – restano indefiniti e offrono l’immagine di cento volti diversi con cento nasi di cera.”<sup>268</sup> Schmitt ritiene in effetti ormai conclusa l’epoca delle *idées générales*, i concetti generali infatti non sono così astratti come appare, ma rappresentano in realtà strumenti polemici di una concreta situazione

---

<sup>266</sup> Lettera di Schmitt a Maritain del 21 marzo 1928, AJM Kolbsheim. Schmitt, come “avversario della metafisica nel senso del diritto naturale”, viene criticato dal gesuita G. Gundlach, *Grundsätzliches über Partei und Parteien*, in *Stimmen der Zeit*, 124, 1932, pp. 145-153

<sup>267</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit, p. 289 (5.11.48); in merito a questo testo si veda A. D’Ors, *Il «Glossario» di Carl Schmitt*, in *Behemot*, 12 1992, pp. 7-18

<sup>268</sup> Ivi, p. 264 (6.8.48)

storica.<sup>269</sup> Le categorie non sono quelle di *naturale* e *sovranaturale* del tomismo, ma quelle di *escatologia* e *storia*, come d'altra parte era tipico del mondo cattolico di allora, come mostra ad esempio il citato Grosche, del movimento giovanile, che indica a fondamento della politica cristiana non il diritto naturale, ma la storia.<sup>270</sup> Pur contrario a quella *Entnaturalisierung* ad opera dell'utopia moderna che vuole trasformare la natura umana, Schmitt ritiene ormai del tutto da abbandonare il concetto metafisico-teologico di natura, una nozione ammissibile tutt'al più nel campo della biologia: "la distinzione diritto naturale-diritto positivo è ormai superata; non si tratta più della natura (nel migliore dei casi, oggi ne potrebbe risultare un diritto biologico di cui tutti ne abbiamo abbastanza); si tratta della storia, sia essa storia di redenzione o storia fatta da uomini, ma pur sempre di una storia che l'intensificarsi della coscienza storica (e della pianificazione totale) viene prodotta in modo sempre più consapevole e pianificato."<sup>271</sup> L'ordine viene pensato in relazione alla nozione cristiana del *Kathécon* e dell'Incarnazione: solo il riconoscimento della storia e del suo bisogno di essere governata evita le derive escatologiche dell'utopia e della rivoluzione.<sup>272</sup> Da questo punto di vista, Schmitt attacca di conseguenza il tomismo per la sua incapacità di cogliere la singolarità dei fatti storici e politici, il suo sottrarsi a qualsiasi progetto esistenziale epocale: "Das A-Historische des Thomismus hat etwas quälendes."<sup>273</sup> Ogni diritto è infatti "diritto applicabile ad una situazione."<sup>274</sup> L'impossibilità di un ritorno al diritto naturale viene ribadito nella critica a Donoso Cortés, sulla cui figura Schmitt proprio nel 1950 raccoglie alcuni saggi scritti tra il 1922 e il 1949. Questa completa storicizzazione della verità trova in Maritain un deciso oppositore, in quanto per lui questo significa ricadere nella moderna autoaffermazione inappellabile dell'uomo, della storia. Come è emerso attraverso la riflessione sulla secolarizzazione, Maritain e Schmitt condividono la critica a qualsiasi separazione astratta tra saperi, tra teologia e politica. I due ambiti si richiamano invece inevitabilmente: qualsiasi teologia ha infatti una portata politica inevitabile e la Chiesa rimane comunque una grandezza immersa nella storia. D'altra parte questo vale eminentemente per i nostri due intellettuali accomunati proprio da una riflessione di continuo messa in movimento da *Positionen und Begriffe*, domande dell'ora, polemiche storiche.

<sup>269</sup> Scrive il 4.12.48: "Gli uomini pensano per concetti, non per situazioni, e quello di situazione, purtroppo, è un concetto particolarmente interessante." (Ivi, p. 293)

<sup>270</sup> R. Grosche, *Die Grundlagen einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, cit., p. 50

<sup>271</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 73

<sup>272</sup> Sulla necessità di una filosofia della storia sulla base dell'Incarnazione come evento storico e unico, si veda la recensione al libro di Löwith: C. Schmitt, *Tre possibilità di un'immagine cristiana della storia*, in *Un giurista davanti a se stesse. Saggi e interviste*, cit., pp. 249-254

<sup>273</sup> Lettera di Schmitt ad Alvaro D'Ors del 7 dicembre 1949, in *Briefwechsel*, Berlin 2004 p. 23

<sup>274</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 40

Politica e religione condividono inoltre un aspetto essenziale: la pretesa sulla totalità della vita umana.<sup>275</sup> Posto questo punto, la questione decisiva diventa quale dei due ambiti costituisca l'istanza ultima e decisiva, soprattutto nei momenti eccezionali. È in questo senso che va compreso il dibattito sulla *potestas indirecta*, cioè sulla legittimità dell'intervento della Chiesa nelle questioni politiche. Significativo è notare che una polemica attorno alla *potestas indirecta* coinvolge anche Peterson, che dopo la lettura dei saggi sul Leviatano scrive a Schmitt: "die Polemik gegen die *potestas indirecta* hat nur dann einen Sinn, wenn man darauf verzichtet, ein Christ zu sein und sich für das Heidentum entscheiden hat."<sup>276</sup> In effetti, in nel suo saggio su Hobbes del 1938 si assiste a una estremizzazione di quella lotta da sempre combattuta contro la rivolta dei poteri nei confronti del potere. Schmitt vede in Hobbes colui che, per mettere fine alle guerre religiose del suo tempo, ha cercato di sottrarre alla Chiesa cattolica il monopolio dell'interpretazione della Legge divina, facendo dello Stato l'unico interprete della verità. Legge però nella distinzione tra privato e pubblico, fede e ragione quel principio dello Stato liberale, che con la concessione di "libertà di pensiero e di coscienza" ha creato quella riserva interiore che è stata il "germe mortifero che ha distrutto dall'interno il potente Leviatano e che ha abbattuto il Dio mortale."<sup>277</sup>

Il giurista respinge infatti il pluralismo politico: il popolo unito e organizzato può essere rappresentato, non ci può essere invece alcuna rappresentazione degli interessi sindacali, economici, religiosi.<sup>278</sup> Questi infatti mettono in pericolo l'unità e la forza dello Stato in quanto si fanno piegano la funzione pubblica per fini parziali. Al cuore del sistema di Hobbes, Schmitt vede il legame politico come rapporto di protezione-obbedienza: "Indiretto significa qui che non agisce a proprio rischio ma che anzi - per citare la felice espressione di Jakob Burckhart - agisce «attraverso poteri spirituali precedentemente maltrattati e umiliati». Appartiene all'essenza di un potere indiretto offuscare la in equivoca convergenza di comando statale e rischio politico, di potere e responsabilità, di protezione e obbedienza: così, grazie

---

<sup>275</sup> Schmitt sottolinea questo aspetto soprattutto negli scritti degli anni trenta: "Il sorgere di un'epoca integralmente politica della civiltà, come quella in cui viviamo, si palesa appunto nel fatto che le fallaci astrazioni delle scienze morali, rientrano esse nell'ambito del diritto, della morale o dell'economia, vengono sottoposte al vaglio di un criterio politico." (C. Schmitt, *L'era della politica integrale* (1936), in *L'unità politica e altri saggi*, Roma 1994, p. 141)

<sup>276</sup> Lettera di Peterson a Schmitt del 13 luglio 1938, cit. in B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p.826. La Nichtweiss inserisce la posizione di Peterson nel contesto di amicizie in cui la dottrina del potere indiretto era difeso, cioè Maritain e Journet (*La juridiction de l'Église sur la cité*, 1931)

<sup>277</sup> C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Hobbes*, Milano 1986, p. 106; in merito A. Biral, *Schmitt interprete di Hobbes*, in *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Venezia 1981, pp. 103-125; G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo di Carl Schmitt*, Napoli 1999

<sup>278</sup> Su questo si veda soprattutto la critica alla teoria socialista di Laski in C. Schmitt, *Etica dello Stato e Stato pluralista*, in *Posizione e concetti*, cit.

all'irresponsabilità di un dominio indiretto – ma con per questo meno intenso – si ottengono tutti i vantaggi del potere politico e se ne evitano i rischi.”<sup>279</sup> Schmitt si scaglia sempre contro i poteri indiretti, siano essi rappresentati da forze economiche che da influenze ecclesiastiche, che entrano nello spazio pubblico e si intromettono nella decisione politica senza assumersene la competenza e la responsabilità politica. Per questo torno nella sua opera molto di frequente il famoso detto di Alberico Gentili *Silete theologi in munere alieno*. Gurian, che all'epoca seguiva i seminari del giurista, aveva da parte sua già nel 1926 osservato questa “Angst vor Theologen als äusserer Autorität”<sup>280</sup>. Ciò su cui Schmitt intende portare l'attenzione è la grande questione che secondo lui è stata posta dall'autore del *Leviatano*: “Hobbes ha riconosciuto che ogni conflitto fra una competenza ecclesiastico-soirituale ed una politico-temporale diviene un conflitto politico nel momento stesso in cui ascende a porre una questione di autoconservazione concreta; così, quel conflitto non può più essere più deciso con sottigliezze che distinguono lo spirituale, il temporale e il genere misto («rex mixtae»), ma solo formalmente, rispondendo cioè alla domanda formale «Quis iudicabit?».”<sup>281</sup>

La decisività della questione viene colta con acutezza da Gurian che commentando *Primauté du spirituel*, in cui esattamente viene difeso l'intervento ecclesiastico nella politica del movimento nazionalista di Maurras, scrive: “Wenn man also di Frage: *Quis iudicabit?* Über die Ausübung der *potestas indirecta* stellt, so muss man antworten: Die Kirche selber, genau gesprochen, der Papst als die höchste Instanz der Kirche. Gegen Akte der geistlichen Gewalt, die der Papst ausübt, von der die *potestas indirecta* ein Ausdruck ist, gibt es keinen Appel an andere irdische Gewalt.”<sup>282</sup>

Come abbiamo visto nella prima parte, Maritain è in effetti convinto della superiorità dello spirituale, come riferimento ultimo dell'azione umana, in quanto è in relazione a Dio che si determina il destino ultimo e quindi più decisivo dell'uomo. Alla domanda *quis interpretabitur?* che per Schmitt verrà sempre posta fino al giorno del giudizio, il filosofo risponde quindi che è ciò che in alto a giudicare ciò che è in basso.<sup>283</sup> La realtà temporale viene allora continuamente

---

<sup>279</sup> Ivi, p. 123. Si tratta di una posizione difesa fino all'ultimo. In un'intervista già citata del 1982 Schmitt ha affermato: “Oggi la Chiesa vuole essere solo *potestas indirecta*. I termini attuali della problematica in materia si evidenziano nel fatto che la *potestas indirecta* si riduce, per la massa degli uomini, alla domanda: qual è l'autorità legale a cui debbo obbedire? La risposta a un simile interrogativo è netta: debbo obbedire a quella autorità che può difendermi. Chi invece non può difendermi può solo darmi consigli, ma non può darmi ordini. Essa, in sostanza, può consigliarmi se una cosa è bene o male, ma non può dirmi di farla. Questo è il problema della legalità.” (C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 153-154)

<sup>280</sup> Lettera di Gurian a Peterson del 20 settembre 1926, cit. in B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 827

<sup>281</sup> C. Schmitt, *Il compimento della Riforma*, in *Scritti su Hobbes*, cit., p. 180

<sup>282</sup> W. Gurian, *Welt und Kirche*, cit., p. 363

<sup>283</sup> Al contrario afferma Schmitt: “Oggi la Chiesa vuole essere solo *potestas indirecta*. I termini attuali della problematica in materia si evidenziano nel fatto che la *potestas indirecta* si riduce, per la massa degli uomini, alla

posta di fronte al limite posto dal diritto della persona umana, dall'ordine morale e religioso. L'autonomia della città terrena significa d'altra parte che il potere spirituale deve essere però responsabile, nel senso di limitare il proprio intervento solo quando risulta necessario, *ratione peccati*, mantenendosi aderente al Vangelo, senza ambizioni politiche. Nessuno può però stabilire le circostanze e le condizioni di questo potere. La negazione di questa autonomia reciproca significa, per il filosofo francese, infatti, la "catastrofe del politico" e la sconfitta della libertà.

Qui sta il punto di contraddizione principale: il pensiero del giurista è orientato principalmente a legittimare la potenza del politico contro le forze che vorrebbero indebolirla, in quanto da essa dipende da sicurezza dell'individuo; il filosofo cristiano invece è in fondo preoccupato dal problema del limite della politica, dalla sua riduzione a strumento per la vita umana. L'interesse di questo dibattito consiste insomma nel fatto che Maritain e Schmitt incarnano nella loro persona i termini del discorso ovvero l'eterna dialettica tra teologia e politica.

#### La fine di un rapporto

Dopo le elezioni indette da Von Papen nel 1932 che avevano visto l'avanzata di nazisti e comunisti e dopo il fallimento del governo di Schleicher, il vecchio presidente Hindenburg il 30 gennaio 1933 nomina Hitler nuovo cancelliere. Nel giro di poche settimane, dopo aver messo a tacere i dissidenti, viene promulgato il decreto di conferimento dei pieni poteri. Le aspettative iniziali di una rapida fine del regime vengono meno. Il 1 maggio a Colonia, dove insegnava, Schmitt prende la tessera del partito nazionalsocialista.<sup>284</sup> D'altra parte il clima nel mondo cattolico non è ovunque ostile, dalla svolta autoritaria ci si aspetta anzi l'inizio di un'era nuova: nel giugno 1933 prende infatti parte al citato congresso della *Katholische Akademikerverband*, assieme a von Papen, l'industriale Fritz Thyssen e Wust. Inizia qui quella carriera così controversa di *Kronjurist* del *Terzo Reich*. In luglio viene nominato da Göring consigliere di Stato prussiano, grazie alla raccomandazione dell'amico Popitz, ministro delle

---

domanda: qual è l'autorità legale a cui debbo obbedire? La risposta a un simile interrogativo è netta: debbo obbedire a quella autorità che può difendermi. Chi invece non può difendermi può solo darmi consigli, ma non può darmi ordini." (C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., pp. 153-154)

<sup>284</sup> Krauss spiega pur in un modo molto benevolo: "Molte circostanze facilitarono la sua decisione. C'era anzitutto l'impressione schiacciante della forza enorme, che Hitler mostrava. Altri uomini gli facevano impressione; così Göring, che egli una volta indicò come "dio della guerra". Infine, neppure Carl Schmitt era immune dall'ambizione, e non era da biasimare se aspirava al riconoscimento corrispondente al suo rango intellettuale, anche se la rinuncia a ciò come atto di ascesi può stare ancora più in alto." (*I miei ricordi*, cit., p. 93) Il biografo americano scrive: "contribuì il pronunciamento di intellettuali della levatura di Martin Heidegger, che il 22 aprile 1933 scrisse a Carl Schmitt per invitarlo a collaborare." (J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., p.242)



finanze in Prussia. A novembre entra nell'Accademia del diritto tedesco e diventa direttore della Lega nazional-socialista dei professori di diritto. La sua carriera accademica viene poi premiata con l'assegnazione della cattedra di diritto pubblico all'università di Berlino. Scrive regolarmente nelle riviste di partito e tenta di giustificare giuridicamente il nuovo partito, attribuendo al Führer "il diritto e la forza di fondare un nuovo stato e un nuovo ordine."<sup>285</sup> De Gandillac, che ebbe l'occasione di incontrare il giurista grazie alla mediazione di Maritain, racconta: "Promu «conseiller d'Etat, Carl Schmitt, politologue de réputation internationale, fournit au régime une couverture de respectabilité. Maritain m'a remis pour lui un mot d'introduction. Le soir où il m'invite à dîner, dans l'antichambre je le vois raccompagner des SS en uniforme, le gratifiant, bien sur, du salut hitlérien. Me prenant ensuite en charge avec une parfaite courtoisie, il me conduit jusqu'à une petite pièce intime où, dès l'entrée, j'aperçois des peintures et des dessins relevant de ce qui passe ici, à présent, pour «art dégénéré». Lors, souriant de ma surprise, il tente de justifier son «entrisme», moins insidieuse pénétration chez l'ennemi pour l'espionner et le ruiner, que manière douce d'émousser les pointes et d'arrondir les angles. Au vrai, ayant toujours professé qu'une nation ne vit qu'en s'affirmant dans sa spécificité, comment ne serait-il pas sensible à cette puissance, qui prétend s'exprimer à la fois dans le peuple et dans le chef charismatique ? Lors d'une seconde rencontre, dans le parc botanique de Steglitz, il rapprochera lui-même la communauté chrétienne comme «participation collective et continue au Christ» et une relation du même type liant pur le moment le Führer au *Volk* (la «confiance de son peuple lui manquerait-elle, Hitler perdrait du coup toute légitimité»)."<sup>286</sup>

L'atteggiamento del filosofo verso Schmitt sono ancora molto amichevoli, come dimostra il fatto che nel 1933 Maritain invia un esemplare di *Lettres à Véronique* di L. Bloy con una dedica "A Carl Schmitt en souvenir d'un ancien temps, Jacques Maritain."<sup>287</sup> Una cordialità confermata dallo stesso de Gandillac che si fa portatore di un messaggio che evoca anche la controversa figura di Bloy: "Jacques Maritain m'assurera en mai de sa «profonde affection» [...] Il ajoute: «Si vous voyez Carl Schmitt, dites-lui mes bons souvenirs. Je pense souvent à lui et à une conversation avec lui sur les vers de Goethe: Drum hab'ich mich der Magie ergeben [«C'est pourquoi je me suis adonné à la magie» (Faust, 1<sup>re</sup> partie, scène 1, vers 24)]. Son antisémitisme est un ressentiment contre le Christ et une manière de se consoler, avec la magie, de la

<sup>285</sup> C. Schmitt, *Il Führer custode del diritto*, in C. Angelino, *Carl Schmitt, sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Genova 2006, p. 22

<sup>286</sup> M. de Gandillac, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, Albin Michel, Paris 1998, pp. 180-181

<sup>287</sup> Citato in *Schmittiana*, Band V, 1996, p. 212. Schmitt scrisse a Maritain una lettera di raccomandazione quando l'amico Franz Schranz aveva intenzione di pubblicare la sua traduzione di *Le salut par le Juifs*.

souffrance unique de “n’être pas des saints”.<sup>288</sup> Del suo incontro con Schmitt de Gandillac riferisce a Maritain in una lettera del febbraio 1935: “Il semble hypnotisé par le *cléricalisme jésuitique* du Centre [...] Au total, malgré toutes ses amabilités, il m’a fait une impression physique pénible; il me charge de vous remercier du Léon Bloy et de vous dire sa fidélité: la meilleure manière d’y répondre serait de beaucoup prier et faire prier pour un homme qui n’est pas un vulgaire ambitieux, et où l’on pressent un cas vraiment démoniaque.”<sup>289</sup> D’altra parte non è ancora giunto punto più basso e vile della biografia intellettuale di Schmitt che pochi mesi dopo arriva a giustificare le leggi di Norimberga del settembre 1935 definendole “la prima costituzione tedesca della libertà”.<sup>290</sup>

In breve tempo, però, Schmitt comincia ad avere problemi col regime.<sup>291</sup> Al di là delle ambizioni personali, il suo intento era infatti restaurare, dopo il fallimento di Weimar, uno Stato forte attraverso un rafforzamento del potere presidenziale.<sup>292</sup> Nel 1931 invoca una dittatura del Presidente del Reich, legittimata per via plebiscitaria, fondata sulle potenze neutrali dell’esercito e della burocrazia, capace di salvare l’ordinamento costituzionale dalla dittatura marxista del proletariato. L’appoggio al nazionalsocialismo è quindi un ripiego o comunque non un sostegno incondizionato, ma semmai interessato. Le contraddizioni tra la visione schmittiana e quello nazista cominciano a un certo punto ad emergere; interrogato a Norimberga Schmitt dichiara: “Ero un oppositore delle SS. Sono stato pubblicamente oltraggiato e diffamato su «Das Schwarze Korps» [...] Io ero in assoluto contrasto con loro. Sono stato spiato e controllato segretamente dalle SS.” Incalzato dall’accusatore ammette di aver sostenuto l’idea di una legislazione e giurisprudenza di ispirazione nazista, ma ne attenua la portata: “Allora mi sentivo superiore. Volevo dare al termine nazionalsocialismo un senso che fosse mio.”<sup>293</sup> Viene attaccato da personaggi molto vicini a Göring: anzitutto, per il suo disinteresse per la questione della razza, in secondo luogo, a causa della sua fede cattolica e,

---

<sup>288</sup> M. de Gandillac, *Le siècle traversé. Souvenirs de neuf décennies*, cit., p. 184

<sup>289</sup> Lettera di Maurice de Gandillac a Maritain del 18 febbraio 1935, AJM

<sup>290</sup> C. Schmitt, *La Costituzione della libertà*, in Y. C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Genova 2005, pp. 63ss

<sup>291</sup> Così P. Adam, un vecchio amico di Schmitt, scrive a Krauss: “Politisch wird er [C.S.] m. E. niemals von den Nationalsoz. Akzeptiert werden. Sein Stil, seine Genialität, seine im Grunde solitäre Existenz werden immer Anstoß erregen.” (*Briefe von Paul Adams an Günter Krauss*, in *Schmittiana*, Band IV, p. 219)

<sup>292</sup> L’occupazione dello stato da parte di un partito in effetti contraddice la concezione politica di Schmitt, per il quale lo stato sta al di sopra delle parti come terzo superiore. Ricorda Taubes: “Una volta Carl Schmitt mi raccontò di essere stato caricato da Göring su un treno notturno insieme ad altri consiglieri di Stato e professori tedeschi, fra cui anche Heidegger, per prendere parte a Roma a un colloquio con Mussolini. E Mussolini gli disse, allora, nel 1934: «Salvi lo Stato dal Partito!».” (J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Milano 1997, p. 132)

<sup>293</sup> C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*, Bari 2006, pp. 76-77

infine, per le amicizie con ebrei avute prima del 1933.<sup>294</sup> Un ruolo importante negli attacchi che la rivista delle SS, può averlo avuto Gurian, i cui resoconti nelle *Deutsche Briefe*, venivano letti e usati contro il giurista.<sup>295</sup> Gurian rendeva infatti noti proprio i rapporti di Schmitt con ebrei prima del 1933, il suo disinteresse per la questione della razza, l'attenzione al marxismo. Il giurista si sente profondamente tradito dal vecchio allievo. In un articolo del 1933 *Die deutschen Intellektuellen* aveva d'altronde già accusato di tradimento alla patria quegli intellettuali tedeschi che dall'estero attaccano la Germania nazista.<sup>296</sup>

Peterson informa repentinamente Maritain degli attacchi a Schmitt: "Die Zeitung S.S. (Das Schwarze Korps) hat so starke Angriffe gegen ihn gerichtet, dass er nun seine Entlassung eingekommen ist."<sup>297</sup> Il filosofo cerca allora informazioni da colui che meglio era informato della vita del giurista, cioè Gurian: "Die Entwicklung von Carl Schmitt ist dagegen gar nicht überraschend- er glaubt bestimmt nicht ein Wort von dem, was er für den NS schreibt. Dass er in seiner letzten Schrift plötzlich von der Deziision zur Ordnung zurückkehrt (Hauriou feierend, Renard immerhin ablehnend) wissen Sie? Ordnung ist natürlich NS, aber immerhin..."<sup>298</sup> Intanto anche l'amico Eschweiler, che da Schmitt eredita la forte polemica contro il parlamentarismo, aderisce al nazionalsocialismo, tentando anche di giustificarne il programma da un punto di vista teologico, attraverso le categorie tomiste di natura e grazia.<sup>299</sup> Dopo l'appoggio dato alla legge del luglio 1933 che prevedeva la sterilizzazione dei malati ereditari, viene però sospeso, assieme ad Hans Barion, dal servizio ecclesiastico. Venuto a conoscenza di questi fatti, Maritain risponde a Gurian: "J'ai été affligé comme vous de la conduite d'Eschweiler. C'est le mauvais côté de la violence qui s'est fait jour là. Quant à Carl Schmitt, je me demande si le moment ne viendra pas bientôt où des concurrents plus puissants déplaceront son influence et où il se trouvera en disgrâce. Ce sera alors étrange et peut-être tragique situation pour lui."<sup>300</sup> Ma Gurian, molto più duro, non condivide le preoccupazioni dell'amico filosofo: "Carl Schmitt wird nie in eine gefährliche Situation kommen. Das Regime kann ihn kaum ganz fallen lassen. Er glaubt außerdem - im Unterschied zu Eschweiler - kein

---

<sup>294</sup> P. Tommissen, *Carl Schmitt und der Nationalsozialismus - Ein Überblick*, in *Carl Schmitt in der Diskussion*, cit., p. 27

<sup>295</sup> Scrive Caracciolo: "Si deve a Gurian gran parte della cattiva fama che accompagnerà il nome di Schmitt durante e dopo il nazismo." (*Presentazione a Posizione e concetti*, cit., p. XXVIII)

<sup>296</sup> C. Schmitt, *Die deutschen Intellektuellen*, in *Westdeutscher Beobachter*, 31. Mai 1933, pp. 1-2

<sup>297</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 21 dicembre 1936, *AJM*

<sup>298</sup> Lettera di W. Gurian a Maritain del 22 luglio 1935, *AJM*

<sup>299</sup> K. Eschweiler, *Die Kirche im neuen Reich*, in *Deutsches Volkstum*, 15, 1933, pp. 451-458

<sup>300</sup> Lettera di Maritain a Gurian del 20 agosto 1935, *AJM*. In Francia esce subito la cronaca della vicenda: K. Türmer, *Eschweiler et Barion*, in *La vie intellectuelle*, 25 nov. 1934; l'autore dice di aver incontrato Eschweiler a Bonn in occasione di una conferenza di Maritain da lui organizzata. In un'altra rivista viene dato conto della morte del teologo, *in extremis* pentito dei suoi errori da V. Dillard, *La crise allemande*, in *Etudes*, 5 oct. 1937

Wort von dem, was er für den Nationalsozialismus schreibt und wird sich je nach dem rechtzeitig umstellen – etwa wie Fouché oder Talleyrand.”<sup>301</sup>

I vari coinvolgimenti del giurista nel regime nazista non sembrano toccare un certo affetto di Maritain per Schmitt, che continua a richiedere informazioni sulla sua condizione. A Peterson, che intanto gli aveva comunicato la morte prematura dell'amico Eschweiler, scrive: “Je ne savais pas sa mort, qui m'a vivamente peiné et de Carl Schmitt. Que faire avec Carl Schmitt? Il doit être dans une terrible amertume.”<sup>302</sup> Il filosofo viene però in questi anni assorbito dalle vicende drammatiche del conflitto, dell'occupazione e dell'esilio: delle vicende dello spodestato *Kronjurist* perde quindi le tracce fino almeno alla fine della guerra.

Nel marzo 1947 Carl Schmitt viene prelevato dalla sua casa di Berlino, interrogato e condotto nel penitenziario di Norimberga, dove fu sottoposto a processo dal Tribunale Militare Internazionale. Era stato già arrestato un paio di anni prima, su suggerimento dell'ex collega emigrato dopo l'ascesa di Hitler, Karl Loewenstein.<sup>303</sup> Non è condannato, ma gli viene interdetto l'insegnamento universitario. Dopo un periodo di ritiro dai domenicani di Colonia, si ritira fino al termine della sua vita nella città di Plettenberg, denominando la sua villetta “San Casciano”: nome che evoca certamente Machiavelli, ma soprattutto il martire cristiano Cassiano, trafitto dai propri discepoli.<sup>304</sup> Ormai anche gli amici più informati sulla vita del giurista ne hanno perso le tracce, Gurian si rivolge a Thieme il 7 ottobre 1946 per ottenere invano qualche informazione: “Wo ist Carl Schmitt?”<sup>305</sup> Thieme risponde il 18 ottobre 1946: “Finde hier Deine Frage nach Carl Schmitt; wo er ist, weiß ich nicht; Hejo erzählte Pfingsten, er begreife nicht, dass Guardini den Burschen verteidige. (Ich finde nicht unbegreiflich, dass jemand, der selbst so kläglich war wie G., für klug halt, sich durch In schutz nahme eines anders das Aid der über den Dingen Stehns zu geben.) So durfte Hejo S...”<sup>306</sup>

---

<sup>301</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 25 agosto 1935, AJM

<sup>302</sup> Lettera di Maritain a E. Peterson del 9 gennaio 1937, AJM Peterson e Eschweiler si erano conosciuti a Bonn. Eschweiler aveva lodato il testo di Peterson, *Was ist Theologie?*, nel suo libro fondamentale *Die zwei Wege in der neuen Theologie*.

<sup>303</sup> In merito H. Quaritsch, *Carl Schmitt nel penitenziario di Norimberga*, in C. Schmitt, *Risposte a Norimberga*, cit., pp. 3-59

<sup>304</sup> Lettera di Schmitt a E. Jünger, in *Briefe 1930-1983*, a cura di H. Kiesel, Stuttgart 1999, pp. 402-403. Probabilmente c'è qui un riferimento anche a Gurian, tra i maggiori accusatori dello Schmitt connivente col nazismo.

<sup>305</sup> *Schmittiana*, Band II, p. 157; in una nota Tommissen aggiunge: “Die Beziehungen zwischen C.S. und Jacques Maritain können nicht im Rahmen einer Fußnote zusammengefasst werden. Jedenfalls war C.S. der Überzeugung, Frau Maritain habe die Entfremdung verursacht. Übertrieben ist allerdings die Äußerung über Bloy-Nahme; es mag sein, dass C.S. gerade das bekannte Buch der R: Maritain... gelesen hatte.” Aggiunge: “Es ist zweifelhaft, dass das Schweigen Linns von Maritain veranlasst wurde, denn während eines längeren Gesprächs mit der Witwe Linn am 10. März 1972 in Meudon, habe ich nur lobende Worte über C.S. gehört.” (Ivi, pp. 61-62)

<sup>306</sup> *Schmittiana*, Band V, p. 156

Se il rapporto di amicizia tra Maritain e Schmitt è ormai condannato da un'insuperabile distanza spaziale e spirituale, tornano però anche in questi anni del dopo-guerra alcuni riferimenti.

In una lettera a Tommissen, Julien Freund, il politologo francese che maggiormente ha attinto dal giurista tedesco<sup>307</sup>, racconta che una volta nel luglio 1965 in compagnia di Schmitt era passato per Kolbsheim, un villaggio nei pressi di Strasburgo in Alsazia, dove Maritain spesso soggiornava e dove sono oggi custoditi i suoi archivi. Alla richiesta dell'amico di salutare il filosofo, che in quel momento camminava nel giardino, Schmitt si rifiutò.<sup>308</sup> La scelta non stupisce se si leggono i diari di questo periodo, in cui il nome del filosofo torna frequentemente e in modo significativo spesso in relazione a Bloy, del quale viene additato come un traditore. Guydan de Roussel riferisce di lettera ricevuta nel 1956: "Le pauvre Léon Bloy n'est plus qu'un étalage de propagande pour la firme juive Raïssa Maritain [...] La destinée de l'Europe s'accomplit... N'oubliez pas que j'ai perdu presque tous mes amis... Il y a plus de cinq ans que P. Linn ne m'écrit plus, probablement sous l'influence de Maritain; ce Maritain, c'est un homme méchant et néfaste."<sup>309</sup> Ma anche in un appunto del 5 aprile 1948 l'animosità del giurista emerge con molta crudeltà non solo per motivi privati, ma anche per motivi politici: "Ma i *Profiteurs de Léon Bloy*, come Claudel o addirittura Maritain, hanno gettato al vento l'eredità e incassato la misera elemosina del loro odio soddisfatto per la Germania calpestata, un odio la cui bassezza li rende entrambi degni della *malédiction* dell'odierno *pèlerin de l'Absolu*."<sup>310</sup> Maritain in effetti si era espresso in modo molto duro verso la Germania, sia durante la guerra sia successivamente. Divenuto ambasciatore in Vaticano, aveva invitato il 10 maggio 1946 un dispaccio al Quai d'Orsay, in cui si sosteneva la necessità che il popolo tedesco si assumesse la "responsabilità collettiva" dei crimini commessi durante il nazismo. Questa posizione non era comunque condivisa da Pio XII, che distingueva tra regime totalitario e Stato tedesco, che, invece, non era da condannare. In due successivi *memorandum* per Montini, Maritain propone poi un progetto di rievangelizzazione della Germania, che doveva

---

<sup>307</sup> A. Campi, *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, Firenze 1996

<sup>308</sup> "Le reürianpas avec C. Schmitt a eu lieu en Juillet - je ne sais plus quelle années - à Kolbsheim, dans le jardin de N. Sombart, qui avait loué la maison qu'il habitait au châtelain de l'endroit, J. Grunelius. Jacques Maritain habitait chez les Grunelius, d'ailleurs il y est enterré avec sa femme Raïssa. Pendant que nous mangeons Maritain se promenait dans le jardin, mais C. Schmitt a refusé de le rencontrer, en dépit de leur ancienne correspondance..." (Citato in *Schmittiana*, Band V, p. 213)

<sup>309</sup> W. Guydan de Roussel, *Carl Schmitt, philosophe catholique et confesseur*; cit., pp. 56-57

<sup>310</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 173 G. Krauss ha dato questa testimonianza dopo la morte di C. Schmitt: "En ce qui concerne la 'brouille' C.S.-Maritain, elle est très facile à expliquer. La femme de Pierre Linn, juive était très liée à la femme de Maritain, également juive. Or, pendant l'occupation, pour répondre au désir de C. S., j'ai voulu réunir à dîner ce dernier avec Linn, qui m'a répondu qu'à cause de sa femme il ne pouvait accepter l'invitation... Je n'ai pas connu Maritain, mais je ne crois pas me tromper en rapprochant ces deux ménages." (*Schmittiana*, Band V, p. 212)

accompagnarsi, oltre ad un'assunzione di colpa, all'accettazione di una serie di sanzioni, che dovevano evitare una ripresa della politica imperialista.<sup>311</sup>

Il nome del filosofo entra quindi in una delle importanti battaglie del giurista nel dopoguerra, quando il *Reich* tedesco, ormai vinto, è ormai ridotto a oggetto della politica internazionale delle superpotenze vincitrici: "Peggiori dei criminali sono i criminalizzatori."<sup>312</sup> Questi ultimi, i vincitori, hanno infatti dalla loro parte quella giustificazione morale che li mette al di sopra del nemico battuto e li legittima a punirli e a educarli. Sottoposto al questionario di denazificazione, Schmitt si appella alla Bibbia e chiama il suo interrogatore, *Diabolus*, cioè l'accusatore, chi si attribuisce la ragione e mette l'altro uomo in fallo: "chi sei *tu* propriamente, *tu* che mi metti in questione in questo modo? Donde ti viene questa tua superiorità?"<sup>313</sup>

Questa criminalizzazione è in opera, secondo il giurista, già da tempo, da quando la Germania è stata dichiarata *nemico dell'umanità* da parte delle potenze occidentali. Anche in questa riflessione torna il riferimento a Maritain che, in vari comunicati radiofonici, aveva definito la Seconda guerra in termini di guerra giusta: "Il ne s'agit pas d'une guerre idéologique, ni d'une guerre sainte. Il s'agit d'une guerre juste."<sup>314</sup> Schmitt reagisce con veemenza a questa lettura che a suo avviso liquida le acquisizioni migliori dello *jus publicum europaeum*, che aveva cercato di umanizzare e razionalizzare lo scontro attraverso la definizione dello *justus hostis*, cioè di un nemico non da eliminare, perché criminale, ma da accettare come legittimo. Il ritorno della *gerechten Kriegen* significa la fine della sovranità degli Stati, la legittimazione dell'annientamento del nemico e in fondo la riproposizione di un "emisfero occidentale" a difesa dello sviluppo tecnico-industriale delle potenze vincitrici.<sup>315</sup> Agli occhi di Schmitt, il francese Maritain, pur rifiutando la guerra santa, non si sottrae alla teologizzazione dello scontro condotta non più in nome di Dio ma all'insegna della propria giustizia: "La guerra giusta, cioè privare dei propri diritti l'avversario bellico e autoinvestirsi della parte del giusto; ciò significa: trasformazione della guerra tra Stati (cioè della guerra secondo il diritto internazionale) in una guerra che è al tempo stesso coloniale e civile; questo è logico e inconfutabile: la guerra diviene infatti guerra civile mondiale e smette di essere guerra tra Stati (Soffoco davanti alla truffa

---

<sup>311</sup> Su questo si veda: R. Fornasier, *Maritain e la «responsabilità collettiva» del popolo tedesco*, in *Notes et documents*, 6, sep.-déc. 2006, pp. 44-52

<sup>312</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 428 (22.6.50)

<sup>313</sup> C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 11 e 13

<sup>314</sup> *La juste guerre*, in *De la justice politique*, in O.C. VII, pp. 297

<sup>315</sup> Su questo si veda soprattutto la grande sintesi del 1950, C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Milano 2003

dell'ideologia della guerra civile mondiale; nessun orecchio umano è in grado di sentire la mia voce?). Povero *justicier*, quale sei.”<sup>316</sup>

Se da una parte, gli Stati Uniti, con la loro volontà di pan-interventismo, affermano il nuovo ruolo mondiale dei vincitori; dall'altro, si è affermata l'altra grande potenza, quella sovietica e marxista. A Schmitt sembra insomma che si sia avverata la grande prognosi di Tocqueville: il percorso mondiale di democratizzazione e centralizzazione troverà i suoi realizzatori nell'America e nella Russia.<sup>317</sup> L'ultimo riferimento a Maritain si trova in un appunto di diario del 1949: “Un effetto collaterale positivo della scomunica del comunismo nel luglio 1949: la liberazione dal terribile *cauche-maritain*, l'incubo-Maritain.”<sup>318</sup> L'autore sembra in fondo dar ragione a quelli che in quegli stessi anni dipingono il filosofo come un marxista mascherato, riportandolo a quando da giovane distribuiva volantini in difesa dei bolscevichi perseguitati: “Haecker trionfa da *outsider*, e così pure il vile Maritain e la sua Russia colma d'odio”.<sup>319</sup> Il giurista sembra insomma condannare anche il filosofo alla fila di quegli intellettuali che non lo hanno seguito nel suo tentativo di “rafforzamento cattolico”, cedendo al nuovo mondo del liberalismo, della democratizzazione, di un cristianesimo non solo ordinatore ma anche animatore della storia.

Schmitt si è procurato e letto l'ultimo libro di Maritain *Paysan de la Garonne* scritto nel 1966: è significativo come l'ultimo contatto tra i due intellettuali sia sotto il segno della critica a quella idolatria del tempo e della legittimità del nuovo in quanto tale che aveva caratterizzato il primo dopoguerra e che ritorna nel clima effervescente del post-concilio. Ormai entrambi sono dei solitari: l'uno nella sua casetta sperduta a Plettenberg, l'altro in una baracca dei Piccoli fratelli di Gesù. Estranei alla loro epoca, legati ad spirito perduto osservano comunque il presente con uno sguardo ancora in grado di interrogare e da cui merita lasciarsi guardare.

---

<sup>316</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 42 (8.10.47). “Io sono oggi l'unico giurista di questa terra che abbia inteso ed esperito in tutte le sue profondità e in tutti i suoi fondamenti il problema della guerra giusta, inclusa, purtroppo, la guerra civile.” (C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 14)

<sup>317</sup> Ivi, p. 30

<sup>318</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 372 (26.8.49)

<sup>319</sup> Ivi, p. 222 (5.6.48)

## IX.

### IL PROBLEMA POLITICO DELLA TEOLOGIA

#### Un percorso nel pensiero di Peterson raccontato a Maritain

Secolarizzazione, teologia e politica negli anni venti

La prima lettera di Peterson a Maritain data 11 dicembre 1925. Nella *Prefazione* alla prima opera del teologo tradotta in francese, Maritain evoca le circostanze dell'incontro: "io sono ben felice di dire qui tutta la mia amicizia e la mia ammirazione per Erik Peterson. Fu, mi pare, nel 1926 che ci conoscemmo per la prima volta, non ricordo bene se a Bonn o a Colonia [...] Peterson appartiene a quella categoria di eruditi, sempre più rari, a quel che sembra, nel nostro mondo utilitarista, che sanno unire a una cura minuziosa dell'esattezza e della precisione scientifica i doni sottili e delicati dell'intuizione poetica e della finezza inventiva."<sup>1</sup> Il teologo tedesco era diventato già nel 1924 un noto professore di Storia della Chiesa Antica e di Nuovo Testamento a Bonn.<sup>2</sup> Qui vive e insegna fino al 1929, quando, ormai prossimo alla conversione al cattolicesimo, decide di interrompere l'insegnamento nella facoltà teologica protestante. Qui svolge prevalentemente corsi di esegesi neotestamentaria: su *Luca*, le lettere paoline, l'*Apocalisse*, fondamentali per comprendere gli scritti più famosi degli anni trenta.

Peterson era nato 35 anni prima ad Amburgo, dove era stato cresciuto da una famiglia di origine svedese, trasferitasi in Germania nei primi dell'ottocento.<sup>3</sup> La madre proveniva in realtà da una nobile famiglia ugonotta che aveva lasciato la Francia ai tempi della Rivoluzione. Per questo, a casa il giovane Peterson parlava sia tedesco che francese, nutrendo per la Francia e la sua cultura una particolare predilezione: "Wenn ich gelegentlich, nicht ohne einen gewissen Leichtsin, davon spreche, dass ich wie Abraham aus meinem Vaterland und aus meiner

---

<sup>1</sup> J. Maritain, *Prefazione* a E. Peterson, *Il Mistero degli Ebrei e dei Gentili nella Chiesa*, cit., p. 7

<sup>2</sup> "Peterson fu uno storico, ma soprattutto un teologo; sarebbe però errato, a nostro avviso, voler distinguere troppo nettamente in lui il teologo dallo storico; anzi, il grande contributo da lui reso al dominio degli studi sta nell'aver ricondotto ad unità i risultati che scienze differenti, dalla teologia speculativa alla patristica, dalla liturgia all'ascesi, gli presentavano." (P. Simiscalco, *La vita e l'opera di Erik Peterson*, in *Studium*, 58, 1962, p. 2)

<sup>3</sup> Per la biografia e l'opera di Peterson ci riferiremo sempre alla fondamentale opera di B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg 1992; nonché a F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* N.1 (1965) Firenze, p. 4; quella di Bolgiani rimane la migliore sintesi del pensiero di Peterson in italiano.



Freundschaft gegangen bin, sollte ich mir klarer darüber sein, dass das verheißene Land nicht imaginäres Vaterland auf dieser Erde sein kann – und Frankreich könnte eine Versuchung für mich bedeuten – sondern allein der Himmel.”<sup>4</sup>

Fin dalla giovinezza, il problema religione risulta centrale nella sua vita: è alla ricerca di una forma radicale di vita cristiana, ispirata sia dagli scritti di Kierkegaard che dallo spirito del pietismo, in cui ritrova una sintesi tra vita e teologia.<sup>5</sup> La figura del *Zeuge der Wahrheit*, del martire, così centrale nella sua opera degli anni trenta, rappresenta anche una reazione all’imborghesimento del cattolicesimo ottocentesco, incapace di testimonianza e radicalità. Il libro dell’Apocalisse scoperto da bambino rimane un testo fondamentale del suo percorso spirituale e teologico.<sup>6</sup> Con Maritain e con Schmitt, il teologo condivide infatti una visione della storia profondamente religiosa e simbolica: i destini del mondo cioè non sono legati tanto al visibile, allo sperimentabile, ma si riferiscono soprattutto ad un piano più profondo, ad una lotta spirituale che muove gli eventi e gli uomini.

Peterson diventa anche membro di un movimento pietista che rifiutava l’apertura al mondo e il liberalismo borghese della teologia di allora, nella direzione invece di un cristianesimo che mette al centro la sequela di Cristo.<sup>7</sup> Per lui la fede è qualcosa di concreto e vivente, che deve manifestare i suoi effetti in tutti gli ambiti della vita: “So muss sich natürlich auch im Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft das Verhältnis anders gestalten, wenn christliche Persönlichkeiten dem Staat unter Gesellschaft gegenüber stehen.”<sup>8</sup> Nel 1910 inizia intanto gli studi teologici in diverse università: prima Strasburgo, Greifswald, Berlino, dove all’epoca insegnava il grande teologo liberale von Harnack, poi Basilea e infine Göttingen. Qui conclude gli studi con un’abilitazione sull’antica formula acclamatoria “*Heis Theos*” – *Ein Gott*, le cui ricerche storiche molto dettagliate ed erudite sulla lingua, la concettualità dell’antichità costituiscono un fondo di idee e materiale a cui Peterson attingerà tutta la vita. Il cristianesimo antico e patristico rimarrà per lui un riferimento essenziale della sua produzione teologica, un

---

<sup>4</sup> Da un manoscritto del 1947 cit. in B. Nichtweiss, „*Imaginäres Vaterland*“. *Erste Skizze der Beziehungen Erik Peterons nach Frankreich*, in *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, Hrsg. Von B. Nichtweiss, Münster 2001, p. 265 a cui si rimanda per le relazioni di Peterson con la Francia.

<sup>5</sup> “Kierkegaard und die katholische Kirche sind die beiden Pole meiner Existenz.” (Diario dell’8 luglio 1918 in E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, Würzburg 2009, p. 72); sul rapporto con il pietismo e con Kierkegaard e si veda B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., rispettivamente pp.68-98 e 99-122

<sup>6</sup> Secondo Dempf l’esegesi dell’Apocalisse “war sein erster Zugang zur Symbolik der politischen Theologie gewesen.” (A. Dempf, *Erik Petersons Rolle in der Geistesgeschichte*, in Hochland, 59, 1961/62, p. 29)

<sup>7</sup> B. Nichtweiss, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons*, in *Vom Ende der Zeit*, cit., p. 14

<sup>8</sup> Lettera alla madre del 12 febbraio 1911, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 6

mondo alternativo alla modernità così razionalistica e astratta.<sup>9</sup> Si rifiuterà d'altronde sempre di seguire la moda teologica del suo tempo che tendeva a “demitizzare” il cristianesimo.<sup>10</sup>

La sua prima pubblicazione si colloca nel contesto della Grande guerra, cioè al principio di quel tratto di storia europea caratterizzato da uno “stato d’eccezione” permanente che è lo sfondo spirituale dell’itinerario petersoniano. Si tratta di un breve testo uscito nel 1919 nella rivista *Der Brenner*.<sup>11</sup> Si tratta di un racconto dal titolo *Der Himmel des Garnisonspfarrers*, significativo perché evoca vari temi teologico-politici che torneranno nell’opera petersoniana: la critica al nazionalismo, il rifiuto della guerra, la critica al protestantesimo, l’escatologia. Si narra la storia di un soldato tedesco che durante l’ufficio divino grida al cappellano militare infiammato di patriottismo il comandamento biblico “tu non ucciderai”. Per questo viene incarcerato e condannato per essersi sottratto dal dovere verso la Patria. Dopo la sua morte, un Cristo minaccioso, dai tratti del Grande Inquisitore, condanna il soldato in nome del dovere alle armi. Alla fine Cristo si rivela Satana. Il testo rappresenta, oltre che una posizione antimilitarista, che a Peterson veniva anche dal suo legame col pietismo e la sua tradizione pacifista, una critica alla Chiesa e al suo atteggiamento di fronte alla guerra.<sup>12</sup> Si tratta di una satira dell’esaltazione dei cristiani nei confronti della guerra. La discesa in campo della Germania nel 1914 era in effetti stata salutata da molti con entusiasmo e spirito patriottico. Harnack stesso, figura emblematica di una teologia liberale organica ai quadri dello stato, attribuisce un valore religioso alla mobilitazione bellica e invita a consacrare la propria vita al bene della patria e del tutto.<sup>13</sup> Un tratto tipico dell’itinerario intellettuale petersoniano sarà invece quello di mostrare il carattere anticristiano, o comunque eretico, dell’esaltazione della nazione. In una lettera a Schmitz del 1918, poi pubblicata, scrive: “Dieser Krieg ist eine Krisis des deutschen Protestantismus.” Peterson vi vede rappresentata la bancarotta morale della Chiesa degli ultimi decenni, che si è affidata più alle sicurezze confessionali che allo Spirito

---

<sup>9</sup> In merito alla dissertazione C. Marksches, *Heis Theos? Religionsgeschichte und Christentum bei Erik Peterson*, in *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 38-74

<sup>10</sup> A. Dempf, *Erik Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft*, in *Hochland*, Oktober 1961, Heft 1, p. 27

<sup>11</sup> La rivista *Der Brenner* ha svolto un grosso ruolo nel cattolicesimo del tempo. Sulla rivista vedano i saggi di W. Methlagl- A. Janik e S. Zucal nel numero dedicato interamente a *Der Brenner* di Humanitas, n. 6, nov.- dic. 2002. Vi collaborò attivamente anche T. Haecker, che tratta in particolare del “singolo” contro la divinizzazione della politica. L’invito a scrivere nella rivista gli era venuto proprio da Haecker come dimostra una lettera di Peterson al filosofo del luglio 1919. (E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., pp. 105s)

<sup>12</sup> *Der Himmel des Garnisonspfarrers*, in *Der Brenner* 6, 1919/1920, pp. 62-64, ora in E. Peterson, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, Würzburg 1995, pp. 49-52; sul contesto storico si veda B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 81-84

<sup>13</sup> Sul rapporto tra Chiesa protestante e Grande Guerra si veda A. Gallas, *Il giovane Barth. Fra teologie e politica*, a cura di G. L. Potestà e M. Rizzi, Milano 2004, parte II. *Barth e la crisi della Grande Guerra*; sulle conseguenze della guerra sulla teologia politica protestante si veda recentemente: H. Assel, *Politische Theologie im Protestantismus 1914-1945*, in J. Brokoff / J. Fohrmann (Hrsg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Padenborg 2003, pp. 67-79

Santo.<sup>14</sup> È forse per questo che, rispetto a uno dei suoi professori Karl Holl, Peterson si dimostra meno irritato dalla lettura del moderno fatta da Maritain in *Notes sur Luther*, in cui si individuava una stretta correlazione tra luteranesimo e spirito tedesco.<sup>15</sup>

La Prima guerra rappresenta in effetti l'inizio di una crisi profonda interna al protestantesimo tedesco: lo stesso grande scrittore Thomas Mann nelle *Considerazioni di un impolitico*, aveva rintracciato nella mentalità "tedesco-protestante" le radici spirituali del conflitto mondiale che aveva di nuovo visto i tedeschi in lotta contro lo spirito occidentale.<sup>16</sup> Molti pastori già dal XIX avevano d'altra parte ceduto a un certo nazionalismo che la disfatta bellica aveva drammaticamente disilluso, con molte conseguenze per i fedeli, che in un numero progressivo escono dalla Chiesa evangelica. Ma si tratta anche di un problema "istituzionale", chiese e stato erano strettamente legati in una condizione di legittimazione reciproca. Con l'abdicazione di Guglielmo II e l'avvento della Repubblica viene meno invece la figura del "summi episcopi", ovvero del capo temporale e il protettore delle differenti *Landeskirchen* e le chiese protestanti si trovavano ora in un vuoto giuridico senza riconoscimento statale e senza un organismo centrale capace di difendere i suoi interessi.<sup>17</sup> In questo clima, si afferma una "teologia della crisi", rappresentata tra gli altri da Barth, Bultmann, Gogarten, che interpreta il decadimento dello stato, dell'economia, della società e della cultura come una crisi di Dio, termine inteso nel senso etimologico di "cambiamento decisivo". Per essa non c'è mediazione, ma opposizione tra cristianesimo e mondo, al contrario di quanto sosteneva la precedente "teologia liberale", caduta sotto i fuochi dello "spirito del 1914", per la quale invece la fede cristiana, ridotta a forma etica, si poneva come fondamento e garanzia dei valori della modernità.<sup>18</sup> Insomma la disfatta del '19 ha effetti destabilizzanti, almeno fino al secondo dopoguerra, per il protestantesimo tedesco costretto a convivere con un potere rappresentato prima dai avversari storici della socialdemocrazia e del *Zentrum* cattolico e poi dalla dittatura hitleriana.<sup>19</sup>

---

<sup>14</sup> Lettera a di Peterson Otto Schmitz del 22 ottobre 1918, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., pp. 86s

<sup>15</sup> Lettera di E. Peterson a J. Maritain del 21 dicembre 1928, AJM Kolbsheim;

<sup>16</sup> T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, Milano 1997, p. 66

<sup>17</sup> J. L. Gasse, *République de Weimar et théologie protestante*, in *Les intellectuels et l'État sous la République de Weimar*, sous la dir. De M. Gangl et H. Roussel Paris 1993, p. 128

<sup>18</sup> Sulle ripercussioni teologiche della guerra e il ruolo di Schmitt, Benjamin oltre che di Barth si veda Taubes: "La concezione armonica di Dio, uomo e mondo, il lungo periodo di sviluppo sotto Guglielmo II; gli anni della rivoluzione industriale in cui ogni cosa divenne più grande e migliore, tutto ciò ebbe fine repentinamente nelle trincee di Francia, Macedonia e Russia. I grandi professori, come Martin Rade e Adolf von Harnack, che erano quasi degli dèi, persero il loro ascendente; tutto crollò come un castello di carte. Nelle trincee si infranse la sintesi del protestantesimo tedesco." (J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 120)

<sup>19</sup> P. Colange, *La crise religieuse de la République de Weimar*, in AA.VV., *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris 2009, pp. 25-30

È in questo clima che Peterson inizia a stabilire contatti col mondo cattolico e stringe un intenso rapporto col filosofo Theodor Haecker, amico di Maritain e anche lui convertito al cattolicesimo per insoddisfazione della cultura protestante; si avvicina al movimento liturgico, entrando in relazione ad esempio con Odo Casel del monastero di Maria Laach, inoltre entra in rapporto con intellettuali vicini alla fenomenologia, come la Conrad-Martius, Anne Reinach ed Edith Stein, conosciute alle lezioni di Husserl, a cui Peterson aveva assistito tra il 1912 e il 1913.<sup>20</sup> È comunque a Bonn che il teologo entra in relazione con alcuni tra i pensatori cattolici più importanti dell'epoca, molti dei quali in rapporto anche con Maritain: Alois Dempf, Hermann Platz, Waldemar Gurian, Karl Eschweiler, Werner Becker.<sup>21</sup>

Nella città renana si accosta anche a Scheler, probabilmente già conosciuto prima nei circoli di Husserl, e Dietrich von Hildebrand, dai quali assorbe soprattutto il metodo fenomenologico, nel tentativo di staccarsi dal tipo di ricerca della scuola comparatistica di storia delle religioni. La sua "fascinazione per il vedere" trova un'espressione filosofica adeguata nel richiamo alle "cose-in-sé", attraverso cui entrare nel mondo oggettivo della metafisica e della teologia del cristianesimo antico.<sup>22</sup> Per il giovane Peterson la via alla realtà è l'intuizione, non la scienza, non a caso torna con molta frequenza il termine "Leben", tratto anche dalle sue intense letture di Nietzsche, Bergson e Dilthey.<sup>23</sup> La fenomenologia diventa insomma uno strumento propedeutico per accostare il cristianesimo senza cadere nell'idealismo o nello storicismo: "È in grazia alla fenomenologia che, egli dice, i suoi occhi cominciarono ad aprirsi sulla vera natura della scienza teologica."<sup>24</sup>

Ma l'incontro decisivo è con Carl Schmitt, col quale intrattiene un intenso rapporto scientifico, ma anche amichevole.<sup>25</sup> Alle nozze del giurista con Duschka, che sembra gli fosse stata presentata proprio da Peterson, questi gli fa pure da testimone.<sup>26</sup> Probabilmente si erano già incontrati nel circolo monacense di Haecker, ma la loro amicizia era preparata anche dal comune riferimento a Kierkegaard e dall'inclinazione alla *Verschärfung* cristiana contro i

---

<sup>20</sup> Sui rapporti tra Haecker e Peterson B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp.107-114; su i rapporti con i fenomenologi ivi, pp. 340ss.

<sup>21</sup> Sul circolo di Bonn: A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, cit., pp. 234-242 e B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 722-727

<sup>22</sup> B. Nichtweiss, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons*, cit., p. 20

<sup>23</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 78

<sup>24</sup> J. Maritain, *Prefazione*, cit., p. 7

<sup>25</sup> Sui rapporti Peterson - Schmitt si veda soprattutto B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 727-762; R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., pp. 182-184

<sup>26</sup> M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., p. 481

compromessi liberali e borghesi.<sup>27</sup> Non cattolico “di razza” come l’amico, per Peterson la conversione è però una questione che si pone già, ma non sul piano razionale, sebbene in quello dell’essere profondo: “Vielleicht werde ich auch einmal katholisch. Das wird niemals durch Argumentationen geschehen, sondern dadurch, dass ich eben „katholisch“ bin. Ich lese im hl. Augustinus.”<sup>28</sup> Per questo d’altra parte il *Realist* Newman, mediato in Germania da Haecker, sarà un suo punto di riferimento importante. Insomma l’elogio schmittiano della Chiesa cattolica, quel “ritorno al cattolicesimo” annunciato da Wust, sembrano trovare incarnazione nella biografia stessa di Peterson. Tra il “teologo della giurisprudenza” e il “giurista della teologia”, usando l’espressione della Nichtweiss, c’è una sintonia profonda, testimoniata da lettera di Peterson a Schmitt: “Hat es Sinn, über politische Dinge mit Menschen zu diskutieren, die nur ökonomisch zu denken vermögen? Das theologische Argument hat doch nur Sinn, wo Theologie substantiell da ist. Es gibt aber im Protestantismus keine Theologie und keine Kirche mehr, so wenig es Ihrer Wissenschaft noch Politik und Staat gibt. Soll man den Menschen wirklich das Schauspiel aufführen, dass das, was ernsthaft gemeint war, ästhetisch aufgenommen wird (und zwar notwendiger Weise), weil die Realität, von der mir sprechen, einfach nicht mehr da ist? Werden wir nicht aus Resignation wieder zu Historikern werden?”<sup>29</sup> Restaurazione della teologia e del politico si collocano dunque in un discorso analogo che riporta al centro, in una comune polemica anti-illuminista, alcuni concetti chiave della tradizione cristiana rimossa: autorità, istituzione, legittimazione, decisione, rappresentazione. Per entrambi infatti la Grande guerra aveva significato una rottura con la rappresentazione tradizionale delle istituzioni, con la conseguente crisi dei concetti di Chiesa e di Stato.<sup>30</sup> Anche se non c’è in Peterson una dottrina politica né un’analisi dei regimi totalitari, come si trova ad

---

<sup>27</sup> In una lettera J. Hegner del 24 aprile 1919 scrive a Peterson: “Wenn Sie also eine Ihrer Arbeiten gut gedruckt und anständig vertrieben zu sehen wünschen - ich stehe Ihnen zur Verfügung. Sie sind gewisslich in guter Gesellschaft: neben Claudel, Jammes, Haecker, Paul Adler, Carl Schmitt, Däubler.” (E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 96). Sullo scambio intellettuale tra Peterson e Schmitt si veda soprattutto il saggio fondamentale di B. Nichtweiss, *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, in Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung*, cit., p. 40

<sup>28</sup> Lettera di Peterson a Haecker del 18 luglio 1921, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 176

<sup>29</sup> Lettera di Peterson a Schmitt del 29 dicembre 1925, ivi, p. 236

<sup>30</sup> Nella sua tardiva risposta a Peterson del 1969, Schmitt ricostruisce così il contesto storico-spirituale del dopoguerra: “Fino alla prima guerra mondiale (1914-1918) continuava a valere quantomeno in superficie la struttura delle istituzionalizzazioni tradizionali restaurata dal congresso di Vienna del 1814/15. [...] Fintantoché questo era il caso, si poteva definire la religione partendo dalla Chiesa, la politica partendo dallo Stato. Il momento del cambiamento improvviso era giunto e la facciata concettuale tradizionale crollò quando lo Stato perse il monopolio del politico e altre grandezze politiche che lottavano effettivamente gli contestarono questo monopolio, soprattutto quando una classe rivoluzionaria, il proletariato industriale, diventò un nuovo soggetto effettivo del politico.” (C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 19)

esempio in Gurian o in Maritain, la sua teologia ha però fin dall'inizio una dimensione politica evidente.

Ritrovato nella città renana nel 1924, Peterson è entusiasta degli incontri, che hanno una scadenza quasi quotidiana, col cattolico professore di diritto pubblico.<sup>31</sup> Racconta a Barth: “Der einzig vernünftige Mann ist der Jurist C. Schmitt, der für einen Professor ungewöhnlich geistreich und dazu ein Freund von Haecker ist. Übrigens ist er Katholik.”<sup>32</sup> Schmitt a sua volta in una lettera a R. Smend definisce il teologo il suo “migliore amico”<sup>33</sup> Di certo c'è uno scambio intellettuale profondo, come dimostrano i concetti-chiave comuni ai due pensatori: secolarizzazione, pubblicità, eccezione, decisione, sovranità, amico/nemico. Löwith, tra i primi critici del “decisionismo occasionale” di Schmitt e amico stretto di Peterson a Roma, racconta: “Di fronte a cattolici come il mio amico Erik Peterson, egli (Schmitt) si preoccupava di dare una vernice cattolico-autoritaria alle sue idee sullo Stato. Egli stesso proveniva dall'ambiente neocattolico che si era formato inizialmente attorno a Scheler, ma con la differenza che in Scheler l'incertezza si traduceva in un continuo mutamento di posizioni, mentre in Schmitt e Peterson essa approdava ad una decisione, non importa se a favore della Chiesa oppure dello Stato.”<sup>34</sup>

Nello stesso orizzonte di Schmitt e di Maritain, anche Peterson denuncia il versante mistificatorio della secolarizzazione moderna con un'invettiva degna di Bloy: “Was man dem Volke heute zumute, sind die staatlichen Zeremonien der Pseudoreligionen des Liberalismus: die Kranzniederlegung, die Musikkapelle mit Festrede, der Parademarsch, das Entfalten des Banners, der Altar des Unbekannten Soldaten – alles Säkularisierung einstmals religiöser Handlungen.”<sup>35</sup> Per il teologo, la secolarizzazione non è il frutto di uno sviluppo storico automatico, ma un processo determinato da consapevoli decisioni avverse alla fede, contro

---

<sup>31</sup> Riferisce in una lettera, Heinrich Oberheid a Edgar Salin: “Wir, Schmitt, Peterson und ich, waren in jener Zeit wöchentlich viele Male zusammen. Natürlich sprachen wir dabei oft über Theologie. Peterson ließ seine Konversionsabsicht durchblicken. Schmitt und ich, die wir fest in und zu der Konfession stehen, in der wir geboren und getauft sind, haben ihm immer wieder abgeraten. Wir lieben beider keine Konvertiten. Schmitt hat das noch viel stärker betont als ich. Über die Gründen für seine Konversion hat Peterson hin und wieder mit mir gesprochen. Ich will das hier nicht ausführen. Pate gestanden hat bei der Konversion eine dunkle Figur jener Zeit, ein Journalist namens Gurian.” (Schmittiana, Band III, p. 165)

<sup>32</sup> Lettera di Peterson a Barth del 20 novembre 1924 in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 213

<sup>33</sup> Cit. in R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 182; secondo Dempf, l'idea della teologia politica sarebbe stata originariamente di Peterson e solo poi ripresa da Schmitt. (A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, cit., p. 238)

<sup>34</sup> K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1988, p. 120; in una lettera a Blumenberg Schmitt scrive: “Erik Peterson. Er ist ein Mystagoge Löwiths.” (Hans Blumenberg – Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, cit., p. 138)

<sup>35</sup> E. Peterson, *Fragmente*, in *Marginalien zur Theologie*, Würzburg 1995, p. 143

questa cultura bisogna allora reagire: “Kampf gegen die Kultur!”.<sup>36</sup> I grandi accusati in tutta l’opera petersoniana sono i lumi, come scrive nella *Premessa* al celebre *Monotheismus*: “L’illuminismo europeo, della fede cristiana in Dio, ha risparmiato soltanto il monoteismo, il quale è tanto problematico nel suo contenuto teologico quanto nelle sue conseguenze politiche.”<sup>37</sup> Una lettura confermata da *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni* in cui si riconosce nel XVII secolo il passaggio dalla teologia alla metafisica, l’inizio dell’ “età eroica del razionalismo occidentale”, nonché la fine del centro di riferimento rappresentato dal *teologico*.<sup>38</sup> La secolarizzazione moderna nata nel settecento si esprime insomma più nella forma dell’oblio teologico che della lotta a viso aperto, più come cancellazione delle tracce cristiane che come opposizione evidente.<sup>39</sup> Dietro ai fenomeni storici, Peterson vede comunque sempre in azione concrete scelte di singoli e di collettività di uomini e non processi automatici e neutrali, come la moda positivista insinuava.<sup>40</sup>

La Grande guerra non è per il teologo solo l’espressione di una crisi interna al protestantesimo, ma anche il sintomo di una “incurabile malattia” che colpisce la “coscienza tedesca ed europea”.<sup>41</sup> La radice del problema sta in mondo moderno dominato dai borghesi, cioè da coloro si ritengono i “giusti” e che chiamano *Wirklichkeit* quello che in realtà non è che apparenza, che vedono nell’ingiustizia qualcosa di implicato nella verità: il loro mondo è un “Welt ohne Transzendenz”, in cui Dio ha perduto ogni rilevanza e l’immanenza è diventata il tutto.<sup>42</sup> Come il *pellegrino dell’Assoluto*, il teologo vede insomma nella società borghese la grande antagonista del cristianesimo, la cui caratteristica è soprattutto quella di inquinare il linguaggio attraverso die luoghi comuni che lo svuotano di significato autentico: “Das bürgerliche Gesellschaft, die unter Freiheit immer nur Freiheit des Handels versteht, die mit Gewissensfreiheit meint, dass beim Geldverdienen alles erlaubt ist, was nicht gerade mit den Strafgesetzen in Konflikt bringt, die unter Glaubensfreiheit jene Gewissenlosigkeit versteht, überhaupt nicht glauben zu brauchen und für kostspielige Überzeugungen sich einzusetzen -

---

<sup>36</sup> Diario del 29 maggio 1911, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 14

<sup>37</sup> E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Brescia 1983, p. 29

<sup>38</sup> C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 170

<sup>39</sup> Anche la *Politische Theologie* di Schmitt intende la secolarizzazione come oblio, amnesia da parte del diritto statale dell’origine teologica dei concetti con cui lavora.

<sup>40</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 70s

<sup>41</sup> Lettera di Peterson a Haecker del 1 dicembre 1918, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 89

<sup>42</sup> E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 345

der Geist dieser bürgerlichen Gesellschaft ist der eigentliche Feind des Evangeliums.”<sup>43</sup> Il tempo contemporaneo è dominato insomma da un “soggettivismo senza misura” che separa l’uomo dalle norme sopraindividuali, conducendo così alla fine all’anarchia.<sup>44</sup> È evidente qui l’analogia con le coeve posizioni di Haecker, con cui fin dal 1918 è in stretto rapporto epistolare, altrettanto ostile al solipsismo moderno, alimentato dall’individualismo religioso della borghesia. Da qui anche il traduttore di Kierkegaard e Newmann, trae forza per la sua esaltazione della Chiesa istituzionale come momento di mediazione per eccellenza.<sup>45</sup>

Che nel confronto con la modernità borghese e liberale non ci si trovasse semplicemente a confrontarsi con delle strutture organizzazioni sociali, era un altro punto chiaro a Peterson. Anche il teologo, pur attraverso una prospettiva molto diversa, reagisce alla sentenza di Benjamin del 1921: “il capitalismo è una pura religione di culto, forse la più estrema che ci sia mai stata.”<sup>46</sup> D’altronde lo stesso Schmitt vede nel pensiero economico, alleato a “una religione del progresso tecnico”, il nemico giurato del *römische Katholizismus*.<sup>47</sup> I tre autori vanno colti in effetti in una stessa costellazione storico-culturale: condividono in effetti la polemica contro il parlamentarismo, il sentimento antiliberal e antiborghese, il *pathos* per la decisione e l’interesse per lo stato d’eccezione, la critica al soggettivismo moderno, il tema teologico-politico, nonché appunto il rifiuto della *Fortschrittsglaube*.<sup>48</sup> Il mondo, ormai ridotto ad economia rappresenta per loro il segno più espressivo di un’epoca senza più trascendenza e, di conseguenza, incapace anche di teologia e di politica. Di pari passo l’apparato scientifico cerca di dipanare ogni mistero, di occupare ogni spazio di ulteriorità attraverso il principio di causalità: “Je größer der Glaube, desto kleiner die Wissenschaft, je größer die Wissenschaft,

---

<sup>43</sup> Diario del 21 settembre 1919, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., pp. 125s

<sup>44</sup> Diario del 27 maggio 1911, ivi, pp. 13s

<sup>45</sup> Si veda l’articolo di T. Haecker, *Ausblick in die Zeit*; in *Der Brenner* del 1919; in merito S. Zucal, *Il «Brenner» (1910-1954). Una rivista nella bufera teologica*, in *Humanitas*, cit., pp. 887ss; la corrispondenza è pubblicata in E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., pp. 65-367; sui rapporti tra Peterson ed Haecker: B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 109ss.

<sup>46</sup> W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in *Teologia politica I. Teologie estreme?*, a cura di R. Panattoni e G. Solla, Genova 2004, p. 19; in una pagina di diario del secondo dopoguerra Peterson si esprime in modo molto simile: “So ist das ganze kapitalistische Wirtschaftssystem von heute (beachte, dass der Tempel von Jerusalem eine grosse Bank war. Das Opfer in der Form von Geldgaben wird zum Kapital) im Grunde ein neuer Versuch, das Opfer Christi abzulösen. Aber die sogenannte Wirtschaftsordnung macht gerade das blutige Opfer in seiner Realität notwendig. Wie die Hohenpriester und Judas dialektisch gesehen nur den Vollzug des Opfers Jesu beschleunigen, so gilt es auch für die Tätigkeit, die alle Banken heute ausüben. In der Dialektik von Kapital und Opfer liegt der eigentümliche Sinn des dialektischen Materialismus, sondern in der Dialektik des Opfers.” (Diario di Peterson del 15 maggio 1954, cit., in K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Paderborn 2001, p. 39)

<sup>47</sup> C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 172

<sup>48</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino 1997, p. 39 (tesi X); in merito G. Raulet, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris 1997, pp. 187-245



desto kleiner der Glaube.”<sup>49</sup> Peterson denuncerà sempre, anche negli scritti degli anni cinquanta, il pericolo di questo superamento, nella fede in un “miracolo” dell’Anticristo che soppianta il *Wunder Gottes*, dell’uomo attraverso il superuomo, della natura attraverso la tecnica: “Die ganze Aufhebung der Natur durch die Technik statt durch die Übernatur, wie sie einst in der christlichen Eschatologie verkündet wurde, hat für den Theologen etwas Beunruhigendes.”<sup>50</sup> Infatti secondo Peterson dopo la venuta di Cristo, ogni tentativo di creare qualcosa di nuovo viene considerato un attentato alla presente situazione escatologica. Secondo il teologo, a nessun grande personaggio storico, neppure a Napoleone, come neanche ai filosofi moderni, come Cartesio e Wolff, pur critici verso la vecchia tradizione aristotelica, non sarebbe mai venuta all’idea di creare qualcosa di radicalmente nuovo rispetto al passato. L’impero stesso, sopravvissuto fino all’abdicazione del *Kaiser* nel 1806, era considerato l’ultima grande creazione politica sorta nella storia prima della venuta di Cristo: è nell’ottocento che si dà allora la svolta decisiva contro la secolare teologia cristiana della storia.<sup>51</sup> In questo senso si comprende, la diffidenza di Peterson nella confronti dell’apparato tecnico-scientifico e del suo tentativo di trasformazione sostanziale del mondo.

Il passaggio dalla fede nella scienza alla fede nelle ideologie nazionaliste, che già nella Prima guerra avevano ottenuto un largo seguito, non sarà un passo lungo: rimane infatti costante la medesima ricerca di un compimento millenaristico e l’attesa di una conferma apocalittica nel corso stesso della storia. Con una prospettiva non molto diversa, anche Voegelin, denuncia l’autoattribuzione di potere dell’uomo, seguita alla sostituzione di Dio da parte dell’esistenza collettiva intramondana, all’applicazione dei tratti del *corpus mysticum* allo stato nazionale.<sup>52</sup>

Sotto questa visione del mondo agisce una precisa filosofia della storia: l’*Historizismus*, fatto proprio dalla socialdemocrazia tedesca, che interpreta il tempo come uno scorrere vuoto, rettilineo verso un progresso indefinito e del tutto immanente.<sup>53</sup> Sotto il moderno concetto di storia, Peterson vede un’eredità dell’illuminismo, che critica con la stessa veemenza del *Théonas* maritaniano: “*Der Historizismus in der Theologie soll überwunden werden, indem*

---

<sup>49</sup> Diario del 5 maggio 1911 in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 12

<sup>50</sup> E. Peterson, *Die Wunder des Antichristen. Aus einer Karte an Rosenbaum*, in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Hrsg. von B. Nichtweiss und W. Löser, Würzburg 2004

<sup>51</sup> E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, Hrsg. Von H.-U. Weidemann, Würzburg 2006, p. 199

<sup>52</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Roma 1999, p. 76

<sup>53</sup> Scrive Taubes: “Nella lotta contro lo storicismo, Carl Schmitt sapeva di essere d’accordo con Walter Benjamin, o più precisamente: Walter Benjamin sapeva di essere d’accordo con Carl Schmitt.” (J. Taubes, *In divergente accordo*, cit., p. 36). In merito ai rapporti con Benjamin: K. Anglet, *Messianität und Geschichte: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aulheben ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995; S. Heil, *“Gefährliche Beziehungen” Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart 1996

die Sinnlosigkeit “rein” historischer, abstrakt-historischer Fragestellungen aufgezeigt wird. Diese Arbeiten zur Überwindung des Historizismus in der Theologie sind aber nur möglich, wenn man ebenso wie die Gegner (oder noch besser) das historische Material beherrscht.”<sup>54</sup> La temporalizzazione illuminista consiste in effetti nella trasformazione della *perfectio* come ordine metafisico del mondo in una perfettibilità proiettata in un futuro pianificabile.<sup>55</sup> Allo stesso modo Schmitt, colloca nel settecento la fusione tra “fede nel progresso” e “sviluppo tecnico-industriale-economico.”<sup>56</sup> A questa concezione appartiene anche una interpretazione avalutativa della scienza, fatta propria da Weber, che sia Peterson che Schmitt rifiutano nella consapevolezza del carattere concreto e polemico di *posizione* dei concetti teologici e politici. L’idea di una fine della storia viene infatti del tutto rimossa in una visione evolutiva senza meta e indefinita, in cui la *decisione*, come categoria teologico-politica, perde di ogni significato: il riferimento della storia al suo termine non la comprime cioè in uno schema di necessità, ma al contrario rende significativa e pregnante la scelta umana fatta nell’unicità irripetibile del presente. Alla filosofia della storia illuminista questi autori reagiscono con una ripresa del tema escatologico che in particolare in Peterson rappresenta la chiave di lettura di tutta la sua produzione teologica.<sup>57</sup> Il tema del tempo è effetti centrale in questa prima parte di secolo, da *Geist der Utopie* di Bloch e *Sein und Zeit* di Heidegger fino a *Christus und die Zeit* di Cullmann del 1946, riemergendo in vari contesti cristiani negli venti: declinato come messianesimo, apocalittica, escatologia da autori come von Wrede, Weiss, Schweizer, Barth, Bultmann. Come osserva Taubes, un attento lettore del primo novecento teologico, non si può in effetti pensare in termini cristiani senza l’idea del “termine ultimo”, cioè dell’essere-vicino del Regno.<sup>58</sup> Ma mentre il giurista Schmitt è fondamentalmente alla ricerca del *Katéchon*, della forza frenante che mantiene l’ordine, il teologo Peterson ritiene che la forma più adeguata di una concezione cristiana della storia stia nella “Suche nach dem Antichrist”, ovvero nell’andare incontro allo scontro col nemico escatologico, che in vari momenti viene rintracciato nella

---

<sup>54</sup> Lettera di Peterson a Stolz del 30 agosto 1933, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 468; in una lettera a Maritain, in cui ringrazia dell’invio di *De Bergson à Thomas d’Aquin*, Peterson torna su questa critica: “Ich glaube freilich dass das spezifisch “historische” Bewusstsein nicht auf katholischem Boden entstanden ist, dass eine unkatholische Metaphysik der Zeit hinter diesem historischen Bewusstsein steht.” (Lettera di Peterson a Maritain del 5 agosto 1938); si veda anche questo testo di Maritain: “L’historiciste est un mythologue; il ne nous dit pas ce qui a été, il rend raison, par un récit explicatif aux engrenages bien huilés, de ce qui aurait pu être [...] Il est ainsi amené à tout rechréer dans sa tête et reconstruire par le fond, n’étant limité dans cette opération démiurgique que par les bornes du sujet qu’il a choisi de traiter.” (*Histoire et métaphysique, A propos de la jeunesse d’Ernest Renan*, in O.C. III, pp. 1369s.)

<sup>55</sup> R. Koselleck, *L’utopia del tempo*, in *Il vocabolario della modernità*, cit., p. 146

<sup>56</sup> C. Schmitt, *Il concetto di ‘politico’*, cit., p. 161

<sup>57</sup> In merito B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 457-498; G. Urbarri, *Der neue Aeon bricht im alten an. Zur Auffassung der eschatologischen Zeit bei Erik Peterson*, in *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 193-216

<sup>58</sup> J. Taubes, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milano 2001, p. 400

mentalità tecnico-economica, in termini simili a *Cattolicesimo romano e forma politica*.<sup>59</sup> Una visione insomma che non sfugge la lotta, ingaggiata ad esempio dal martire, e la destabilizzazione che questa comporta per l'ordine costituito: quella di Peterson non è insomma una teologia politica della controrivoluzione. Ma la concezione petersoniana è legata anzitutto a una teologia degli eoni: “Die Christen sind die Generation, die in der Zeit da ist, wo die Äonen aufeinander treffen, nämlich der *αἰὼν οὗτος* („dieser Äon“) mit seinem Ende und der *αἰὼν μέλλων* („der kommende Äon“) mit seinem Anfang. Das ist in der Tat die vortrefflichste Charakterisierung der Situation, in der wir uns befinden. Aus dieser Situation ergibt sich die Unmöglichkeit, den Begriff der Geschichte in die christliche Theologie einzuführen. Geschichte gibt es nur in „diesem Äon“. Der „kommende Äon“ hat keine Geschichte.”<sup>60</sup> L'ingresso di Dio nella storia significa insomma una cesura cosmologica nel corso del tempo, che risulta ormai diviso tra il vecchio e il nuovo eone, a cui corrisponde il vecchio e nuovo Adamo. La fine della storia sarà allora, in una prospettiva molto analoga a Benjamin, l'affermarsi finale del nuovo Regno, che rappresenta una rottura, una differenza ontologica radicale rispetto al tempo. Non può quindi esseri nessuna continuità, nessun mescolamento, nessun compromesso tra i due ordini temporali. Il compimento allora non è mai il raggiungimento da parte dell'umanità di un obiettivo terreno, ma è l'irrompere dal totalmente altro di un nuovo ordinato cosmo costituito di viventi e di ordinamenti politici. Si coglie già qui l'idea centrale del suo *Monotheismus als politisches Problem*, ovvero l'idea che la città terrena non può mai rappresentare analogicamente la Città futura, ma all'inverso l'affermarsi dell'una significa la vittoria sull'altra.

L'età cristiana rappresenta allora una rivoluzione della *kosmische Verfassung*: cioè una nuova *Wertung* e un altro ordine rispetto al precedente, che trova il suo cardine nella Croce, nuovo “principio di giustizia, santità e redenzione”.<sup>61</sup> È per questo che ogni dominio politico terreno, pur continuando ad esistere, è scosso nelle sue fondamenta metafisiche. Il mondo vive ora in una *Ausnahmezustand*, termine ripreso dalla terminologia schmittiana, ovvero in una

---

<sup>59</sup> E. Peterson, *Die Wunder des Antichristen, Aus einem Brief Petersons an Alois Dempf*, 18 Dezember 1957 in *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 222; negli anni cinquanta anche in Schmitt c'è un'analogia riflessione di filosofia e teologia della storia sulla tecnica e il dominio del mondo unitario: “L'ideale dell'unità globale del mondo in un perfetto funzionamento ha relazione con l'attuale pensiero tecnico-industriale. Non confondiamo questo ideale tecnico con quello cristiano. Lo sviluppo tecnico produce necessariamente organizzazioni e centralizzazioni sempre maggiori, e si potrebbe dire che oggi il destino del mondo è la tecnica, più che la politica, la tecnica come processo irresistibili di centralizzazione politica.” (C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 304); in merito al concetto di Anticristo in Peterson si veda G. Caronello, «L'anticristo è un uomo, non un demone». *Su una figura escatologica di Erik Peterson*, in *Il Katéchon (1Ts 2, 6-7) e l'Anticristo*, cit., pp. 169-214

<sup>60</sup> E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, cit., p. 198; ma si veda anche la lezione *Kosmos und Äon*, pp. 416ss

<sup>61</sup> Ivi, pp. 91s

“situazione eccezionale” nella quale non valgono più le leggi del “tempo comune”, ma quelle escatologiche dell’amore per il nemico.<sup>62</sup> È sulla base di questo ordinamento escatologico, metafisico, pubblico e politico che va collocata e capita la teologia politica petersoniana.<sup>63</sup> In fondo anche qui vale la massima del filosofo danese, citata nella *Politische Theologie*: “L’eccezione spiega il caso generale e se stessa.”<sup>64</sup>

Il nuovo eone non significa però ancora la fine del vecchio che sopravvivrà fino al ritorno definitivo di Cristo, dal quale viene comunque sempre “giudicato”. L’incarnazione del Figlio dell’uomo è ormai infatti la misura dell’esistenza e dell’identità umana. Quindi per comprendere le svolte politiche della storia è necessario indagare l’antropologia che sottendono, come si legge in una lettera a Maritain: “Über politische Dinge schreiben und urteilen, ist heute so schwierig. Ich glaube, weil hinter den politischen Veränderungen ein anderer Mensch steht.”<sup>65</sup> Un’idea certamente condivisa dall’autore de *L’uomo e lo stato*. In un minuto ma importante testo *Nonne est hic filius fabri?*, l’uomo moderno viene descritto dal teologo in termini di *homo faber*, cioè l’uomo dell’eterno progresso contrapposto invece al “Figlio dell’uomo che blocca il progresso”: “Die Entwicklung der modernen Technik ist beziehungsweise anti-christlich. Das Christentum ist anti-imperialistisch und anti-technisch.”<sup>66</sup> Nella modernità illuministica l’uomo si è quindi trasformato in uno “scimmiettatore” di Dio, finendo però col produrre un mondo popolato di “demoni”, ovvero di opere umane divenute forze autonome: “Dämonen entstehen durch Ablösung ursprünglich menschlicher Tätigkeiten vom Ich. So ist z. B. der Kapitalismus ein Dämon, der dadurch entstand, dass er, vom Menschen ursprünglich geschaffen und von ihm beherrscht, mit der Zeit starker wurde als der Mensch und dann gerade umgekehrt diesen in seinen Dienst nahm.”<sup>67</sup> Una concezione che si ritrova in modo simile nelle pagine che Gurian dedica al demoniaco nelle *Deutschen Briefe*: il mondo sottratto alla guida di Dio non diventerebbe cioè un mondo umano, ma al contrario una realtà asservita alle forze più basse della natura.

È in questo contesto che va allora compresa il progetto petersoniano di ripensare l’antropologia in chiave cristologica ed escatologica: “nessun problema antropologico potrà trovare risposta

---

<sup>62</sup> E. Peterson, *Lukasevangelium und Synoptica*, cit., (*Exkursus: Zum eschatologischen Sinn des Feindesliebe im „Ausnahmestand“*), pp. 238ss. In merito B. Nichtweiss, *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, cit., pp. 45ss

<sup>63</sup> K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, cit., Kap. 4

<sup>64</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 41

<sup>65</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 3 gennaio 1936, pubblica col titolo *Der Mensch in seiner Welt*, in *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 254

<sup>66</sup> E. Peterson, *Nonne est hic filius fabri?*, ivi, p. 259

<sup>67</sup> Diario del 28 giugno 1918 in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., pp. 105s

esauriente se non nella cristologia.”<sup>68</sup> Certamente questo aspetto avrà una riattualizzazione in riferimento all’emergere dei totalitarismi, ma già nei primi anni venti è presente l’idea di un problema di “spazio pubblico” che la politica vorrebbe occupare *in toto*, sottraendola a ogni influenza teologica. In una lezione di storia della Chiesa antica a Göttingen, il teologo conclude con una meditazione sulla persecuzione dei cristiani che rappresenta più di un semplice episodio nella storia del cristianesimo. La persecuzione è infatti pensabile solo considerando la fede non una questione dell’interiorità dell’anima, come vorrebbe il pigro *Kompromiss* fatto dal mondo moderno, per il quale l’anima appartiene a Dio, mentre il corpo allo Stato. Questa soluzione liberale, fondata sulla “Privatisierung des Glaubens”<sup>69</sup>, non è praticabile teologicamente, perché Cristo ha assunto un corpo e così la Chiesa stessa ha un corpo visibile: l’uomo in tutta la sua forma vitale appartiene quindi a Dio, secondo quel “più grado alto di realtà” che è il tempo escatologico. A ciò corrisponde il fatto che non può esserci solo disputa e discussione, apologia e polemica, dove lo Stato pretende un “diritto ultimo di disposizione” sul corpo umano, come se questo fosse mero materiale da usare in folli guerre. Si dà così quella *decisione* radicale che è la cifra di tutta la teologia politica degli anni venti: “entweder Christus oder der Staat oder irgendeine sonst vorhandene weltliche Macht”.<sup>70</sup> È un aut-aut per certi versi in continuità con la dialettica barthiana del “no” detto da Dio alle realtà che vengono dal mondo, ma per altri versi in rottura rispetto alla traduzione luterana col suo riconoscimento obbediente dell’ordinamento statale come realtà etica, segno dell’acuirsi sempre più chiaro nel corso degli anni venti dello scontro tra legittimità della politica e riserva escatologica del cristianesimo.<sup>71</sup> Anche la teologia del Cristo-Re, in questi stessi anni promossa da Pio XI, in fondo propone la stessa alternativa come problema di obbedienza. In un appunto di pochi anni successivo, trattando dell’Anticristo che agisce, a differenza del demonio, nella società umana, Peterson riformula la questione scrivendo che, dal tempo in cui il Regno di Dio è stato posto in contrasto con l’Impero romano, c’è “vita” essenzialmente solo nella Chiesa, non nello Stato, né tanto meno nell’Impero.<sup>72</sup> La *Herrlichkeit* di Cristo morto in croce rappresenta infatti un giudizio su tutti i poteri terreni siano questi di provenienza ebraica o pagana. Da questo momento, ogni potere politico va riferito al nuovo Regno iniziato con Cristo: “Der Begriff des

<sup>68</sup> E. Peterson, *L’uomo*, in *Il Regno*. Rivista di studi cristiani, 5, 1947, p. 36; la genesi di questa antropologia, come indica la Nichtweiss nella postfazione va ritracciata nelle lezioni sul Vangelo di Luca. (E. Peterson, *Lukasevangelium und Synoptica*, cit., p. 444)

<sup>69</sup> E. Peterson, *Politik und Theologie: Der liberale Nationalstaat der 19. Jahrhunderts und die Theologie*, in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 239

<sup>70</sup> E. Peterson, *Das Kreuz siegt*, ivi, pp. 225-227

<sup>71</sup> K. Barth, *L’Epistola ai romani*, a cura di G. Miegge, Milano 2002, pp. 456ss (Commento al cap. XIII); in merito M. Rizzi, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, Bologna 2009, pp. 24ss

<sup>72</sup> E. Peterson, *Imperium, Christus und Antichristus*, ivi, p. 230

Politischen ist nicht nur von der irdischen Herrschaft aus zu bestimmen, sondern man muss die himmlische Herrschaft der Engel mit hinzunehmen.”<sup>73</sup> L’autonomia del “politico”, che le categorie schmittiane aveva formulato in modo pregnante, non può significare quindi, *superbia*, auto-legittimazione, assenza di responsabilità verso un ordine superiore. Il potere affonda invece le sue radici nella trascendenza, nell’invisibile, in una fonte divina; quando invece trova la sua fonte nelle viscere della terra si trasforma in forza demoniaca. Peterson nega in sostanza che lo Stato moderno sia quella istanza neutrale che pretende di essere, perché esso stesso, con la sua pretesa di autonomia e chiusura, rappresenta una posizione spirituale anticristiana: “Warum werden der Staat und die Regierung nicht erträglicher? Weil der Christ weiß, dass wir mit der Ausschaltung Gottes in den Fragen der staatlichen Ordnung nicht etwa zu einem neutralen Zustand gelangt sind – denn wo man Gottes Namen ausschaltet, hört die Neutralität auf –, sondern dass dann eben der Teufel an die Stelle Gottes getreten ist.”<sup>74</sup> Per Peterson è in effetti molto chiaro che la teologia cristiana non permette spazi di neutralità, perché essa rivendica il giudizio di Dio su ogni evento e pretende una scelta da parte dell’uomo: “in der Zeit der Entscheidung, in der eschatologischen Zeit, gibt es nur zweierlei: entweder Bekenntnis oder Verleugnung Jesu.”<sup>75</sup> Si tratta di una chiara presa di distanza dal protestantesimo culturale di matrice borghese e liberale che con la *clasa discutidora*, come era stata definita da Cortés nel secolo scorso, era scesa a patti. In questo appello alla decisione Peterson si trova di nuovo molto vicino allo spirito dei primi anni venti presente in *Die Diktatur* e nella *Politische Theologie*, che contro l’eterno discutere e l’irrisolutezza liberale si richiama ai controrivoluzionari: “Quel liberalismo con le sue incongruenze e i suoi compromessi vive per Cortés solo nel breve intervallo in cui è possibile rispondere alla domanda: Cristo o Barabba, con una proposta di aggiornamento o con l’istituzione di una commissione di inchiesta. Un atteggiamento del genere non è casuale ma fondato sulla metafisica liberale.”<sup>76</sup>

Questa riflessione acquisisce significato nel contesto storico di disfacimento della cristianità, con la sua specifica mediazione teologico-politica che Peterson ha dietro le sue spalle. La Prima guerra ha significato infatti insieme la fine della forma imperiale e la manifestazione delle contraddizioni del mondo liberale. Ne segue la Repubblica che fonda la sua capitale a Weimar, nella città di Goethe e degli umanisti. Per il teologo si tratta allora di ripensare la questione teologica rimossa dalla nuova entità politica fondata su una visione immanente e liberale del mondo, che esclude la religione dal processo di identificazione collettivo. Il liberalismo, su cui

<sup>73</sup> E. Peterson, *Der Fürst dsaisers Welt*, ivi, p. 256

<sup>74</sup> E. Peterson, *Lukasevangelium und Synoptica*, cit., p. 134

<sup>75</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in *Theologische Traktate*, cit., p. 98

<sup>76</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 82

si fonda questa separazione politica tra Stato e Chiesa e che ha trasformato la teologia in un punto di vista personale e il dogma in una mera opinione soggettiva, è però un'eresia dal punto di vista cristiano. A questo percorso spirituale corrisponde la nascita dello Stato nazionale, che sanziona la fine dell'età imperiale. All'escatologia interente all'idea di *Imperium*, che rappresentava l'impossibilità di nuovi regni fino al ritorno di Cristo, si sostituisce insomma il *Nationalstaat*, con la sua implicita minaccia alla visione cristiana della storia verso una ricaduta nel paganesimo: "Der Versuch, den Reichsgedanken durch die Idee des Nationalstaates zu ersetzen, führt notwendig immer zu einer Bedrohung des christlichen Geschichtsbildes und zu der politischen Illusion, es könne einen englischen, französischen, deutschen oder sonstigen Imperialismus nach dem Erscheinung des Menschensohnes noch einmal gegeben, as ob die Erscheinung Christi nicht die endgültige Entscheidung gebracht hätte und die Weltgeschichte noch einmal wieder von neuem mit dem Nacheinander der Weltreiche einsetzen und ablaufen könnte!"<sup>77</sup> Un segno di questo è la nascita della *Volksprache*, come creatrice della nazione e unica visione del mondo in cui l'individuo si costituisce, che succede come creatrice di identità alla lingua dello Spirito Santo: da cui il pericolo di un "profetismo nazionale" che ha avuto la sua più acuta manifestazione della Rivoluzione francese.<sup>78</sup> Qui infatti gli eredi della Rivoluzione, "Nachäffung des Menschensohnes", sottraggono al Figlio dell'uomo la prerogativa di "assumere" in sé l'umanità in generale e sentendosi allora portatori di un universale diritto della *Menschheit* ritengono che tutti i regni della terra appartengano ai francesi.<sup>79</sup> Lo *Nationalstaat* umanitario diventa insomma imperialista attraverso un processo di secolarizzazione del profetismo biblico, che si identifica con l'uomo universale e pretende di avere un ruolo redentivo.<sup>80</sup> Torna qui insomma la costante polemica contro l'illuminismo, il cui universalismo razionalista, sia Peterson che Schmitt, vedevano infranto nel dramma della Prima guerra mondiale.<sup>81</sup> L'unico modo per superare il nazionalismo e il superamento della *Volksprache*

<sup>77</sup> E. Peterson, *Politik und Theologie: Der liberale Nationalstaat der 19. Jahrhunderts und die Theologie*, cit., p.241; su questo testo si veda G. Caronello, *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, in *Annali di studi religiosi*, 4, 2003, pp. 379-440

<sup>78</sup> Sul rapporto tra linguaggio e teologia si veda B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 363; il significato teologico della parola era stato sviluppato in questi anni anche da Ferdinand Ebner (*Das Wort und die geistigen Realitäten*) che Peterson aveva letto nello in *Der Brenner*, pur considerandolo "zu spekulativ". (Lettera di Peterson a Haecker del 18 luglio 1921, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., 178)

<sup>79</sup> Sul concetto teologico di *Menschensohn*, che contiene e rafforza la dinamica del Figlio di Dio che si fa uomo, si veda E. Peterson, *Johannesevangelium und Kanonestudien*, Hrsg. von B. Nichtweiss, Würzburg 2003, p. 145ss (Lezioni del 1927/1929)

<sup>80</sup> Ivi, pp. 238-246

<sup>81</sup> L'idea di un ribaltamento della ragione illuminista in una razionalità sottomessa all'immediatezza irrazionale dell'esistente è presente anche in T. Adorno e M. Horkheimer, a prova di una comune sensibilità del mondo tedesco su questo tema a metà del novecento: *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1997. A questi autori si potrebbe affiancare il confronto del teologo Ratzinger con l'illuminismo, inteso come religione della ragione.

attraverso lo Spirito Santo, cioè attraverso una ridefinizione dell'identità aldilà dell'immanenza omologante della *religio civilis*: "L'inno della Chiesa trascende tutti gli inni nazionali, come la lingua della Chiesa trascende tutte le lingue e ciò perché la vittoria del «leone di Giuda» ha trascesa la vittoria di tutti i «re della terra», rendendolo degno di aprire il libro delle sorti che sta nella destra di Dio."<sup>82</sup> È a questa memoria pentecostale che Peterson si appella nel 1933 protestando contro l'inculturazione politica della Chiesa evangelica nello stato nazionale: "Warum können deutsche Katholiken die Stimme des Heiligen Vaters, auch wenn er Italiener ist und lateinisch spricht, vernehmen? Weil sie das Wort des Glaubens aus dem heiligen Geiste und nicht aus dem Geiste ihrer Sprache heraus zu hören imstande sind, weil sie an das Wunder des Pfingstfestes glauben, das ein Wunder im dem natürlichen Bereich der Sprache gewesen ist, und es bis heute noch ist."<sup>83</sup> Una critica alle pretese teologiche della nazione che si ritrova nelle coeve posizioni di Gurian e di Maritain, che nel 1927 prendono radicalmente posizione contro il movimento dell'*Action française*.

Questa concezione della modernità liberale si collega all'indietreggiamento del concetto di Rivelazione di Dio (*revelatio publica*) dentro l'esperienza spirituale e religiosa dell'individuo (*revelatio privata*) che si verifica nella teologia dell'ultimo secolo. La perdita del carattere pubblico, proprio dell'*Offenbarungsbegriff*, va di pari passo con lo smarrimento della memoria escatologica e col carattere giuridico, che caratterizza ogni *öffentliche Natur*. In sintonia con Schmitt, Peterson considera il liberalismo, privo di paradigma escatologico, colpevole dello smarrimento del significato dell'istituzione pubblica. È in questa prospettiva che Peterson imposta allora un lavoro di recupero della portata escatologica, e quindi, politica e pubblica dei principali concetti teologici. In Hegel questo processo giunge a compimento in una concezione filosofica nella quale la rivelazione si riduce a conoscenza intellettualistica e il soggetto moderno viene spiegato a partire dall'evidenza dello spirito.<sup>84</sup> A questa concezione dell'uomo come fenomeno storico-naturale auto-evidente, Peterson ribatte riportando la questione *Was ist der Mensch?* alla sua portata metafisica, infatti a questa domanda è possibile rispondere solo a partire da chi ha superato l'uomo, nulla si spiega invece a partire da se stessa. È quindi

---

<sup>82</sup> E. Peterson, *Il libro degli angeli*, Roma 1946, p. 21. È in questa direzione d'altronde che il cristianesimo può svolgere un ruolo positivo nel dibattito attuale sul nazionalismo e la cittadinanza, verso un'etica dell'accoglienza, dell'ospitalità, del diritto d'asilo, della interculturalità. Si veda in merito il recente contributo di G. Goisis, *Metamorfosi esagonali dell'idea di nazione*, in *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, a cura di D. Costantini, Firenze 2009, pp. 23-42

<sup>83</sup> E. Peterson, *Die neueste Entwicklung in der protestantischen Kirche in Deutschland*, in Hochland, I. 1933/1934, p. 159

<sup>84</sup> Sulla critica petersoniana al concetto moderno di *Offenbarung*: K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfür Erik Petersons*, cit., pp. 20ss.; sulla relazione tra *rivelazione* e *pubblico* si veda B. Nichtweiss, *Offenbarung und Öffentlichkeit. Herausforderungen der Theologie Erik Petersons*, in Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft, 1993, pp. 77-106



necessario partire da Dio e da Cristo per definire correttamente un'antropologia: alla volontà di ateismo è invece strettamente connessa una *Dehumanisierung*.<sup>85</sup> Nella negazione di Dio e del Figlio si consuma infatti la distruzione della *Menschensein des Menschen*, l'identità dell'uomo finisce infatti per essere definita a partire dal potere della vita politica: da un lato, l'ateismo russo, che, attraverso la tecnica e una industrializzazione avanzata, nelle fabbriche crea *homunculi*; dall'altro i moderni nazionalismi europei, che trasformano l'uomo in una generalizzazione astratta posta al servizio del dominio degli Stati.<sup>86</sup>

La salvezza, secondo la visione cristiana, viene invece dal *filius hominis* che viene a giudicare l'*homo faber*: l'unico vero dominatore, l'unica misura dell'uomo non viene dal superuomo nicciano, né da un messia nazionale, ma dal Figlio dell'uomo che viene dal cielo, quindi da un'altra dimensione che è trascendente, oltre-mondana. In vari scritti, Peterson pone particolare attenzione alle mani, simbolo di quel "fare" e trasformare della tecnica moderna: "che cosa è l'uomo? E la nostra risposta suona: è colui, nelle mani del quale il Figlio dell'uomo è stato dato. Sono mani che afferrano, non è la mano del Figlio dell'Uomo che benedice. Sono mani predaci che tata parte hanno nella natura umana decaduta."<sup>87</sup> Già in un saggio che appartiene a questo progetto fenomenologico di antropologia cristologica che il teologo intende disegnare, *Theologie des Kleides* del 1934, tra l'altro molto apprezzato da Maritain, ritorna la questione dell'uomo come "problema metafisico e teologico". La veste diventa qui il simbolo della "nudità", più metafisica che morale, dell'uomo dopo il peccato e della sua non-interpretabilità da se stesso: non coperture mondane, né caricature ideologiche, ma solo la veste della Gloria divina, perduta con la cacciata dal Paradiso ma riottenuta col Battesimo può ridare all'uomo l'immortalità.<sup>88</sup>

Insomma anche Peterson come Maritain, ma anche come Benjamin intende ricollocare la Redenzione in un tempo e in uno spazio aldilà della storia, ma allo stesso tempo capace di giudicarla. Solo così l'immagine antropologica autentica può essere salvata dall'usurpazione dell'uomo da parte delle ideologie moderne e totalitarie nutrite dall'oblio del tessuto cristiano dell'Europa. Per il teologo tedesco, è solo nel mantenimento della memoria teologica del Dio incarnato che l'uomo può essere salvato da se stesso e dai suoi demoni: ovvero dai pericoli di un'umanità forgiata dallo stesso potere umano.

---

<sup>85</sup> E. Peterson, *Die Frage nach dem Menschen I*, in *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, p. 250; si tratta di un frammento inedito poi rielaborato per il saggio *Was ist der Mensch?* del 1935. Nel 1933 era uscito un testo di Theodor Hacker con lo stesso titolo, al quale poi risponderà polemicamente anche Heidegger con la sua *Lettera sull'umanesimo*.

<sup>86</sup> Ivi, p. 250

<sup>87</sup> E. Peterson, *Che cosa è l'uomo?*, cit., p. 35

<sup>88</sup> E. Peterson, *Theologie des Kleides*, in *Marginalien zur Theologie*, cit., pp. 10-27; per una lettura di questo testo si veda anche G. Agamben, *Nudità*, Roma 2009, pp. 87ss

Attraverso lo studio del cristianesimo antico, Peterson scopre il ruolo fondamentale della metafisica per la teologia. Si tratta però anche di un approccio che tradizionalmente appartiene a quella tradizione cattolica che il teologo protestante in questi anni cerca di approfondire, in una lettera a Haecker del 30 settembre 1923 scrive: “ich vertiefe mich in die Katholische Scholastik. Ich werde im nächsten Semester ein lstdg. Kolleg über Thomas v. Aquin lesen. Ich fürchte mich freilich, denn es fehlt mir oft an Fleiß und Verstand.”<sup>89</sup> Questo interesse si spiega anche per la sua avversione verso pensiero idealista che aveva così profondamente penetrato la teologia protestante di allora: “Dieser Idealismus, der als Ergänzung neben die spezifisch christlich transzendenten Gedanken tritt, deutet gerade in dieser Verknüpfung den unheilbaren Kompromiss an, in dem sich der Protestantismus seit dem 18. Jahrhundert bewegt und der ihn seiner eigene Kraft und Lebensfähigkeit beraubt hat.”<sup>90</sup> In Tommaso trova quindi un compagno a favore dell’oggettività e di un ordine razionale del mondo, contro la riduzione della prospettiva teologica al solo rapporto tra Dio e uomo, alle esigenze psicologiche di liberazione.<sup>91</sup> La sua avversione per un agostinismo, difeso ad esempio da von Harnack, che vedeva l’anima sola di fronte a Dio, torna in modo significativo anche in una lettera a Maritain: “Dass er Religion nur im Kosmos und nicht in einer akosmischen Weise haben kann. Die Religion des Menschen ohne Kosmos wird im Psychologischen ihren Halt suchen [...] Ich habe mein Engellbuch schon mit dieser Absicht geschrieben, die Heilsordnung und die ontologische Ordnung zu verknüpfen,”<sup>92</sup> D’altra parte la stessa fenomenologia lo spinge sempre più a una visione realista, contro questo idealismo che, ai suoi occhi, finisce col negare il carattere reale dell’Incarnazione.<sup>93</sup> Nel necrologio del luglio 1928 dedicato a Scheler, il teologo constata come il protestantesimo non sia ormai più il presupposto della vita religiosa tedesca e pone la questione se la causa non sia proprio l’abbandono del realismo, che lui in questi anni sta cercando di recuperare soprattutto in riferimento al *Sacramento*: “Wir hatten allen Grund, den Ursachen dieser Entwicklung nachzugehen, vielleicht würden wir dann erkennen, dass die

---

<sup>89</sup> E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 199

<sup>90</sup> Lettera di Peterson a Emanuel Hirsch, aprile 1916 in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, Würzburg 2009, p. 44

<sup>91</sup> T. Ervens, „... das Unglück ist nur, dass es keine Theologen gibt.“ *Anmerkungen zum Theologiebegriff in der Thomas-Vorlesung (1923/24) Erik Petersons*, in *Vom Ende der Zeit*, cit., p. 143

<sup>92</sup> E. Peterson, *Der Mensch in seiner Welt*, cit., p. 255

<sup>93</sup> Nelle lezioni sulla lettera ai Romani questa posizione viene ribadita: “Gott ist nicht der tyrannische Gott der Gnostiker, der sich nicht einmal indirekt der Erkenntnis darbietet [...] Der anonyme Gott, das ist der Gott der Welt, der heute außerhalb der Kirche lebt. Zuweilen fordert er Einlass in die Kirche; man hat ihm in der neueren protestantischen Theologie mit der Leugnung jeder natürlichen, jeder auf Phänomenologie gegründeten Gotteserkenntnis den Weg ebnen wollen. Man darf dabei nicht übersehen, dass der Weg dabei von Wilhelm Herrmann zu Karl Barth gegangen ist, von der Ablehnung der metaphysischen Gotteserkenntnis zur Diabolisierung des von Gott erschaffenen Kosmos.” (E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p.33)

Isolierung der Theologie gegenüber die Metaphysik ebenso wenig immer ein Zeichen von Stärke ist wie die Unterscheidung der unsichtbaren von der sichtbaren Kirche, die uns am Ende in die Gefahr bringt, in Deutschland nur noch als eine Sekte zu gelten.”<sup>94</sup> Sulla stesa linea stanno alcune riflessioni nel commento alla Lettera di Romani, di questi stessi anni, dove Peterson oppone al Dio anonimo degli gnostici, conoscibile solo indirettamente attraverso il mondo da lui non creato, ma chiamato all’essere attraverso un atto di tirannia delle forze cosmiche, il Dio cristiano che Paolo dice essersi fatto visibile. Negli sviluppi della nuova teologia protestante, da Herrmann al “totalmente Altro” barthiano, vede invece una ricaduta nell’errore gnostico nella forma di una “Ablehnung der methaphysischen Gotteserkenntnis zur Diabolisierung des von Gott erschaffenen Kosmos.”<sup>95</sup> Peterson insomma intende opporre all’a-cosmismo, proprio dell’astrattezza borghese, una ontologia dell’essere, una comprensione realistica e antispiritualistica del concetto di Sacramento e di Regno escatologico.<sup>96</sup> Questo riconoscimento dell’ordine metafisico, analogo alla schmittiana “legittimità del mondo visibile buono per natura”, è un tratto costante della teologia petersoniana che coglie bene anche il tomista Pieper: “Questo è (secondo Erik Peterson) ciò che contraddistingue il martire cristiano: il non biasimare la realtà naturale del mondo, il trovare molto buona, nonostante tutto, la creazione, laddove, proprio per questo, al contrario, caratterizza lo gnostico il fatto che egli, sottraendosi al martirio, parla male della creazione e dell’ordine naturale.”<sup>97</sup>

Rispetto all’ontologia greca, rivendica però una dinamicità nuova che l’apertura al compimento futuro della Redenzione imprime: “Die ontologische Grundlage ist freilich die eines bewegten und nicht die eines ruhenden Seins. Das unterscheidet ja die christliche Ontologie von der griechischen, dass sie Bewegung auf die Vollendung hin ist, dass sie eschatologisch bestimmt ist.”<sup>98</sup>

In questa prospettiva, vanno colte le lezioni dedicate a Tommaso d’Aquino nell’anno accademico 1923/1924, tra i cui uditori ci fu anche Karl Barth.<sup>99</sup> Durante gli studi si era già brevemente occupato di Scolastica e dei riferimenti al Dottore Comune, intrecciati con Newmann e Kierkegaard, erano presenti anche nell’amico Haecker, convertito nel 1921. La

---

<sup>94</sup> E. Peterson, *Zum Gedächtnis von Max Scheler*, in *Theologie und Theologen. Texte*, Würzburg 2009, p. 561

<sup>95</sup> E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, Hrsg. Von B. Nichtweiss, Würzburg 1997, pp. 30s

<sup>96</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 259

<sup>97</sup> J. Pieper, *Sulla fine del tempo. Meditazione filosofica sulla storia*, Brescia 1959, pp. 142s,

<sup>98</sup> E. Peterson, *Lukasevangelium und Synoptica*, cit., p. 399

<sup>99</sup> Scrive Peterson a Haecker il 22 dicembre 1923: “Mein Interesse haftet jetzt an konkreteren Gebilden wie Kirche, Konfession und Dogma. Ich lese in diesem Semester über Thomas von Aquin ein einstündiges Kolleg [...] Mein liebster Zuhörer ist Barth und ich bin froh darüber, dass er allmählich festen Boden unter den Füßen gewinnt.” (E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 202). In merito ai rapporti alle lezioni si veda B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 655-721

lettura, in originale, della *Summa contra gentiles* lo occupava in effetti già da alcuni anni, promuovendone la lettura anche nell'ambiente protestante. Attraverso l'Aquinate, Peterson compie un passo verso quella concezione della teologia che verrà formulata in *Was ist Theologie?*: “Die neuere protestantische Dogmatik hat ihren Zusammenhang mit Dogma und Schultradition gelockert. Ich halte das für ein ganz großes Unglück unserer Theologie. Es gibt keine Theologie, die nicht immer zugleich kirchlich und konfessionelle Theologie wäre [...] Gerade weil das Dogma nicht die persönliche Überzeugung eigenes Einzelnen, sondern der Glaube der Kirche ist, darum kann auch die Dogmatik nicht persönliche Spekulation einen einzelnen Mannes sein, nach dem Schema des „wie ich es sehe“ [...] Wie das Dogma der Kirche gehört, so gehört auch die dogmatische Arbeit der Kirche.”<sup>100</sup>

È in questo contesto e con questi presupposti che Peterson si rivolge a Maritain, l'*Apostolo di Tommaso*, nel 1925, aprendo così la strada ad una amicizia che durerà tutta la vita. Pur impegnati in campi diversi, il tomista nutre da subito una profonda stima per il teologo tedesco: “Questo esegeta è uomo, e di che tempra generosa, questo professore di teologia è dotto di antenne tutt'altro che professorali, ma di un'anima sempre in cerca del polline impalpabile della verità. Una infanzia del cuore ha tenuto sempre desto l'amore per l'intellettualità vera e il potere di rinnovare i problemi.”<sup>101</sup> Anche il tomista lascia un segno nel teologo tedesco, come testimonia anche Karl Eschweiler che scrive a Maritain: “übrigens zeigte Peterson – ein Intimus Max Schelers – eine größere Nähe zu Ihrem reinen Thomismus als Schmitt.”<sup>102</sup> La conoscenza col filosofo francese è probabilmente iniziata grazie alla mediazione dell'amico Gurian: “Einer Anregung des Herrn Dr. Gurian folgend, erlaube ich mir Ihnen einige kleine Aufsätze zu schicken.” Dopo la lettura degli scritti ricevuti, Maritain scrive a Journet pochi mesi dopo: “Tâchez donc de suivre les travaux d'Erik Peterson, professeur à Bonn. Ce protestant a des thèses historiques très intéressantes. Voyez son livre EIS THEOS!”<sup>103</sup>. In effetti, il teologo di Friburgo seguirà sempre con attenzione i lavori del collega tedesco.

Tra questi saggi inviati al filosofo c'è *Was ist Theologie?* pubblicato pochi mesi prima. Le questioni fondamentali qui contenute vengono già anticipate nella lettera: “Wo ist Lehr-Autorität? Was ist Dogma? Trotzdem muss nun doch auch formal gefragt werden, weil sonst nämlich die Verwirrung entsteht, als ob jede Reflexion über religiöse Fragen schon Theologie

---

<sup>100</sup> E. Peterson, *Thomas von Aquin*, in *Theologie und Theologen. Texte*, Würzburg 2009, pp. 188s

<sup>101</sup> J. Maritain, *Prefazione*, cit., p. 5

<sup>102</sup> Lettera di Eschweiler a Maritain del 26 gennaio 1928, AJM Kolbsheim

<sup>103</sup> Lettera di Maritain a Journet del 20 marzo 1928, in Journet-Maritain, *Correspondances*, Volume I (1920-1929), cit., p.546

sei.”<sup>104</sup> È interessante che Peterson stabilisca un contatto col filosofo tomista proprio nelle circostanze del suo primo importante confronto con la teologia dialettica, inaugurata nel 1922 con la fondazione della rivista *Zwischen den Zeiten*, da parte di Barth, Thurneysen, Merz, Gogarten. Infatti intende prendere posizione contro la riduzione della possibilità conoscitiva del sapere teologico operata da Barth in *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, articolo da cui il saggio prende le mosse.<sup>105</sup> La posizione di Peterson suscitò in effetti molto scandalo negli ambienti protestanti e diverse reazioni, tra cui quella di Bultmann.<sup>106</sup> Ma l'autore allo stesso tempo reagisce, in sintonia con i suoi interlocutori dialettici, anche contro quella riduzione di Dio a funzione dell'anima, a forza morale e della storia a cui l'aveva ridotto il pensiero liberale tedesco degli ultimi decenni. Si tratta insomma di promuovere un rinnovamento della dogmatica che rimetta al centro l'onore di Dio, che parta dall'alto e non dal basso, dagli uomini. L'autore sostiene allora che la teologia non è un generico discorso religioso, che finisce col diventare mito, ma “la continuazione, compientesi in forme d'argomentazione concreta, del fatto che la rivelazione del logos si è sviluppata all'interno del Dogma.”<sup>107</sup> La teologia insomma è una conoscenza che discende dalla Rivelazione di Dio in Cristo e si manifesta come *concreta* autorità e *concreta* obbedienza.<sup>108</sup> Un'argomentazione analoga al nesso schmittiano tra *Sichtbarkeit der Kirche* e incarnazione del verbo. Non è insomma né paradosso né narrazione, come nella dialettica mitica kierkegaardiana, ma un “conoscere reale anche se limitato”, “una partecipazione alla *scientia divina*”, un sapere “analogico”, reso possibile dalla premessa che Dio ha assunto un corpo proprio.<sup>109</sup> Come si vede, c'è un ricorso ricorrente a un linguaggio che ricorda quello tomista. Anche qui, come Ball intravedeva nella *politische Theologie* schmittiana, c'è un richiamo ad una *ratio* capace di comprendere l'irrazionale in una forma rigorosa: la teologia, come la giurisprudenza, è scienza.<sup>110</sup> In modo parallelo, il giurista mostra l'origine teologica dei concetti giuridici, mentre il teologo quella giuridica dei concetti teologici.

<sup>104</sup> Lettera di E. Peterson a Maritain dell'11 dicembre 1925, AJM Kolbsheim

<sup>105</sup> K. Barth, *La Parola di Dio come compito della teologia*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. Moltmann, Brescia 1976, pp. 236-258; su questo scritto e il suo rapporto con la teologia liberale si veda I. Mancini, *Teologia, ideologia, utopia*, Brescia 1974, pp. 77ss.; su Barth e la teologia dialettica si veda tra gli altri E. Cerasi, *Il paradosso della grazia. La teo-antropologia di Karl Barth*, Roma 2006, pp. 55-71. Peterson si riferisce anche a R. Bultmann, *Che senso ha parlare di Dio*, in *Credere e comprendere*, Brescia 1986, pp. 35-47; sui rapporti con Barth B. Nichtweiss, *Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Peterson für die theologische Entwicklung Karl Barth*, in M. Beintker, C. Link, M. Trowitzsch (Hrsg), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch - Klärung - Widerstand*, Zürich 2005, pp. 313-330; in italiano sul confronto tra Barth e Peterson si veda anche A. Aguti, *La questione dell'ermeneutica in Karl Barth*, Bologna 2001

<sup>106</sup> R. Bultmann, *La domanda della teologia «dialettica»*, in *Le origini della teologia dialettica*, cit., pp. 475-496

<sup>107</sup> E. Peterson, *Che cos'è teologia?*, in Bailamme. Rivista di spiritualità e politica, 2, 1997, p. 214

<sup>108</sup> Ivi, p. 206

<sup>109</sup> Ivi, p. 205

<sup>110</sup> Il richiamo al tomismo e alla struttura del dogma come nesso tra irrazionalità e razionalità come elementi di fascino per Schmitt viene fatto da H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, cit., p. 118

La trattazione richiama insomma in molta parte ad una visione cattolica della teologia: in polemica col biblicismo protestante, Peterson lega strettamente Teologia, Dogma, sua norma fondamentale, e Chiesa, la cui autorità proviene da Cristo che l'ha trasmessa ad essa dopo la sua ascensione.<sup>111</sup> Come spiega nelle coeve lezioni sulla Prima lettera di Corinzi, è infatti nella *eschatologischen Situation*, cioè in quel tempo compreso tra la prima e la seconda venuta di Cristo, che il concetto di *Stellvertretung Christi* attraverso l'istituzione acquisisce il suo significato proprio. Si dà quindi rappresentazione solo in questa condizione di assenza nella storia della Verità e della Giustizia.<sup>112</sup> La Chiesa diventa insomma lo spazio autentico della riflessione teologica, luogo della *Elongatur* sacramentale e dogmatica dell'Incarnazione. Inizia dunque già ora il confronto con la *politische Theologie* e con la sua riduzione della teologia allo spazio politico: “è negli spazi intrateologici che viene decisa la consistenza della teologia politica”.<sup>113</sup> Il tema dell'autorità e della sovranità, come momento eminente della decisione, e della “rappresentazione”, come “evocazione dell'immortalità, della durata” era stato affrontato, in termini escatologici, dall'amico Schmitt in *Teologia politica*, nonché in *Cattolicesimo romano*, uscito in seconda edizione proprio nel 1925.<sup>114</sup> Il riferimento è tanto più pregnante se si considera la sintonia sulla tesi dell'analogia, pur ribaltata, tra concetti teologici e giuridici: “dogma e sacramento sono termini tratti dal linguaggio giuridico. Si osservi attentamente in che contesto i termini neotestamentari vengono desunti dal linguaggio giuridico [...] si cerchi di chiarire perché vengono usati proprio questi termini giuridici e perché se ne faccia uso appunto nel linguaggio sacramentale.”<sup>115</sup>

Il tema ecclesiologico diventa in effetti centrale per Peterson nella seconda metà degli anni venti. Un momento significativo è lo scambio di lettere pubblico con Adolf von Harnack nel 1928 che aveva preso avvio dalla pubblicazione del suo ultimo studio *Il Vecchio Testamento nelle lettere di Paolo e nelle comunità paoline*.<sup>116</sup> Quando era studente a Berlino aveva evitato di seguire le lezioni del grande teologo liberale per paura che il razionalismo intaccasse la sua

---

<sup>111</sup> L'origine del termine *dogma* come *placitum* e *decretum*, cioè come “Beschluss des mit *auctoritas* ausgestatteten Senats” in contrapposizione invece alla decisione presa dall'assemblea del popolo grazie alla maggioranza delle voci si trova in E. Peterson, *Lukasevangelium*, cit., p. 60

<sup>112</sup> E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, cit., p. 134 (Da un corso svolto nel 1926 e ripetuto nel 1928/1929.)

<sup>113</sup> G. Caronello, *La strategia riduttiva del lessico. Introduzione a “Che cos'è teologia?” di Erik Peterson*, ivi, p. 192

<sup>114</sup> H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, cit., p. 120

<sup>115</sup> E. Peterson, *Che cos'è teologia?*, cit., p. 216 in nota

<sup>116</sup> E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, in *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, pp. 175-194. Il carteggio fu pubblicato originariamente nella rivista *Hochland* con un epilogo nel 1932. Il carteggio è pubblicato nel resoconto fatto da M. Bendiscioli, *Adolf Harnack, il cattolicesimo e il destino del protestantesimo*, in M. Bendiscioli, *Pensiero e vita religiosa*, cit., pp. 185-193

fede.<sup>117</sup> All'insegna del metodo storico-critico, egli infatti procedeva in un'opera di riscoperta dell'originario Vangelo di Gesù, attraverso una liberazione da tutte le sovrastrutture dogmatiche che nei secoli l'avevano offuscato. Alla fine *l'essenza del cristianesimo* risultava essere un contenuto del tutto individualistico e morale, mentre la chiesa un assieme tra "liberi credenti".<sup>118</sup> Peterson riassume a Maritain in una lettera il carteggio: "Harnack schrieb mir, es sei den Protestanten unmöglich zum röm. Katholizismus zurückzukehren, weil ihre historische Erkenntnis ihnen das nicht erlaube. Ich habe darauf zu zeigen gesucht, dass ein konsequentes zu Ende Denken der letzte Phase der histor. Arbeit des Protestantismus zu katholischen Positionen zurückführe."<sup>119</sup> Harnack aveva infatti tacciato di ingenuità scientifica e religiosa il biblicismo di Barth, sostenendo che alle origini l'autorità della dottrina apostolica costituiva il referente essenziale per l'interpretazione e l'organizzazione della Scrittura. Peterson concorda con la polemica, vicina a quella cattolica, contro la *sola Scriptura*, ma ritorna però anche sul nesso essenziale tra dogma e Chiesa: "Io vedo chiaramente che con ciò la Chiesa evangelica perde ogni influsso, anzi che con ciò essa stessa viene meno. La Chiesa cessa di essere una grandezza 'pubblica' (*Öffentliche Größe*), quando rinuncia a una presa di posizione dogmatica."<sup>120</sup> Dietro questo dialogo bisogna in effetti tenere presente la crisi aperta nella Chiesa protestante dalla fine dell'Impero guglielmino, e quindi dello Stato cristiano, che aveva messo in discussione il suo carattere di istituzione pubblica.<sup>121</sup> È inoltre evidente qui il riferimento al grande dibattito sulla *Sichtbarkeit der Kirche*, per usare un titolo schmittiano, che aveva attraversato la riflessione teologica e giuridica degli ultimi tempi, soprattutto a partire da Rudolf Sohm che sosteneva polemicamente che l'essenza del cattolicesimo è l'identificazione tra chiesa visibile e chiesa invisibile, quando invece originariamente il cristianesimo si basava sulla loro separazione.<sup>122</sup> Peterson vede la Chiesa contemporanea "incuneata tra America e Russia" ovvero aperta alla possibilità della sua dissoluzione in setta o conventicola.<sup>123</sup> Anche qui c'è una sintonia

<sup>117</sup> Sulla sua figura E. Peterson, *Harnack*, in *Enciclopedia Cattolica*, VI, Città del Vaticano 1951, p. 1365s

<sup>118</sup> A. von Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1992

<sup>119</sup> Lettera di Peterson a Maritain 6 gennaio 1929, AJM Kolbsheim

<sup>120</sup> Lettera di Peterson ad Harnack del 24 giugno 1928, in M. Bendiscioli, *Adolf Harnack, il cattolicesimo e il destino del protestantesimo*, cit., p. 188

<sup>121</sup> Nell'epilogo aggiunto nel 1932, in prossimità della vittoria di Hitler, Peterson torna infatti sulla crisi interna al protestantesimo: "Mit dem Ende des landesherrlichen Episkopats und der Einführung der neuen Verfassung der evangelischen Landeskirchen in Deutschland ist der öffentliche Charakter der protestantischen Kirche und der protestantischen Theologie *prinzipiell* ausgelöscht worden." (*Epilog*, in E. Peterson, *Briefwechsel mit Adolf Harnack und ein Epilog*, cit., p. 187)

<sup>122</sup> H. Barion, *Aufgabe und Stellung der katholischen Theologie in der Gegenwart*, in *Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze*, Paderborn 1984, p. 655

<sup>123</sup> Lettera di Peterson ad Harnack del 1 luglio 1928, ivi, p. 190; su questo punto si legga anche questo brano da una lettera a Barth del 23 ottobre 1928: "Ich sehe, dass die Menschen betrogen werden durch Demokratie, Kapitalismus u.s.w. Ich sehe aber, dass sich die Kirchen an diesem Betrage beteiligen. Vielleicht ist das alles vom Antichristen. Wie Deutschen sind ein armes Volk. Wir haben Franzosen und Italiener nachgeahmt und jetzt ist

con *Römische Katholizismus*, dove si difendeva la tradizione politica europea, dalla cui parte stava anche la potenza rappresentativa della Chiesa, nella morsa delle due nuove forze storiche: l'americanismo e lo spirito di Bakunin. Ma Harnack ribadisce al problema posto da Peterson opponendo nuovamente l'*Historie* al *Dogma*<sup>124</sup>: il protestantesimo non può seguire l'"assolutismo ecclesiastico", ma cercare una propria via respingendo ogni autorità formale e richiamarsi solo al messaggio che Dio suscita negli spiriti.<sup>125</sup>

Nel contesto di questo scambio epistolare, nasce anche l'idea del trattato *Die Kirche*, pubblicato a Monaco nel 1929, ma frutto di una conferenza tenuta in Olanda nell'autunno dell'anno precedente.<sup>126</sup> Lo scritto crea molto imbarazzo nel mondo protestante che risponde col silenzio, come Gurian e Schmitt comunicano a Maritain.<sup>127</sup> Il filosofo francese, che come abbiamo visto medita sul tema della Chiesa lungo tutta la sua vita, contatta invece immediatamente Journet: "Tâchez de vous procurer une brochure du théologien protestant Erik Peterson (de Bonn) intitulé Die Kirche. Elle est remarquable et il y aurait lieu de suivre Peterson de très près."<sup>128</sup> In questo testo vengono infatti toccati molti punti di interesse comune col filosofo francese e il teologo svizzero.

Il saggio prende l'avvio da una celebre sentenza di Loisy, secondo la quale Gesù avrebbe annunciato il regno col risultato che è venuta invece la Chiesa. La risposta di Peterson si fonda su tre tesi fondamentali: primo, la Chiesa si fonda sul presupposto che gli ebrei, come popolo eletto, abbiano rifiutato di credere al Signore. Dal che consegue che al concetto di Chiesa appartenga l'essere *Heidenkirche*, cioè dei Gentili. L'ellenizzazione, ovvero la proiezione, e quindi *Transposition*, dei concetti del Vangelo su un piano diverso, non è quindi un tradimento del cristianesimo, come sosteneva Harnack, ma un *Faktum* voluto da Dio. Secondo, la Chiesa si dà solo nel presupposto che la *parousia* non sia imminente. Il ritorno di Cristo è quindi strettamente connesso alla conversione di Israele, il cui indurimento ne ritarda l'avvento. È in

---

Amerika unser Vorbild. Wir liefern den Amerikanern nicht nur unsere Wirtschaft, sondern auch unsere Kirche aus. Das merkt bei uns keiner. Wo gibt es denn, außer in Bayern, noch Luthertum? Unter der preußischen Union siegt nacheinander der Bismarcksche Nationalliberalismus und der nationalliberale Amerikanismus Setresemanns." (Lettera di Peterson a Barth del 23 ottobre 1928, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 270)

<sup>124</sup> Lettera di Peterson a Maritain 6 gennaio 1929, AJM Kolbsheim

<sup>125</sup> Lettera di Harnack a Peterson del 28 giugno 1928, ivi, pp. 198s

<sup>126</sup> "Ich hatte as Sie gedacht, als ich diesen Vortrag hielt, an Sie und an Harnack." (Lettera di Peterson a Barth del 23 ottobre 1928, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 268)

<sup>127</sup> Schmitt informa Maritain in una lettera del 24 dicembre 1928: "La brochure d'Erik Peterson sur l'Église, qu'il vous a surement adressé, et qui apporte pourtant les prodromes magnifiques d'un profond renouvellement de la question, personne n'en parle, mais par perfidie je crois, que par peur de la discussion." (AJM Kolbsheim) Scrive Gurian l'anno successivo: "Gegen Petersons Schrift Die Kirche antworten die Protestanten mit Schweigen." (Lettera di Gurian a Maritain del 11 novembre 1929, AJM Kolbsheim)

<sup>128</sup> Lettera di Maritain a Journet del 20 marzo 1928, in Journet-Maritain, *Correspondances*, Volume II, 1930-1939, cit., p. 643



questo mutato orizzonte in cui l'escatologia viene trasposta, che si verifica il passaggio dall'annuncio del Regno di Dio alla Chiesa e alla "moralizzazione (*Moralisierung*) dei concetti immediatamente escatologici". A Terzo, la Chiesa esiste sul presupposto che i dodici Apostoli siano stati chiamati nello Spirito Santo e nello Spirito Santo abbiano preso la decisione di rivolgersi ai gentili. Si tratta di una *Entscheidung*, concetto decisivo anche nella coeva opera di Schmitt, che fonda ogni altra successiva "decisione dogmatica": "die Sphäre der dogmatischen Entscheidung ist in der Kirche die Analogie zu der Sphäre der politischen Entscheidung im Staat."<sup>129</sup> La Pentecoste è l'evento che segna missione degli Apostoli verso i pagani, mentre Gesù era venuto ad annunciare il Regno agli ebrei. Il passaggio dall'espressione *i dodici*, con cui si indicava l'appartenenza al regno messianico, a quella di *dodici apostoli* segno il passaggio essenziale all'istituzione della *Ecclēsia*.<sup>130</sup> Viene qui sottolineato come venga assunto un termine proprio della *pòlis* greca, ecco un ulteriore segno dell'attenzione petersoniana verso il linguaggio giurico-istituzionale della teologia antica: "Man könnte in analoger Weise die christliche ἐκκλησία die zum Vollzug bestimmter Kulthandlungen zusammentretende Versammlung der Vollbürger der Himmelstadt nennen. Der Kult, den sie feiert, ist ein öffentlicher Kult und keine Mysterienfeier, und er ist eine pflichtmäßige öffentliche Leistung, eine λειτουργία, und nicht eine vom freiwilligen Ermessen abhängende Initiation."<sup>131</sup>

Maritain, pur positivamente colpito dalle tesi del trattato, nutre qualche perplessità: "Si les juifs avaient cru au Christ lors de la prédication des douze, qui nous autorise à penser que les gentils n'eussent pas été appelés?" Peterson risponde: "Darauf würde ich antworten: Die Apostel. Es ist doch eine Tatsache, dass solange die Zwölf noch in Jerusalem waren und ist auf die Bekehrung Israels warteten, sie auch die Heiden nicht berufen haben. Sie haben damit nur das fortgesetzt, was auch unser Herr getan hat, der den Heiden niemals gepredigt hat."<sup>132</sup> Prima è stato chiamato il popolo eletto e solo davanti al suo rifiuto si è rivolto ai gentili; se invece Israele si fosse convertito sarebbero allora stati i pagani a dover andare dagli ebrei. Qui Peterson esprime una difficoltà in relazione all'idea di Maritain di un "primato spirituale" che il popolo eletto avrebbe avuto nel caso avesse accolto il Cristo: "In der Erwählung eines einzelnen Volkes liegt etwas, das dem Spirituellen entgegengesetzt ist [...] Es ist ein Schatten, der auf der Kirche liegt, das das Spirituelle in ihr nicht die letzte Vollendung des Geschöpflichen zulässt." In questo ritardo nel visibile e glorioso compimento della Redenzione, sembra a Peterson di dover collocare le spinte antisemite che emergono in particolare nei paesi cristiani.

<sup>129</sup> E. Peterson, *Die neueste Entwicklung in der protestantischen Kirche in Deutschland*, cit., p. 256

<sup>130</sup> E. Peterson, *Die Kirche*, in *Theologische Traktate*, cit., pp. 247-250

<sup>131</sup> Ivi, p. 253

<sup>132</sup> Lettera di Peterson a Maritain 6 gennaio 1929, AJM Kolbsheim

Peterson prosegue dicendo che Dio è fedele al progetto originario, tanto che è possibile pensare che il mondo prima della fine del mondo venga restituito al suo ordine originario, in modo analogo alle aspettative apocalittiche ebraiche: “Ich würde es für denkbar halten, dass er - nach der Bekehrung Israels - zunächst einmal die Menschen an die Welt wieder so herstellt, wie sie vor dem Falle waren. Kurz ich mochte meinen, dass in der Lehre vom tausend-jährigen Reich, die so viele Väter vertreten haben, eine vergessene Wahrheit enthalten ist.”<sup>133</sup> Il teologo chiede a Maritain la sua opinione circa questa tesi, che a suo avviso ha un rilevante significato per il rapporto tra cristianesimo e mondo politico.

Maritain risponde alle questioni poste da Peterson, mettendosi sul piano però della metafisica più che del significato storico, per il quale il teologo ha un senso molto profondo. Rifacendosi ai principi della Provvidenza e della Predestinazione, si mostra anzitutto d'accordo con la tesi del ritardo della venuta di Cristo a causa dell'incredulità degli ebrei, ma rileva una contraddizione nell'argomentazione: dati per presupposti i decreti divini, si domanda come è possibile comprendere teologicamente un cambiamento parziale nel piano della provvidenza, lasciando tutto il resto di questo piano immutato. Bisogna allora pensare che la non-conversione di Israele era già nella previsione infallibile di Dio, in vista della salvezza universale dei gentili, che non fu quindi un evento implicato dalla contingenza storica o un improvviso mutamento dei disegni divini. Si può comunque supporre un altro piano di provvidenza, in cui Israele si sarebbe convertito: in questo caso, il filosofo ribadisce che avrebbe avuto una *primatè du spirituel*, che sarebbe consistita soprattutto nell'evangelizzazione e nella persecuzione nel nome di Gesù. Nella storia la Chiesa sarebbe rimasta insomma in ogni caso non del mondo, il battesimo avrebbe significato non resurrezione: “Quand le règne glorieux de Dieu sera venu quand la politique aura été absorbé dans le spirituel (ou plutôt réunie à lui comme la chair ressuscitée à l'âme bienheureuse), c'est que tout aura été consommé.”

La vocazione dei gentili rimane comunque “un grande mistero”, tuttavia come dimostra Paolo già all'origine nelle intenzioni di Dio. Maritain rimprovera allora all'amico, appoggiandosi a uno scritto di padre Lagrange, di aver “trop accordé à Loisy”: il regno annunciato da Gesù non può infatti essere distinto troppo radicalmente dalla Chiesa universale annunciata dagli apostoli a tutte le nazioni. In *Umanesimo integrale* si leggono i risultati di questo dialogo con *Was ist die Kirche?*: “La distinzione istituita in questo saggio di Peterson, in modo che certo oggi sfumerebbe maggiormente (lo spingeva allora fino a farne un'opposizione, il che non si accorda con la tesi cattolica dell'istituzione immediata della Chiesa da parte di Cristo); la distinzione tra

---

<sup>133</sup> *Ibidem*

la Chiesa e il regno di Dio non deve evidentemente essere forzata. La Chiesa è il regno di Dio iniziato.”<sup>134</sup> Qui il tomista assume le osservazioni che gli erano state date dall’ecclesiologo Journet, in parte critico verso questo opuscolo petersoniano.<sup>135</sup> Il teologo svizzero, in uno scambio epistolare nel 1935, aveva infatti offerto all’amico tomista dei chiarimenti sul concetto di Regno, in reazione al fondamentale saggio di Maritain *Chrétien dans le monde*, frutto di una lezione di Santander, poi confluita in quel capitolo di *Humanisme intégral* che tratta di teologia politica, della nozione di Regno, mondo e Chiesa: “Il faut abandonner l’apposition de Peterson entre Royaume et Église [...] L’Ancien Testament appelle Royaume la nomination miséricordieuse de Dieu ici-bas. Jésus emploie à dessein le même mot Royaume pour désigner le royaume d’ici-bas et le royaume de l’au-delà. De même saint Paul pour le mot Église, saint Juan pour le mot vie éternelle, l’Apocalypse pour la Cité sainte.” Il regno, pur nella sua identità sostanziale, ha quindi due realizzazioni differenti: l’una glorioso nell’aldilà, e l’altra crocifissa, nella storia. Journet elenca nella lettera diversi errori teologici nella concezione del Regno di Dio: anzitutto, quello di chi ne nega la realizzazione nella storia e nel tempo, ma solo nell’aldilà, come Barth e i quietisti; poi quello di chi ne vede invece l’attuazione connaturale nella storia, ovvero il millenarismo; e infine, l’errore del materialismo secondo il quale il Regno non designa che la felicità collettiva dell’umanità, come per Comte, il Grande Inquisitore e il comunismo ateo. Journet colloca allora Peterson tra coloro che cadono nel primo errore, anche se nella frase, contenuta in *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in cui si dice che il “tempo escatologico” è iniziato con la prima venuta di Cristo, legge una parziale correzione dell’eccessiva operazione precedentemente posta tra Regno e Chiesa.<sup>136</sup> Queste indicazioni, come abbiamo visto, sono state assunte dal filosofo nella versione definitiva del suo libro sulla nuova cristianità, che in ogni caso dal trattato petersoniano ne trae la lezione più importante: “Per i cristiani sarà fuori del tempo; è un reame eterno, che avrà come luogo la terra dei risorti. In quanto dunque questa idea è propriamente quella di un regno, di una città politica di cui Dio stesso è il re, e tale

<sup>134</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 14 febbraio 1929, pubblicata poi parzialmente nell’opera completa di Maritain (O.C. XVI, pp. 526-531); su questo punto, Maritain torna in *Umanesimo integrale*: “La distinzione istituita in questo saggio di Peterson, in modo che certo oggi sfumerebbe maggiormente (lo spingeva allora sino a farne un’opposizione, il che non si accorda con la tesi cattolica dell’istituzione immediata della Chiesa da parte di Cristo); la distinzione tra la Chiesa e il regno di Dio non deve evidentemente essere forzata. La Chiesa è il regno di Dio iniziato, il regno di Dio allo stato «pellegrinale, militante, crocifisso» (Charles Journet). Ma non è il regno di Dio nel suo stato di realizzazione definitiva e come applicantesi alla vita tutta intera che l’umanità (risorta) condurrà sulla «nuova terra» - il regno di Dio allo stato «paradisiaco, trionfante, glorificato». Per comodità della nostra esposizione, designiamo con le parole «regno di Dio» intese nel senso più forte, questa nozione del tutto escatologica.” (*Umanesimo integrale*, p. 144, in nota)

<sup>135</sup> C. Journet, *Les destinées de royaume de Dieu*, in *Nova et Vetera*, 1, 1935, pp. 68-111 e *Synonymes du nom d’Église*, in *Nova et Vetera*, n. 4, 1949, pp. 494-496, inserito poi in *L’Église du Verbe Incarné*, II, Paris 1951, pp. 87-89

<sup>136</sup> Lettera di Journet a Maritain del 28 febbraio 1935, in Journet-Maritain, *Correspondances*, Volume II, 1930-1939, cit., p.442-443

quindi da distinguersi sotto questo rapporto dall'idea di Chiesa, come l'ha dimostrato Erik Peterson in un rimarchevole opuscolo scritto prima della sua conversione al cattolicesimo - l'idea del regno di Dio è un'idea escatologica, un'idea riguardante la fine dei tempi. Non di riferisce quindi al tempo di quaggiù, ma a ciò che verrà dopo questo tempo.”<sup>137</sup> È interessante osservare che la critica alla teologia del Reich, Maritain la conduca non attraverso il *Monoteismo come problema politico*, tradizionalmente legato a questa polemica, ma dal trattato ecclesiologico del 1929, aspetto che aiuta a chiarire meglio il significato della liquidazione della teologia politica del 1935 e la sua collocazione nell'opera di Peterson.

Infine, per quanto riguarda il “millenarismo”, Maritain dice che non è condannabile se non in certe forme eretiche, ma che è stato sostenuto da diversi autori cattolici. Lui però propende per un'altra soluzione: “Personnellement toutefois, je croirais plutôt, comme le R. P. Allo l'indique dans son ouvrage sur l'Apocalypse que c'est précisément pendant les années de l'Antéchrist et des plus fortes persécutions que le règne du Christ vivra le plus parfaitement au fond des cœurs fidèles.”<sup>138</sup>

Peterson risponde a Maritain vari mesi dopo, mostrandosi d'accordo su vari punti, ma difendendo anche il suo punto di vista, appartiene infatti al carattere proprio delle Scritture “dass sie den Stand der Dinge in einem Augenblick festhält, wo sozusagen - historisch betrachtet - nich keine Entscheidung gefallen ist”: al teologo non è allora permesso anticipare la decisione presa a Pentecoste di rivolgersi ai pagani ad un tempo precedente. Il teologo argomenta quindi in modo storico alle osservazioni “metafisiche” dell'amico tomista. Ma è soprattutto in un punto che non vuole cedere: “nun das kann ich nicht aufgeben, dass der jetzige Stand der Dinge noch nicht „Vollkommene“ ist. Auch Sie drucken das so aus, wenn Sie die Kirche als leidende Kirche darstellen. Die Kirche leidet nicht nur unter den Verfolgungen der Welt, sondern auch unter dem Unglauben der Juden und dem Seufzen der Schöpfung nach Erlösung.”<sup>139</sup> Entra qui una differenza di fondo tra i due autori circa il significato dell'escatologia. L'aspirazione alla fine dei tempi, al compimento finale, all'apocalisse è infatti un tema centrale in Peterson in riferimento alla figura del *Katéchon* che ritarda la venuta di Cristo dice in una pagina di diario del 7 luglio 1918: “möge seine verzögernde Tätigkeit einstellen. Lass den letzte Akt spielen! Tue das was schon langst vorbereitet ist und worauf alles wartet.”<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> *Umanesimo integrale*, p. 144

<sup>138</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 14 febbraio 1929, AJM Kolbsheim

<sup>139</sup> Lettera di Peterson a Maritain, del 7 luglio 1929, AJM Kolbsheim

<sup>140</sup> E. Peterson, *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 72

Comunque ormai la crisi spirituale e le sue differenze dal mondo protestante lo spingono a rassegnare le dimissioni dalla facoltà teologica di Bonn. In questo periodo sono frequenti viaggi a Monaco, dove ha contatti con una famiglia israelita, i Reinach, in parte convertita al cattolicesimo. Qui entra anche in relazione con la rivista cattolica *Hochland*, diretta da Muth, dove pubblicherà il famoso articolo *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christums*, poi confluito nel trattato del 1935.<sup>141</sup> Nel 1930 decide infine di andare a Roma dove nel Natale di quell'anno entra nella Chiesa cattolica, scrive a Maritain: "Am 24. Dezember werde ich in aller Stille in die Hl. Kirche aufgenommen werden [...] Ich möge in der Erkenntnis der Kathol. Wahrheit zunehmen."<sup>142</sup> In effetti, il teologo cerca nel filosofo francese oltre che un amico anche una guida nel nuovo mondo che gli si è aperto per apprendere ciò che ancora gli manca.<sup>143</sup> La notizia suscita un certo interesse, anche in Vaticano, tanto che Pio XI lo incontra personalmente.<sup>144</sup> Si ferma a Roma, dove viene particolarmente colpito dalla liturgia a cui assiste durante le feste, fino al maggio 1931: "Ich wünsche, mein Glaube bekäme etwas von der Prägung, die Rom zu geben vermag", scrive a Maritain.<sup>145</sup> Un ultimo viaggio a Roma, prima del trasferimento definitivo, lo fa con Schmitt all'inizio del 1932.

Come gli fu prognosticato anche da Barth, questa scelta gli costò comunque molte difficoltà sia personali che lavorative, situazione in cui il filosofo francese cercò di essergli particolarmente vicino. Ma neppure da parte cattolica ci furono resistenze, scrive Maritain: "Sarebbe errore infatti credere che il mondo cattolico apra largamente il suo cuore a coloro che così rispondono alla chiamata dell'Unico Pastore. Ed è giusto, in fondo, non è vero?, che trovando Dio si trovi anche la solitudine e la croce. È questo un ordine al quale gli uomini veramente pii si rassegnano per quel riguarda il prossimo."<sup>146</sup>

Nel 1931 passano alcuni giorni insieme a Monaco, riferisce una lettera di Raïssa a Journet: "Jacques a terminé ses cours à la semaine de Salzbourg. Il a rencontré là-bas Guardini,

<sup>141</sup> E. Peterson, *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie*, in *Hochland*, 30, 1932/33, pp. 289-299

<sup>142</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 20 dicembre 1930; scrive Löwith: "Peterson aveva tratto le estreme conseguenze dal declino del protestantesimo liberale andando nelle direzione diametralmente opposta a quella di K. Barth; si fece cattolico e andò a Roma, dove a quarantatré anni sposò una giovane e bella italiana che ogni anno gli diede un figlio [...] La sua conversione non si distingueva sostanzialmente da quella dei romantici, pur essendo più solida sul piano dogmatico. Spesso io avevo l'impressione che gli fosse più familiare Baudelaire che non la Patristica, sulla quale teneva dei corsi in un Istituto vaticano." (K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., pp. 127-128)

<sup>143</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 2 novembre 1932, AJM Kolbsheim

<sup>144</sup> "Ich habe am Schreibtisch des hl. Vaters gesessen und mit ihm reden dürfen." (Lettera di Peterson a Maritain del 20 aprile 1931, AJM Kolbsheim). In Francia della conversione ne dà notizia soprattutto la rivista vicina a Maritain *La vie intellectuelle*: Y. Congar, *Conversion d'Erik Peterson*, in *La vie intellectuelle*, 4, 1931, pp. 271s; F. de Lanversin, *Le protestantisme allemand vu par un converti*, in *La vie intellectuelle*, 10 déc, 1932, l'autore si era già occupato del teologo alcuni anni prima Erik Peterson, in *La vie intellectuelle*, T2, febb. 1929.

<sup>145</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 29 aprile 1931, AJM Kolbsheim

<sup>146</sup> J. Maritain, *Prefazione*, cit., p. 6

Bauhofer, des amis de France, d'Allemagne. Depuis hier il est a Munich où il verra Peterson."<sup>147</sup> Nella città bavarese incontra anche il cardinal Faulhaber, col quale discute della possibilità di intraprendere il cammino sacerdotale. Gli viene però richiesto lo studio da capo della teologia e della filosofia cattolica e alla fine rinunciò.<sup>148</sup> Il neo-convertito vive nel frattempo in una situazione di forte isolamento come Maritain racconta a Journet: "On m'a dit, de Munich, que Peterson se trouve terriblement isolé, je ne sais ce qu'on porrai faire pour lui. Recevez vous ces publications (minces et savantissimes)?"<sup>149</sup>

Intanto anche Peterson nel 1932 tiene delle conferenze nella città austriaca, definita da Pio XI *palestra catholicarum veritatum* per le sue iniziative di riconciliazione dell'occidente cristiano. È la sua prima importante apparizione pubblica da convertito in un contesto cattolico.<sup>150</sup> Si tratta dell'esegesi della lettera ai Romani capitoli 9-11, il tema è quindi la relazione tra Israele e i Gentili convertiti, tra Sinagoga e Chiesa. L'autore ne invia una copia a Maritain, sondando anche la possibilità di una traduzione: "Die Tradition, die hinter den Gestalten der Synagoge und Ecclesia an unseren m. a. Kathedralen steht ist beinahe ganz verloren gegangen. Meine Absicht war, diese Tradition wieder zu erwachsen."<sup>151</sup> Maritain racconta nel 1934 all'amico di aver dato una copia del testo a Pio XI, durante un'udienza con Gilson: "Il l'a regardé et feuilleté avec beaucoup d'attention, disant qu'il se souvenait de vous et que le sujet l'intéressait beaucoup."<sup>152</sup> Pochi mesi dopo, lo informa di avere buone novità circa la possibilità di una traduzione dell'"admirable petit livre", che in effetti uscirà l'anno seguente nella collana da lui diretta *Courrier des Iles*.<sup>153</sup> Il tema di Israele è in effetti un tema centrale sia per Maritain che per Peterson che su questo scambiano spesso idee e informazioni.<sup>154</sup> Alcuni anni prima

<sup>147</sup> Lettera di Raïssa Maritain a Journet del 24 agosto 1931, in Journet-Maritain, *Correspondances*, Volume II, 1930-1939, cit., p.168; negli appunti di Maritain del 24 agosto 1931 si legge: "Hier soir visite à Peterson (c'est-à-dire dimanche 23) ... tout à l'heure après déjeuner, re-Peterson." Il 25 agosto: "visite églises de München avec Peterson, Eschweiler et Bauhofer. Peterson très touchant. Après midi, Peterson à 4h." (AJM Kolbsheim). A Salisburgo Maritain tiene delle lezioni che sulla filosofia cristiana poi pubblicate in tedesco nel 1935 col titolo *Von der christlichen Philosophie*.

<sup>148</sup> B. Nichtweiss, "Auswanderung um des Glaubens willen". *Erik Peterson als Emigrant in Rom*, in W.-F. Schäufele / M. Vinzent (Hrsg), *Theologen im Exil-Theologen des Exils. Internationales Kolloquium 17. bis 19. November 1999 in Mainz*, Mandelbachtal/Cambridge 2002, p. 166

<sup>149</sup> Lettera di Maritain a Journet del 27 agosto 1932, in Journet-Maritain, *Correspondances*, Volume II, 1930-1939, cit., p.265

<sup>150</sup> P. Chenaux, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, cit., p. 101; *Christliche Weltdeutung. Salzburger Hochschulwochen 1931-1981*, Graz 1981

<sup>151</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 14 settembre 1932 AJM Kolbsheim

<sup>152</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 25 aprile 1934, AJM Kolbsheim

<sup>153</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 28 luglio 1934, AJM Kolbsheim

<sup>154</sup> Leclercq scrive che, soprattutto negli anni della persecuzione: "Maritain, Peterson e il mio maestro dom Anselm Stolz richiamavano il mistero del popolo ebreo come testimone di Dio." (J. Leclercq, *Di grazia in grazia. Memorie*, Milano 1993, p.61); l'amico Löwith nelle sue memorie scrive: "La questione ebraica era per lui un problema teologico che poteva essere risolto soltanto alla luce del Cristianesimo, e il suo scritto su *La Chiesa sorta da ebrei e da pagani*, di grande intensità spirituale, non è privo di un tono cristiano-antisemita. Il fatto che io non stessi né

quest'ultimo ad esempio si era rivolto proprio al filosofo per ottenere un'indicazione bibliografica: "Können Sie mir irgend ein Buch nennen, das vom Standpunkt des christlichen Glaubens mit theologischer Einsicht und Kenntnis des politischen Lebens über die Juden handelt? Es ist dies ein Thema, über das ich etwas schreiben möchte, wofür ich aber vorher mich noch mehr unterrichten möchte."<sup>155</sup> Mentre sarà uno scritto di Peterson *Perfidia Judaica* a ottenere una rilevante attenzione da parte del filosofo: "Raissa et moi sommes très heureux que vous écriviez maintenant sur la «Perfidia Judaeorum», qui veut dire simplement In-fidelitas, je le pensais déjà".<sup>156</sup>

Anche se si tratta sostanzialmente della rielaborazione dell'esegesi svolta nei corsi di Nuovo Testamento a Bonn del 1928/1929, le lezioni su san Paolo vanno certamente anzitutto collocate nel contesto storico molto particolare in cui furono pronunciate, non a caso la premessa alla pubblicazione viene datata 1 febbraio 1933, giorno in cui sciolto il parlamento tedesco. Si tratta infatti anche di una presa di posizione di fronte alla campagna antisemita che i nazisti, ormai al governo, stavano conducendo, anche con l'appoggio di vari intellettuali e teologi cristiani. Questo riferimento è confermato da Maritain: "Lo stato della nostra civiltà minacciata dalla vergognosa insanità del razzismo e dell'antisemitismo conferisce al saggio di Erik Peterson una speciale attualità."<sup>157</sup>

Nella *Prefazione*, Maritain ricorda come anche Bloy si fosse ispirato allo stesso capitolo della Lettera ai romani. D'altra parte, come nel caso di Schmitt, è interessante notare come sotto il segno di pellegrino dell'Assoluto stia anche l'incontro col tomista, al quale nella prima lettera scriva: "wie sehr dieser Mann unsere Liebe hat."<sup>158</sup> In effetti c'è nelle pagine petersoniane un'ispirazione all'esegesi simbolica tipica di Bloy: "io non esito ad affermare che il segreto del Cristianesimo nel suo significato più profondo, un tempo non era riposto nella filosofia e nella dogmatica, ma stava, celato sotto il velo delle allegorie e dei simboli, nell'interpretazione delle Sacre Scritture, per rivelarsi a chi aveva intelletto spirituale."<sup>159</sup>

---

dalla parte dell'ebraismo né da quella del cristianesimo costituiva per lui un enigma inquietante, perché era in antitesi diretta con la svolta decisiva che egli aveva impresso alla sua vita." (K. Löwith, *La mia vita in Germania, prima e dopo il 1933*, cit., p. 128)

<sup>155</sup> Lettera di E. Peterson a Maritain del 6 marzo 1928, AJM Kolbsheim

<sup>156</sup> Lettera di Maritain del 5 settembre 1935, AJM Kolbsheim; E. Peterson *Perfidia Judaica*, in *Ephemerides liturgicae*, 50, 1936, pp. 296-311; il 12 aprile 1948 Maritain invia a monsignor Montini una lettera con una nota bibliografica, in cui è citato anche Peterson, sul tema della preghiera del Venerdì Santo *pro perfidis Judaeis*. (in J. Maritain - C. Journet, *Correspondance*, III, cit., pp. 922ss). Infatti Maritain si impegna presso la Santa Sede per la sostituzione del termine *perfidus* dalla liturgia del Venerdì Santo. L'iniziativa ha successo con una Dichiarazione apostolica del 10 giugno 1948. Sulla vicenda si veda Y. Chevalier, *Jacques Maritain e l'antisemitismo*, in *Jacques Maritain: la politica della saggezza*, cit., pp. 175ss

<sup>157</sup> J. Maritain, *Prefazione*, cit., p. 8

<sup>158</sup> Lettera di E. Peterson a Maritain dell'11 dicembre 1925, AJM Kolbsheim

<sup>159</sup> E. Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, cit., pp. 73s

Il cuore dell'esegesi è di nuovo una meditazione sul senso della Chiesa, contro le interpretazioni moderne e attraverso un ritorno alle fonti antiche: "Nei primi tempi la Chiesa definisce se stessa come Chiesa degli ebrei e dei gentili: è una definizione ben diversa da quella che le diamo noi oggi. Per noi la presenza degli ebrei e dei gentili nella Chiesa ha un valore quasi esclusivamente storico. Ma per gli antichi essa era una testimonianza teologica che celava in sé il mistero della Grazia divina. Per noi moderni, il messaggio di Gesù era diretto a tutti gli uomini: una ragione di pura contingenza ha fatto sì che Cristo e gli Apostoli si rivolgessero prima agli ebrei. Eppure questa concezione moderna è errata. Si dovrebbe anzitutto tener presente che il rapporto tra ebrei e gentili, fra ebrei cristiani e gentili cristiani non è affatto un rapporto storico, ma un rapporto teologico."<sup>160</sup> L'esegeta sostiene che la Chiesa è l'Israele *soprannaturale*, la vera Gerusalemme, che ha ereditato la promessa rifiutata nel suo compimento in Cristo dall'Israele *carnale*.<sup>161</sup> Gli apostoli, che come Gesù originariamente si erano rivolti agli ebrei, passano infatti dagli Ebrei ai Gentili, cioè aprono la chiamata rivolta al solo popolo eletto, ma che questo non ha voluto accettare. Il tempo del mondo, quello storico e naturale, viene ora superato da un tempo nuovo: quello escatologico: tutte le concezioni antiche, in questo passaggio dall'ordine naturale a quello soprannaturale, assumono allora "un senso proprio, nuovo, trasparente, pneumatico."<sup>162</sup> Alla Chiesa non è però chiamata l'umanità in senso generale, concetto che Peterson vede derivato dal razionalismo della rivoluzione francese, ma i popoli: prima quello ebreo e poi quello dei Gentili.<sup>163</sup> Fondamentale comunque è il fatto che questa lettura, secondo la quale il Dio dell'Antico Testamento non è affatto diverso da quello del Nuovo, contraddice in radice la tesi sostenuta già da Marcione, ma poi da Schleiermacher e von Harnack, per passare infine ai *Deutsche Christen* che intendevano liberare il cristianesimo dalla sua radice ebraica.

Nel *tempo escatologico*, cioè quello compreso tra la prima e la seconda venuta di Cristo, la Sinagoga non viene cancellata, ma rimane legata alla *Ecclesia*, in uno stato di subordinazione, da un messo reale, in un certo senso "legale", che non verrà sciolto fino alla fine dei tempi, perché Dio attende sempre la conversione di Israele: "La chiesa di Dio non può certo desiderare la distruzione degli Ebrei, dal momento che la sua perfezione futura è subordinata alla conversione degli Ebrei, alla quale seguirà la resurrezione universale (Rom. 11,15). La Sinagoga seguita a vivere accanto alla Chiesa e ciò non avviene per contingenza storica, ma per

<sup>160</sup> Ivi, pp. 75s

<sup>161</sup> Lo studioso di ebraismo Pietro Stefani vede in questa interpretazione un retaggio della vecchia "teologia della sostituzione". (*L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Bari 2004, pp. 215-216)

<sup>162</sup> E. Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, cit., p.23

<sup>163</sup> Anche in Schmitt è presente una polemica contro il concetto generico di "umanità", strumento dell'imperialismo economico, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 139ss



deliberazione divina.”<sup>164</sup> Per questo, Peterson trae la conseguenza che nessuna potenza terrena potrà mai sterminare il giudaismo, perché Israele è una questione che può essere risolta solo sul piano religioso.<sup>165</sup> Il popolo cristiano si costituisce in *Ecclesia*, quindi come comunità dei chiamati, sono in questo legame indissolubile con il popolo eletto, dal quale gli apostoli partono per chiamare le genti e dal quale ci si attende la conversione per la fine dei tempi: “la fine del mondo, la resurrezione dei morti e la rivelazione della pienezza di Gloria divina, tutto questo è paralizzato per l’incredulità d’Israele.”<sup>166</sup> Il popolo eletto costituisce insomma una “riserva escatologica” sul cui presupposto la Chiesa stessa sussiste.<sup>167</sup> Non c’è popolo cristiano senza questo fondamentale riconoscimento di quel popolo la cui elezione non è mai stata revocata. D’altra parte, anche il compimento della storia sacra risulta impensabile senza il compimento della fede da parte degli ebrei. Anche qui Peterson mostra come l’“ostilità” tra Chiesa e Sinagoga non possa essere superata, come voleva il razzismo nazista, sul piano dell’ordine naturale, ma rimanga una tensione, una “discussione” insolubile nel tempo perché il pagano è come un ramo innestato, attraverso un atto di cultura, in una radice che è, per natura, quella di Israele: “non può dimenticare ch’egli trae la sua vita dalla radice, e non può credere di essere lui a portar la radice.”<sup>168</sup>

Peterson, come Maritain, sulla scia di Bloy, è quindi interessato a riportare il tema di Israele al centro della storia della salvezza, a mostrare il ruolo insopprimibile degli ebrei per la storia della

---

<sup>164</sup> Ivi, pp.71s.; in merito si vedano le considerazioni di R. Panattoni, *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione “teologico politica”*, Napoli 2001, in particolare il capitolo *La Sinagoga e l’Ekklesia*, pp. 109-125; si veda anche G. Coccolini, *Possibilità e limiti della comunità nell’opera di Erik Peterson*, in R. Panattoni (a cura di), *La comunità: la sua legge - la sua giustizia*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 31-50. Allo stesso modo di Peterson, Maritain ritiene che Israele rimanga il popolo di Dio, “un corpo mistico” che non è stato rigettato, nonostante il rifiuto del Messia. Il filosofo rappresenta Israele in un’analogia capovolta della Chiesa, come “Chiesa precipitata”. Esiste dunque un’analogia tra Chiesa e Sinagoga che si risolverà nella reintegrazione finale di Israele nel popolo di Dio. (*Il Mistero di Israele*, pp. 40ss.)

<sup>165</sup> Ivi, p. 33; in termini simili si esprime nel commento all’Apocalisse: “Nur in der Kirche und im Leben mit der Kirche wird wahrhaft das Judentum überwunden; alle Versuche, außerhalb der christlichen Verkündigung die Synagoge zu überwinden, werden fehlschlagen und nur mit einem neuen Triumph der Juden, wie er am furchtbarsten in der Gestalt des Antichristen ins Werk gesetzt werden wird, enden.” (E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, Hrsg. von B. Nichtweiss und W. Löser, cit., p. 179)

<sup>166</sup> Ivi, p. 54; si confronti col testo di Bloy: “La storia degli Ebrei sbarra la storia del genere umano come una diga sbarra un fiume: per alzarne il livello. Essi saranno sempre immobili, e tutto quello che si può fare è superarli con un salto più o meno strepitoso, senza la minima speranza di demolirli.” (L. Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano 1944, p. 33)

<sup>167</sup> Nella visione catechontica della storia, Agamben vede un punto comune tra Peterson e Schmitt: “Per Schmitt, questo elemento ritardante è l’Impero; per Peterson, il rifiuto degli ebrei di credere in Cristo. Tanto per il giurista quanto per il teologo, la storia presente dell’umanità è, dunque, un interim fondato sul ritardo del Regno. In un caso, tuttavia, il ritardo coincide col potere sovrano dell’impero cristiano [...] nell’altro, la sospensione del Regno dovuta alla mancata conversione degli ebrei, fonda l’esistenza storia della Chiesa.” (G. Agamben, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell’economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza 2007, p. 19)

<sup>168</sup> Ivi, p. 55

Chiesa e della redenzione contro le concezioni antisemite.<sup>169</sup> Anche il filosofo francese in uno scritto di pochi anni dopo, *Le mystère d'Israël*, insiste sul fatto che Israele è un *mistero* della storia sacra senza soluzione e permanente fino al ritorno di Cristo, quindi non un affare liquidato dalla storia.<sup>170</sup> La Sinagoga, nel suo ruolo di attivazione della storia che rimane però interno alla natura, e la Chiesa, che riscatta invece in modo soprannaturale il mondo, rimangono due figure legate l'una all'altra. La Sinagoga viene definita “Chiesa precipitata”, ma rifiuta l'idea che essa esista contro Dio e contro la sua Sposa, come il chiarimento, da parte di Peterson, qui citato, dell'espressione *Perfidia judaica* dimostrava da un punto di vista storico e teologico. Maritain però, a differenza dell'amico teologo, vede la possibilità storica di una riconciliazione spirituale tra cristianesimo ed ebraismo che non aprirà però le porte alla fine dei tempi, ma ad una nuova età della Chiesa.<sup>171</sup>

Le lezioni petersoniane hanno una certa risonanza: ad esempio suscitano molto effetto in Gurian che in diverse circostanze evoca l'espressione *Kirche aus Juden und Heiden*.<sup>172</sup> Ma anche Grosche, che pur essendo un rappresentante eminente della teologia del *sacrum imperium*, apprezza il testo e condivide l'idea che Eusebio abbia legato troppo strettamente il cristianesimo alle aspettative messianiche dell'Impero romano, dimenticando che Cristo non era un *Römer* ma un *Jude*.<sup>173</sup> Löwith stesso è un attento lettore delle opere del suo amico Peterson: “La questione ebraica era per lui un problema teologico che poteva essere risolto soltanto alla luce del Cristianesimo, e il suo scritto su *La chiesa sorta da ebrei e da pagani*, di grande intensità spirituale, non è privo di un tono cristiano-antisemita.”<sup>174</sup> Intanto in Francia, Maritain riesce a far tradurre il testo, ad opera di E. Kamnitzer e P. Linn che esce per la collana da lui diretta *Courriers des îles* nel 1935. L'anno successivo esce in francese, sempre per interessamento del filosofo, per il supplemento della rivista *La vie intellectuelle* il breve ma

---

<sup>169</sup> Si ricordi che Maritain partecipa nel 1934 all'iniziativa di padre Oesterreicher nella rivista *Die Erfüllung*, presa di posizione immediata contro la promulgazione delle leggi di Norimberga.

<sup>170</sup> Maritain definisce in questo saggio in nota il commento di Peterson come “remarquable”. (O.C. XII, p. 444). Il filosofo si rifà a Peterson anche in un testo successivo *Encore le Mystère d'Israël*, del 1939, pp. 565ss. Le citazioni sono centrate su questa idea: “Les passages que nous venons de citer ne sont pas les seuls à témoigner d'une prérogative attachée encore à Israël comme peuple de Dieu après l'instauration de la Loi Nouvelle.” (p. 567)

<sup>171</sup> Sul tema di Israele in Maritain si veda il capitolo V.

<sup>172</sup> In una lettera in cui chiede aiuto a Maritain per suscitare l'attenzione di Pio XI sulla questione ebraica scrive: “Nach dem Neuen Testament ist die Kirche eine Kirche aus Juden und Heiden. Die Kirche erhebt den Anspruch, für Innehaltung des Sittengesetzes zu sorgen, wenigsten durch ihre Lehren”. (Lettera di Gurian a Maritain del 3 settembre 1935, AJM Kolbsheim)

<sup>173</sup> R. Grosche, *Salus ex Judaeis*, cit., pp. 30-40

<sup>174</sup> K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 128

bellissimo saggio *Pour une théologie du vêtement*, in una traduzione di Congar, traduttore pure di *Qu'est-ce que l'homme?*, pubblicato nella stessa rivista nel 1937.<sup>175</sup>

Quando Hitler diventa cancelliere nel 1933, Peterson decide di trasferirsi definitivamente a Roma, dove nell'estate sposa un'italiana, dalla quale nascono 5 figli. Maritain cerca in molti modi di aiutare l'amico, che ottiene un incarico stabile solo nel 1937 presso il Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana.<sup>176</sup> Il teologo convertito vive però in una situazione drammatica: da un lato, lo stipendio è troppo misero per mantenere la numerosa famiglia, dall'altro, è oppresso dalla situazione della Germania. Nel 1934 fallisce, con molto suo rammarico, anche la possibilità di una docenza al collegio di Sant'Anselmo, allora vicino all'abitazione della famiglia Peterson.<sup>177</sup> Journet racconta a Maritain che monsignor Besson ha visto Peterson a Roma e aveva parlato della sua situazione col papa, che però pare non potesse far nulla. Besson aveva però l'idea di fondare a Friburgo una specie di cattedra del pensiero religioso contemporaneo e Journet mette in gioco allora il nome di Peterson.<sup>178</sup> Maritain contatta allora vari amici come padre Garrigou e Mgr Ryan dell'università cattolica di Washington: "Je ne comprend pas qu'à Rome on ne vous ait pas proposé une chaire, je sens indigné de cet état d'esprit, de cette indifférence bureaucratique."<sup>179</sup> Nel 1938 giungerà la possibilità di una cattedra di patrologia all'università di Washington, per la quale si erano dati da fare anche l'amico Götz, oltre a Maritain, ma il nuovo mondo non attira Peterson che deciderà di rimanere in Italia.<sup>180</sup>

Peterson è molto amareggiato dell'atteggiamento della curia nei suoi confronti e della sua esperienza nella Chiesa cattolica fa un breve bilancio all'amico tomista: "Es ist augenscheinlich, dass die Kirche mich nicht braucht und dass alles, was ich ihr darbringen wollte, damit sie darüber verfüge, nun langsam sich auflösen wird. Dass man mich hier mit einem auch nur humanen Verständnis - ich will gar nicht sagen mit übernatürlicher Liebe - behandelt, wird man schwerlich behaupten können [...] Ich habe in Rom keinen Priester getroffen, der für meine Lage Interesse und Verständnis hätte, allein der Cardinal Mercati hat eine gewisse

---

<sup>175</sup> Ricevuto *Theologie des Kleides*, Maritain scrive subito a Peterson "Je m'occuperai tout de suite de faire traduire en français ce petit livre, si seulement je trouve un éditeur intelligent." (Lettera di E. Peterson a Maritain del 10 novembre 1934, AJM Kolbsheim)

<sup>176</sup> F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, cit. Sull'aiuto di Maritain scrive: "è un dovere ricordare quella (fedeltà) di J. Maritain le cui lettere e il cui tangibile aiuto, offerto con ogni riserbo e con larghezza di cuore anche nella modestia delle possibilità, brillano ancora, a tanti anni di distanza, di una commovente luce di carità." (p.26) Maritain e la moglie furono anche padrini di Battesimo del primo figlio. Sul ruolo di Maritain nella vita di Peterson a Roma si veda B. Nichtweiss, "Auswanderung um des Glaubens willen". *Erik Peterson als Emigrant in Rom*, cit.

<sup>177</sup> Lettera di Peterson del 19 dicembre 1934, AJM Kolbsheim

<sup>178</sup> Lettera di Journet a Maritain del 10 aprile 1935, in Journet-Maritain, *Correspondances*, Volume II, 1930-1939, cit., p.453

<sup>179</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 10 novembre 1934, AJM Kolbsheim

<sup>180</sup> B. Nichtweiss, "Auswanderung um des Glaubens willen". *Erik Peterson als Emigrant in Rom*, cit., p. 170

Aufmerksamkeit für mich [...] Nun muss ich weiter um das tägliche Brot bitten und die Kinder hüten helfen und in dem allen den Willen Gottes zuzusehen mich bemühen.”<sup>181</sup>

Peterson giudica con molta amarezza anche gli sviluppi della politica vaticana ecclesiastica in Germania, con parole non molto distanti da quelle dell'amico Gurian: “Nachdem es 4 Jahre gedauert hatte, bis der Papst in einer Encyclica zu der Verwüstung der Seelen Stellung nahm, scheint man jetzt vor der deutschen Drohung wieder zurückweichen zu wollen. Der L'Osservatore hat über den faktischen Abbruch der diplomatischen Beziehungen bis heute noch kein einiges Wort gesagt, obwohl doch die Presse der ganzen Welt davon redet [...] Ich erwünsche diese Ganze sogenannte Kirchenpolitik, dieses Staatssekretariat, das doch nur zur Zeit, als es einen Kirchenstaat gab, einen Sinn hatte, das aber gegenüber dem, was heute in der Welt vorgeht, ohnmächtig ist. Man begegnet dem Atheismus und Heidentum nicht mit Politik, noch dazu nicht mit einer Politik, die vor 30 Jahren viell. in staatlichen Leben geübt wurde, heute aber vollkommen veraltet anmutet. Ach, Herr Maritain, diese Dinge und noch viele Andere – wozu ich die Unfähigkeit der meisten Bischöfe rechne, im Namen der Kirche zu sprechen oder gar eine Predigt zu halten, machen einen tief traurig.”<sup>182</sup>

Nella capitale italiana, la vita di Peterson trascorre insomma tra molte amarezze e fatiche, ma ciò che ancor di più lo opprime è la situazione della sua patria sotto la guida di Hitler. Nel 1934 trascorre due mesi di studio e di conferenze in Germania, dove ha modo di verificare di persona la situazione del paese dopo la presa del potere nazista: “Ich habe die Lage viel ernster gefunden, als man im Ausland vermutet. Die Bischöfe und Cardinäle waren von grössten Pessimismus erfüllt. Leider entspricht die Führung der Kirche durch die Bischöfe und die Direktiven der Staatssekretariats in Rom nicht den gestellten Aufgabe.”<sup>183</sup> Il teologo teme di perdere anche quella pensione che riceve dall'università tedesca e considera un ritorno in Germania del tutto impraticabile: “Die Lage in Deutschland wird immer schwieriger. Es ist beinahe unmöglich, die Kinder noch im kathol. Glauben zu erwachsen.”<sup>184</sup> Peterson è molto preoccupato anche per la Chiesa: “Was wird aus der Kirche in Deutschland werden?”<sup>185</sup> L'anno successivo scrive ancora: “In Deutschland geht die Beschränkung der Kirche weiter. Die Ordensleute die aus Deutschland zurückkehren berichten, dass sie insultiert werden. Die

---

<sup>181</sup> Lettera di Peterson del 16 agosto 1939, AJM Kolbsheim

<sup>182</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 4 giugno 1937, AJM Kolbsheim

<sup>183</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 18 febbraio 1935, AJM Kolbsheim

<sup>184</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 17 novembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>185</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 15 luglio 1934, AJM Kolbsheim

katholische Erziehung wird immer mehr erschwert. Niemand weiß, was für Mannsnahmen ergriffen werden.”<sup>186</sup>

Tornato dagli Stati Uniti e divenuto ambasciatore in Vaticano, Maritain può stare ora più vicino a Peterson al quale, oltre che ad offrirgli aiuti economici, apre le porte del *Cercle d'Études françaises*.<sup>187</sup> In effetti ha così l'opportunità di molti nuovi rapporti, entrando in amicizia con i maggiori rappresentanti della grande teologia francese dell'epoca come de Lubac, Daniélou, Marrou e Journet.<sup>188</sup> Ma è nella ricezione della loro riflessione da parte di Adriano Olivetti, che in Italia i due amici trovano anche un momento di sintesi che illumina il significato intellettuale della loro opera per il novecento cristiano. Infatti l'industriale, di origine ebraica e convertito al cristianesimo, e fondatore del movimento politico-sociale “Comunità”, segue con interesse e ammirazione sia i lavori di Maritain che di Peterson che intende integrale nel suo progetto di dare al dopoguerra italiano, devastato dal da vent'anni di deserto culturale, una memoria spirituale e personalista, capace di orientare il paese verso una modernizzazione laica ma con il senso della vita interiore, ispirata da Kierkegaard. È così che vengono pubblicati nel '53 *I diritti dell'uomo e la legge naturale* e *Cristianesimo e democrazia*, mentre già nel '46, pochi mesi dopo la fondazione della casa editrice, era uscita la sua prima pubblicazione corposa: *La Chiesa degli ebrei e dei gentili*, a cui era stata affiancata la traduzione per la rivista del brevissimo testo di antropologia cristologica *Nonne hic est filius fabri?*.<sup>189</sup>

La strutturale marginalità di Peterson all'interno del mondo teologico non viene comunque superata, ma anzi assunta sul piano esistenziale: “Wir werden geboren, um [menschlich gesprochen] vergessen zu werden. Wie der, der zeugte, sich selber vergaß, so wird auch das von ihm Gezeugte vergessen.”<sup>190</sup> Il teologo vive i suoi ultimi anni in uno stato di profonda amarezza, anche di fronte all'irrigidimento della Chiesa cattolica, negli anni cinquanta, su posizioni difensive e più dedite all'azione politica che alla testimonianza religiosa. Peterson diventa sempre più insofferente verso uno scivolamento dell'istituzione ecclesiale verso un modello

---

<sup>186</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 14 ottobre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>187</sup> Racconta Peterson: “Eine besondere Erwähnung verdient meine Beziehung zum französischen Kulturleben in Rom. Nach dem letzten Krieg war der erste französische Botschafter beim Vatikan mein Freund, der französische Philosoph J. Maritain, der mir, als zunächst einzigem Deutschen, den Weg zum Cercle d'études fr. öffnete. Hier traf ich die französischen Fachgelehrten (Daniélou, Marrou, Courcelle u.s.w.) mit denen ich wissenschaftlich verbunden war.” (E. Peterson, *Bericht an das deutsche Aussenministerium (1957)*, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., pp. 474-475)

<sup>188</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 873

<sup>189</sup> P. Viotto, *Jacques Maritain e l'Italia*, in *Jacques Maritain: la politica della salvezza*, cit., pp. 207s.; V. Agosti, *Adriano Olivetti tra Maritain e Mounier*, in *Humanitas*, n. 3 marzo 1961, pp. 228-236; G. Caronello, *Zur Rezeption Erik Peterson in Italien. Beobachtungen zu Integrationsversuchen und zur Wirkungsgeschichte*, in *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 296ss.; sulla casa editrice di *Comunità*: B. de' Liguori Carino, *Adriano Olivetti e le Edizioni di Comunità (1946-1960)*, Roma 2008

<sup>190</sup> E. Peterson, *Fragmente*, in *Marginalien zur Theologie*, cit., p. 141

organizzativo che fino agli anni trenta aveva sempre denunciato negli sviluppi ecclesiologici del protestantesimo tedesco.<sup>191</sup> Una Chiesa, teologicamente ridotta ad organizzazione e amministrazione, inclina infatti necessariamente a un compromesso con le correnti politiche del giorno, pronte a definirsi cristiane solo per scopi opportunistici.<sup>192</sup> Nella Roma del dopoguerra, il teologo si trova insomma davanti ad una “teologia politica” simile a quella liquidata dal suo *Monoteismo come problema politico* del '35, cioè una teologia piegata alle opportunità di successo mondano. Si tratta in fondo della stessa delusione che in quegli stessi anni dal lontano Indiana anche Gurian vive e denuncia. Di questo ripiegamento reazionario è d'altra parte vittima il loro amico Maritain che negli cinquanta, sotto gli occhi piuttosto distaccati di Pio XII, è sotto il mirino dei suoi avversari storici che chiedono la messa all'Indice delle sue opere politiche.

Giunti i segni della malattia, il teologo torna nella patria natale, ad Amburgo, dove il 26 ottobre 1960 muore, a settant'anni, per essere poi sepolto, secondo il suo desiderio, nel cimitero di campo Verano nella tomba di famiglia. Il frammento che abbiamo citato sulla dimenticanza a cui i nomi umani sono destinati si completa con un atto di quella speranza cristiana che contraddistingue l'esistenza di Peterson: “Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden.”<sup>193</sup>

Il rapporto con Maritain è quindi molto intenso soprattutto sul piano umano. Condividono d'altronde lo stesso destino di cattolici convertiti, con tutto uno strascico di solitudine e incomprendimento da parte di un mondo ecclesiale che viaggia su un altro ordine di velocità. Infatti ciò che li accomuna è essenzialmente una vita condotta ai confini: tra diversi paesi, diverse fedi, diverse scienze e soprattutto al bordo tra aldilà e aldiqua. Ad entrambi potrebbero allora essere applicati gli appellativi usati dai due rispettivi biografi: “mendicante del cielo” e “viaggiatore tra i mondi”.<sup>194</sup> Ma ci sono diverse affinità anche sul piano intellettuale nonostante le differenze di approccio metodologico e teologico. Si trovano certamente d'accordo nella critica allo storicismo della loro epoca: ma mentre il filosofo reagisce attraverso il ricorso ad una razionalità *perennis*, ereditata da Tommaso, Peterson intende lavorare su una ricostruzione del linguaggio teologico che attinge all'origine della concettualità patristica e neo-testamentaria. Ma l'operazione del tomista non lo convince per l'assenza di un reale confronto con la sfida della modernità: “Der Fall: Barth liegt für mich ähnlich wie der Fall: Maritain. Man springt um einige

---

<sup>191</sup> F. Bolgiani, *Il pensiero e l'opera di E. Peterson*, cit., 44s; sulla polemica di Peterson alla Chiesa come organizzazione anche B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 870-873

<sup>192</sup> H. Maier, *Erik Peterson und die politische Theologie*, in H. Maier, *Politische Religionen*, München 2007, p. 81

<sup>193</sup> E. Peterson, *Fragmente*, cit., p. 141

<sup>194</sup> J.-L. Barré, *Jacques Maritain et Raïssa Maritain: les mendiants du Ciel*, Paris 1995; B. Nichtweiss, *Wanderungen am Ufer von Welt und Zeit. Hinführung zu Leben und Werk Erik Petersons*, cit., p. 34

Jahrhunderte zurück und bewältigt nicht wirklich die Aufgaben, vor die und das 18. und 19. Jahrhundert gestellt hat.”<sup>195</sup> Anche se, come abbiamo visto, una certa influenza di Tommaso d’Aquino, il filosofo francese riesce ad esercitarla, Peterson rimane comunque distante da una filosofia tomista in senso stretto. Il suo “realismo cristiano”, infatti, più che sulla linea della scolastica si pone in quella che va “da Tertulliano fino ad Hamann.”<sup>196</sup>

Come abbiamo visto i due autori individuano il nodo teologico-politico fondamentale della loro epoca in un mondo che intende rifondarsi completamente su un piano dell’immanenza e del progresso economico-scientifico. Entrambi sono fortemente polemici verso lo storicismo, il positivismo, il relativismo della cultura borghese di inizio secolo. Nella modernità infatti non vedono un neutrale sviluppo dell’umanità, ma l’affermazione di una vera religione civile che rinchiude il Dio pubblico nel privato, consacrando l’io assoluto e solipsistico come il nuovo sacerdote dell’umanità. Anche se per l’apostolo della *philosophie chrétienne* l’*antimoderno* significa essere *ultramoderno*, nell’integrazione delle verità disperse nella storia, la *Theologie* petersoniana rimane vivo un rifiuto del compromesso in nome dell’aut-aut cristiano, che ad esempio torna nella sua costante visione “demoniaca” della tecnica, assente invece nel filosofo francese.

Nella modernità liberale come nel totalitarismo fascista riconoscono una stessa radice problematica: la fine di un modello filosofico e politico in cui Dio era al centro della vita umana. La chiusura dell’uomo in un soggetto ripiegato in se stesso è infatti la cifra del totalitarismo di un ‘politico’ che diventa l’assoluto occupando gli spazi della trascendenza. L’abbandono dell’uomo a se stesso si trasforma allora non in una esperienza di libertà, ma di schiavitù, perché finisce col destinare l’identità personale al dominio senza limiti dell’altro uomo. Il punto di vista sul moderno è quello del cattolicesimo, con cui Peterson si sente progressivamente più in sintonia, rispetto ad un protestantesimo, verso cui Maritain è uno dei maggiori polemisti.<sup>197</sup> A questo processo reagiscono con una affermazione del primato dello spirituale: per Peterson la dualità istituzionale tra Stato e Chiesa si fonda però sulla dualità insuperabile tra dominio terreno e dominio escatologico, tra vecchio e nuovo eone. Il Regno escatologico il cui il potere appartiene al Cristo significa la negazione di ogni pretesa totalitaria

---

<sup>195</sup> Lettera di Peterson a Löwith del 24 novembre 1947, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 384

<sup>196</sup> Diario del 9 dicembre 1957, in *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, cit., p. 437

<sup>197</sup> Come il giudizio di Eschweiler conferma: “Wer Ihren Luther, lieber Freund, gelesen und im wesentlichen verstanden hat, der kann nachher unmöglich Protestant sein.” (Lettera di Eschweiler a Maritain del 31 agosto 1928, AJM Kolbsheim)

del potere mondano: non può esistere un *Reich* sacrale e umano insieme.<sup>198</sup> La pretesa totale avanzata dal politico si infrange insomma in un riferimento a un Regno che viene da Dio e non dall'uomo. Anche se il limite posto dalla trascendenza si declina in Maritain più nella forma di un ordine metafisico e morale, mentre in Peterson più in un futuro escatologico che ne spezza la vanità di definitività temporale. Questa prospettiva comune si sviluppa comunque secondo direzioni diverse: il teologo avanza essenzialmente nella direzione di nuovo paradigma ecclesiale e testimoniale; Maritain elabora invece un progetto nuovo di cristianità, basato sul riconoscimento dell'autonomia del temporale e sull'ispirazione cristiana delle sue strutture. Questo punto ci porta ora ad approfondire gli scritti petersoniani degli anni trenta, in cui questa teologia viene ricalibrata nella nuova situazione politica data dall'emergere dei totalitarismi.

Una 'teologia politica' contro la nazionalizzazione della Chiesa e l'ecclesializzazione dello Stato

Peterson non si occupa mai in modo esplicito e sistematico del nazionalsocialismo, pur essendone del tutto ostile. Per questo atteggiamento ci sono varie ragioni: anzitutto, quando Hitler sale al potere, il teologo quarantaduenne è ormai deciso a vivere a Roma, in una situazione finanziaria molto difficile che lo obbliga a trattenersi da critiche troppo esplicite al regime, dal quale continua a ricevere una piccola pensione dopo l'abbandono dell'università di Bonn.<sup>199</sup> In secondo luogo, il grande obiettivo polemico di Peterson rimane lo Stato moderno secolarizzato, più che le religioni politiche, che invece attraggono le preoccupazioni di Maritain e Gurian. Questo non significa però un appoggio o una sottovalutazione dei fenomeni totalitari, ma la loro iscrizione in un processo più ampio che li supera e li oltrepassa.

La sfida che la teologia petersoniana lancia allo Stato totale è quindi già contenuta nelle sue premesse. In effetti, come abbiamo visto, tutto il suo lavoro storico ed esegetico possiede fin da principio una forte carica politica.

Attorno agli anni trenta escono diverse opere su Hobbes e Spinoza, dalla penna di Strauss, Vialatoux, di Schmitt, nonché le encicliche di Pio XI contro i totalitarismi. Sembra insomma che sia all'opera una ridefinizione della politica su basi secolari dopo la fine della vecchia società cristiana che richiede un ripensamento della stessa tradizione filosofica e politica

---

<sup>198</sup> Un esempio della portata politica del Regno escatologico è in questo brano dal commento alla lettera ai Corinzi di fine anni venti: "Der Begriff der Herrschaft ist allemal an die Totenaufstehung gebunden. Solange die Toten nicht auferstehen, kann es auch keine wahre Herrschaft geben. Nun aber ist Christus von den Toten auferstanden, und damit hat der wahre Begriff von Herrschaft sich zu realisieren begonnen." (E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, cit., p. 401)

<sup>199</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 863s



europea.<sup>200</sup> È per questo che Bellarmino entra in questione in modo centrale in questa congiuntura storica dove si tratta di decidere: o il potere indiretto del “primato dello spirituale”, come volevano tra gli altri Maritain e Journet; o il potere politico contro l’indebolimento della sovranità, come proponeva da parte sua Schmitt. È sullo sfondo di questa alternativa che va collocata la questione della teologia politica cattolica di quest’epoca, tra cui anche quella di Peterson. L’avvento al potere di Hitler sembra dare per un certo tempo l’idea che la posizione vincente sia la seconda, perché capace di governare le forze dirimpenti che dalla società civile emergono, mettendo in discussione l’unità e la stabilità dello stato.

Nel mondo teologico protestante, intanto, è ormai chiara la debolezza di una concezione incapace di invertire la sua tradizionale sottomissione al potere. Lo stesso Bonhoeffer pone la questione in questi termini in una lettera a Sutz: “Inoltre si dovrà alla fine tagliar corto con la ben motivata riservatezza teologica nei confronti dello stato; tutto questo non è che paura. «Apri la tua bocca in favore del muto» (Pr. 31,8). Chi sa ancora nella chiesa di oggi che è questa la pretesa minima della Bibbia in un momento del genere? E poi il problema delle armi e della guerra, ecc.”<sup>201</sup> Teologi come Peterson e Schlier rispondono a questa debolezza nell’avvicinamento al cattolicesimo, nella convinzione che il *Volk* riceve forma (*Formung*) nella Chiesa, che è un altro diritto rispetto a quello dello Stato.<sup>202</sup>

Diventa allora ancora più pregnante, nel contesto degli anni trenta, il tentativo petersoniano di rileggere attraverso le categorie giuridico-istituzionali i concetti fondamentali dell’ecclesiologia cristiana. Non si tratta infatti solo di rendere nuovamente significativo il cristianesimo in un mondo che intende ricacciarlo nella privatezza, ma anche di spezzare la pretesa di assolutezza del potere politico.

Ma la più esplicita presa di posizione, pur implicita e non esclusiva, contro le derive teologico-politiche del nazionalsocialismo è il trattato del 1935 *Der Monotheismus als politisches Problem*, testo che ha reso celebre il nome di Peterson, al di fuori del mondo teologico, soprattutto grazie alla polemica contro Schmitt.<sup>203</sup> Il nome del giurista è comunque anche il segno del fatto che questo libro si rivolge al mondo cattolico, quando fino ad allora Peterson si

---

<sup>200</sup> B. Bourdin, *Préface*, in E. Peterson, *Le monothéisme: un problème politique et autres traitées*, Paris 2007, p. 11

<sup>201</sup> D. Bonhoeffer, *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia 1979, p. 389

<sup>202</sup> E. Peterson, *Die neueste Entwicklung in der protestantischen Kirche in Deutschland*, cit., p. 159

<sup>203</sup> E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig 1935. Ristampato in *Ausgewählte Schriften*, a cura di B. Nichtweiss, *Theologische Traktate*, vol.1, Würzburg 1994, pp. 23-83 (tr. it. di B. Ulianich e F. della Salda Melloni, *Il monoteismo come problema politico*, editoriale di G. Ruggeri, Brescia 1983). Il volume è formato da due saggi originariamente indipendenti: *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie*, in *Hochland*, 30 (1932/33), pp. 289-299; e *Göttliche Monarchie*, (in *Theologische Quartalschrift*, 112 (1931), pp. 537-564). Per un’analisi dettagliata del testo, delle sue premesse e della sua ricezione si veda soprattutto B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 763-830

era concentrato soprattutto sugli sviluppi interni della Chiesa protestante. Nello scontro che ormai si delinea nitidamente tra un “totale aldiquà” e un “integrale aldilà”, diventa fondamentale impedire ogni strumentalizzazione temporale del religioso, soprattutto quando questo si camuffa sotto la maschera dell’elogio o dello spirito concordatario. Sono d’altra parte passati pochi anni da quanto Gurian, amico del teologo, aveva denunciato il *säkularisierte Katholizismus* che, sul modello dell’Action française, trasformava in strumenti ideologici i valori trascendenti.<sup>204</sup> In questa critica non era difficile rintracciare una polemica anche col giurista di Plettenberg che proprio in una lettera a Peterson, Gurian definisce così simile a Maurras.<sup>205</sup>

Nel 1934 invia a Maritain uno studio sul *Kaiser Augustus*, uscito in *Hochland*, in cui si affrontavano le posizioni dei teologi Eusebio e Orosio, impegnati ad attribuire al dominio dell’imperatore Augusto i segni della realizzazione del Regno degli ultimi tempi: “Man muss das Problem viell. aber tiefer anmachen, denn Augustus ist im Grunde für die Alten eine mythologische Gestalt gewesen. Es ist überhaupt merkwürdig, wie in der römischen Kaiserzeit alle politische Begriffe, wie z. B. Pax, Victoria, Gloria u.s.w. zu mythischen Begriffen werden. Diese Mythologisierung der Politik zu analysieren und kritisieren wäre wichtig.”<sup>206</sup> È importante sottolineare come qui Peterson indichi il centro della sua ricerca nella questione della mitologia imperiale.

Maritain è molto interessato alla questione, sulla quale anche Gurian lo teneva aggiornato. In questo periodo è infatti particolarmente attento e critico verso le forme di sacralizzazione della politica che vedeva riemergere allora, oltre che in Germania, anche nella Spagna della guerra civile. È infatti proprio nel 1935 che il filosofo sta lavorando al suo progetto di una *nouvelle chrétienté* profana e pluralista, in grado di superare il vecchio modello medievalista: “J’avais laissé votre étude sur Auguste au Père Garrigou-Lagrange, en le priant de vous la rendre. Elle m’a vivement intéressé et je vais écrire en Allemagne pour me la procurer, car dès que j’aurai un peu de loisir, je voudrais étudier un peu la question du Sacrum Imperium. Je n’ai pas de compétence come historien, mais je ne me sens tout à fait d’accord avec vous sur le sens doctrinal de votre étude, comme l’importance de la «mythologisation» impérial de la politique.

---

<sup>204</sup> W. Gurian, *Der säkularisierte Katholizismus*, in *Heilige Feuer*, 15, 1927/1928, pp. 442-448; in modo analogo Paul Adam vede negli elogi al cattolicesimo e al medioevo una forma di “esteticismo” che invece non c’è in Peterson: “Die Zeit ist aus den Fugen und unter den menschlichen Stimmen ist die Ihre die einzige, die Sicherheit und Klarheit und die Trost gibt.” (Lettera di Adams a Peterson del 7 aprile 1927, in B. Nichtweiss, „Die Zeit ist aus den Fugen“, cit., p. 73)

<sup>205</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 729

<sup>206</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 22 aprile 1934, AJM Kolbsheim

J'ai déjeuné à Paris avec Karl Barth, qui était venu à faire trois conférences. Il m'a parlé de vous avec beaucoup d'affection et d'admiration (et sans me dissimuler des regrets assez amers).<sup>207</sup>

L'anno successivo questo testo viene rielaborato assieme ad un altro studio sulla monarchia divina, in cui Peterson tratta del tentativo, al tempo del cristianesimo antico, di fondare il monoteismo sulla base di concetti giuridico-statali. Il volume che ne nasce viene inviato anche a Maritain: "Ich habe ein Buch fertig gestellt, das Sie interessieren wird. Es hat den Titel: „Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum.“ Die Unmöglichkeit einer, Reiches-Theologie wird gezeigt und zwar aus der Entwicklung der theologischen Begriffe heraus. Sie werden das vielleicht für Ihr neues Buch benutzen können."<sup>208</sup> Emerge con chiarezza come l'obbiettivo polemico delle pagine del libro non sia tanto Schmitt, che qui non viene neppure nominato, quanto quella teologia che vedeva nel nazionalsocialismo la possibilità di restaurare il vecchio impero cristiano. Nell'ultimo periodo, Peterson aveva in effetti avuto diversi confronti con Damasus Winzer, Hermann Keller, alla cui figura anche Maritain aveva prestato attenzione, e altri storici del *Reich* vicini al monastero benedettino di Maria Laach. Questi autori vedevano nella riproposizione di un nuovo impero sacro una secolarizzazione positiva delle attese del Regno di Dio.<sup>209</sup> Presentando il libro a Dessauer, questa linea viene confermata negli stessi termini: "Es war die Absicht meines Buches, der Reichstheologie einen Stoss zu geben."<sup>210</sup> Maritain risponde, confermando che avrebbe usato le argomentazioni del trattato nella rielaborazione delle lezioni spagnole che andranno a costituire l'edizione francese di *Umanesimo integrale* del 1936: "Le livre que vous m'annoncez sera pour moi d'un extrême intérêt, j'ai hâte de le lire. Je crois très erronées les conceptions du p. Eschmann sur la Cité et sur le Saint-Empire et je me réjouis beaucoup que vous montriez l'impossibilité d'une «Reichstheologie» J'utiliserai sûrement cette travail pour la traduction allemande de me leçons de Santander, et pour les études ultérieurs que je ferais sur ce sujet."<sup>211</sup> Nell'edizione francese dell'anno successivo Peterson è tra coloro che hanno criticato la teologia del *Sacrum Imperium* "nel modo più penetrante e più notevole."<sup>212</sup> È così che

---

<sup>207</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 25 aprile 1934, AJM Kolbsheim

<sup>208</sup> Lettera di E. Peterson a Maritain del 3 settembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>209</sup> B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 764-775

<sup>210</sup> Lettera di Peterson a Dessauer, riprodotta sotto il titolo *Translatio Imperii*, in *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 247; P. Dessauer aveva accolto favorevolmente la liquidazione della teologia politica fatta da Peterson nel *Monotheismus*. (*Wege und Abwege der Geschichtstheologie der Gegenwart*, in *Die Schildgenossen*, 15, 1935/36, pp. 234-367). Dessauer aveva pubblicato alcuni anni prima una riflessione sulla tecnica, come strumento di elevazione dell'uomo. (*Filosofia della tecnica*, Brescia 1933)

<sup>211</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 5 settembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>212</sup> *Umanesimo integrale*, p. 144

Maritain è stato inserito tra i divulgatori della “leggenda” petersoniana della liquidazione di ogni *politische Theologie*.<sup>213</sup>

Nelle lettere all'amico tomista due appaiono quindi i temi fondamentali: quello della mitologizzazione del potere e quello della liquidazione della teologia imperiale, punto che diventa centrale nel trattato del '35.<sup>214</sup>

Nella *Premessa* al *Monotheismus*, Peterson denuncia la riduzione che l'*Aufklärung* ha compiuto della relazione del cristianesimo con la storia: della fede in Dio ha infatti salvato solo il monoteismo. Il problema, nel trattato, non è l'unicità di Dio, che è un contenuto ortodosso della fede cristiana, ma proprio quella determinazione residuale della tradizione spirituale che è il principio monoteista come figura teologico-politica di autolegittimazione. Questo significa, di conseguenza, che ha abolito il suo punto centrale che è l'Incarnazione, cioè proprio quel nodo che lega l'eterno al tempo. Il fatto che Dio si sia fatto uomo rappresenta in effetti la chiave da cui partire per definire l'agire storico dell'uomo nella sfera del temporale, come lo stesso Schmitt ripetutamente conferma. D'altra parte lo stesso Maritain, in questi anni, fonda la sua proposta di nuova cristianità sull'evento incarnatorio. Con la filosofia della storia dei lumi e la sua “umanizzazione e razionalizzazione” invece l'unicità dell'avvenimento cristologico si trasforma nell'unità di un Dio che “regna ma non governa”. Sono parole del tutto consonanti con le pagine della *Politische Theologie*: “l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente.”<sup>215</sup> A questa immagine deista, corrisponde allora, da un lato, un meccanicismo del mondo che si muove da sé, attraverso leggi divino-naturali che escludono ogni altra legislazione rispetto a quella mondana; e dall'altro, corrisponde un sovrano altrettanto trascendente quanto il Dio astratto degli illuministi, nel quale si incarna una volontà universale e quindi imperialista. È per criticare questo modello che Peterson riprende, in modo analogico, il caso storico del concetto di “monarchia divina”, che analizza nella sua storia dalla grecità, all'ellenismo fino a Filone. Quest'ultimo riprende da Aristotele, significativamente citato nella versione proposta da Werner Jaeger, un “monoteismo metafisico” che risulta adeguato alla nuova situazione di diaspora in cui oramai il popolo ebraico si trova. È da questa fonte, di origine propagandistica giudeo-ellenista, che l'antica apologetica cristiana ha ripreso l'idea di

---

<sup>213</sup> A. Caracciolo, *Presentazione*, in C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. XIV

<sup>214</sup> Il testo viene abbondantemente ripreso da J. Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 2009

<sup>215</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 61

“monarchia divina”, che di per sé è però in contraddizione con l’aspettativa del Regno di Cristo, vero dominatore unico del mondo.<sup>216</sup> Nel contesto dell’antisemitismo nazionalsocialista in cui fu scritto, è significativo che Peterson riferisca proprio alla “teocrazia ebraica” quella teologia politica imperialista che lui vede ripresa da parte degli ideologi del regime. È però Eusebio di Cesarea, teologo dell’imperatore Costantino, che si realizza quel legame tra monoteismo e monarchia politica, per cui all’unico Dio corrisponde l’unico regno e l’unica legge, cioè quella dell’Impero romano. Non è un caso che il motto dei *Deutschen Christen* sia proprio: “un popolo, uno stato, una chiesa”. Questa teologia era funzionale a una situazione di ridefinizione della potenza imperiale che intendeva annullare il potere degli dei nazionali a favore di un dominio centralista dell’imperatore, rappresentante del Dio unico.<sup>217</sup> Ma i dibattiti trinitari del IV secolo rivelano il carattere ideologico e non teologico di questa operazione: “Il monoteismo è un’esigenza politica, una parte della politica dell’impero.”<sup>218</sup> Ritroviamo qui quell’universalismo anticristico, coincidente col deismo illuminista, che Peterson aveva visto realizzato nel furore rivoluzionario e imperialistico dei paladini francesi dei diritti umani. Questo conferma come il teologo non faccia che rimodulare contro il regime totalitario la stessa critica che da sempre ha rivolto allo stato secolarizzato moderno: in fondo non si riverbera che la stessa religione civile dell’umanità.

Se il monoteismo rigido si lega a un concetto di storia come tempo omogeneo, del tutto immanente, proiettato solo al futuro, nell’oblio della memoria dell’Evento per eccellenza a cui si riferisce ogni evento storico, per Peterson, è invece alla luce del Dio trino che può essere pensata una relazione possibile tra cristianesimo e storia: “Per il cristiano l’agire politico può esistere soltanto alla luce del Dio trino.”<sup>219</sup> Il Dio incarnato ha infatti dato inizio ad un eone nuovo a cui corrisponde, oltre a un tempo, un uomo e un Regno nuovo che viene dall’alto e che rimanda alla fine della storia: la teologia politica cristiana rappresenta quindi l’irrompere di una trascendenza escatologica che spezza la continuità della *Historie* illuminista in cui l’uomo viene incoronato signore del mondo. Da qui “il fallimento della dottrina della monarchia divina di fronte al dogma trinitario” in quanto l’uomo non può essere mai rappresentazione di un Dio assente, ma solo suo testimone e confessore.<sup>220</sup> Per inciso bisogna vedere qui anche una dichiarazione di fallimento, analoga a quella fatta da Schmitt nel 1934 nella premessa alla

---

<sup>216</sup> Un’analisi critica di questa ricostruzione è stata fatta recentemente da B. Bourdin, *La théologie politique chrétienne: de la monarchie impériale à la démocratie libérale. Pertinence et impertinence de la critique de la théologie politique chrétienne par Peterson*, in *Laval théologique et philosophique*, 2, juin 2007, pp. 305-327

<sup>217</sup> E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., pp. 71s

<sup>218</sup> Ivi, p. 69

<sup>219</sup> Ivi, p. 29

<sup>220</sup> Ivi, p. 72

seconda edizione di *Teologia politica*, del Dio come “totalmente altro” del commento barthiano alla lettera ai Romani. Il Dio in tre Persone non ha né in natura né nel mondo politico una corrispondenza, come può accadere nel giudaismo e nel paganesimo: “il mistero della Trinità esiste soltanto nella divinità stessa”.<sup>221</sup> La relazione trinitaria cioè non permette di affermare che la divinità non è altro che il prolungamento nei cieli dei desideri umani, al modo di Feuerbach. Nella sua autosufficienza relazionale si dimostra invece la libertà di Dio dalle catene dell'immanenza e dall'intrascendibilità della coscienza umana.<sup>222</sup> Il primato del Verbo, del prologo giovanneo, significa quindi sovranità di Dio contro ogni aspirazione e pretesa umana: la relazione originaria è il rapporto tra il Padre e il Logos, non quello tra Dio e l'uomo. Il declino della dottrina trinitaria per questo si è accompagnato con la progressiva intimizzazione della relazione di Dio con uomo, fino alla sua trasformazione in un correlato del pensiero. Peterson riconosce un percorso simile in Scheler che ha fondato l'essere di Dio nella sfera dell'intenzionalità umana, sottraendogli così ogni indipendenza e superiorità rispetto all'umano.<sup>223</sup> La salvezza invece è spiegabile solo se non segue questa direzione dal basso verso l'alto, ma se è un evento che parte da una trascendenza libera. Cristo ha infatti salvato il mondo attraverso un atto di “spogliazione” della sua divinità nell'incarnazione, che contrasta allora ogni tentativo mondano di “spogliazione” dell'umanità per la *rapina* della divinità.<sup>224</sup> La Trinità, insomma, con la sua affermazione di una trascendenza non partecipabile dalle creature terrene, rimanda la politica alla sua dimensione relativa e mondana. Nessun monarca venuto dalla terra può avere una corrispondenza col Figlio dell'uomo che è insieme sovrano del mondo e uno col Padre. Ogni pretesa di questo tipo finisce con l'essere un'evocazione del demoniaco e di forze mitiche contrarie alla Rivelazione trascendente. In termini analoghi a Guardini, insomma Peterson vede in Cristo l'unico Salvatore che delegittima ogni rivendicazione salvifica di qualsiasi potere terreno: “Il monopolio della Scrittura nei confronti del manifestarsi di Dio esclude ogni epifania di Dio nel Politico.”<sup>225</sup>

Insomma nella *Premessa* al *Monotheismus* è già *in nuce* condensato il risultato degli sviluppi del trattato che introduce, che sembrerebbe schmittianamente ispirato, se si considera la critica all'illuminismo e alla divinizzazione della storia, ma le ultime parole del libro sono, in modo conciso ma chiaro, rivolte contro all'ex collega di Bonn, la cui *Teologia politica* si dichiara

---

<sup>221</sup> *Ibidem*

<sup>222</sup> Si veda in merito B. Nichtweiss, *Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie*, in A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg 2001, pp. 563-580

<sup>223</sup> Su questa riflessione attorno al prologo di Giovanni E. Peterson, *Johannesevangelium*, cit., pp. 58ss

<sup>224</sup> E. Peterson, *Der Fürst dieser Welt*, cit., p. 257

<sup>225</sup> P. Koslowski, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità. Possibilità ed impossibilità di una teologia politica cristiana*, in R. Panattoni (a cura di), *La comunità: la sua legge - la sua giustizia*, cit., p. 54

invece liquidata.<sup>226</sup> Ma, come scrive Taubes, questo attacco va letto come una “freccia del cristiano” infatti dopotutto: “Passando attraverso Peterson ancora molti, dovranno trovare la strada per Plettenberg.”<sup>227</sup>

A finire sotto la liquidazione petersoniana non è solo il concetto politico e metafisico insieme di *Monarchie*, ma anche l’idea della *pax romana*. Il Dio trino infatti significa, oltre ad un dominio *in-divisibile* col mondo, anche una *Herrschaft* sulla storia passata, presente e futura. La signoria di Cristo diventa allora la negazione di una trasposizione mondana della pace escatologica in una corrispondente utopia politica, quale in quegli anni andava difendendo soprattutto Ernst Bloch, ma l’ideologia comunista e la teologia del Regno.<sup>228</sup> Tra il tempo del mondo e il tempo della Chiesa, tra filosofia e teologia della storia esiste invece una frattura incolmabile che impedisce ogni legittimità teologica a qualsiasi struttura politica e sociale di tipo naturale e storico.

Peterson torna allora al caso storico preso in esame. Prima Origene e poi Eusebio vedono nella situazione di stabilità creata da Augusto nell’impero romano la premessa provvidenziale per la diffusione del messaggio di Gesù: “la dottrina della monarchia divina doveva fallire di fronte al dogma trinitario e l’interpretazione della *pax augusta* di fronte all’escatologia cristiana. In tal modo non soltanto è finito teologicamente il monoteismo come problema politico e la fede cristiana è stata liberata dal suo legame con l’impero romano, ma si è anche realizzata la rottura con ogni ‘teologia politica’, che abusa dell’annuncio cristiano per giustificare una certa situazione politica.”<sup>229</sup> La pace ha qui il significato pregnante della riconciliazione definitiva, della vittoria completa sulla conflittualità umana, quindi uno stato di equilibrio autogestito che significa allo stesso tempo insuperabilità e immodificabilità.<sup>230</sup> Nella tradizione cristiana questo *status* è definito come paradiso, nuova Gerusalemme ed è sempre “dono”, parola che torna significativamente sia nel *Monotheismus* che nella lettura schmittiana del *Nordlich* di Däubler. L’Ultimo e il Decisivo non sono mai conquista o costruzione, ma sempre grazia da parte di chi è “più alto di ogni ragione”. La figura di Agostino, sotto il cui patrocinio Peterson pone il suo

---

<sup>226</sup> E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., pp. 103s.; sul dibattito tra Schmitt e Peterson in riferimento al *Monotheismus*, rimandiamo anzitutto a M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 415ss.; sulla pertinenza di questa critica anche J.-C. Monod, *Le débat Peterson-Schmitt: une «polémique bien ajustée»*, in Jean-Luc Blaquart (a cura di), *Théologie et politique: une relation ambivalente; origine et actualisation d'un problème*, Paris 2009, pp. 139-157

<sup>227</sup> Lettera di Taubes a Schmitt del 18 settembre 1979, in *In divergente accordo*, cit., p. 54

<sup>228</sup> In merito il fondamentale saggio di K. Anglet, *Der Monotheismus als politische Problem. Eine eschatologische Grenzziehung*, in K. Anglet, *Das Ende der Zeit - Die Zeit der Ende*, Würzburg 2005, pp. 93-112

<sup>229</sup> E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., p. 72

<sup>230</sup> “Der Gottheit des politischen Gebildes, die ewige Dauer vereisst, stellt sich der wahre Gott der Ewigkeit entgegen, der Gotte, der da ist under da war und der da kommt.” (E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 23)

trattato, diventa un richiamo, non sconosciuto a Schmitt, a una teologia della Grazia che distingue chiaramente tra città di Dio e città dell'uomo.<sup>231</sup>

Queste pagine diventano più perspicue se si considera una riflessione ricorrente in Peterson sulla teologia dell'impero. Nella pretesa da parte degli stati di diventare imperi il teologo vede il pericolo più grande per una visione cristiana della storia. L'ambizione a diventare potenze universali si pone infatti in concorrenza analogica col Regno escatologico. Come ha mostrato nelle sue lezioni sull'Apocalisse di Giovanni negli ultimi anni a Bonn, nella condizione di *zwischen der Zeiten*, è solo la Chiesa, *complexio oppositorum*, a rappresentare il già e non ancora della nuova Gerusalemme che scenderà dall'alto negli ultimi tempi. Peterson ricorda che per questo motivo nella tradizione patristica era diffusa l'idea che dopo l'incarnazione non fosse più pensabile alcuna nuova epoca storico-mondiale, alcun nuovo *imperium* universale. L'unica sua realizzazione che nella storia la Chiesa ha sempre salvaguardato è quella romana, esistente già nel vecchio eone e dunque simbolo insieme del suo persistere e del suo superamento, cosicché la fine di Roma era diventata il segnale politico della fine stessa del mondo.<sup>232</sup> In questa direzione è significativa la vicinanza con lo Schmitt degli anni cinquanta, molto attento alla filosofia della storia e preoccupato dall'idea di una unificazione mondiale del mondo che gli esiti della Seconda guerra mondiale sembravano prospettare. In un saggio del 1951 scrive: "l'unità del mondo vale per il regno del Buon Pastore ma non per ogni organizzazione umana."<sup>233</sup> I termini dell'argomentazione ricordano quelli petersoniani: l'avvento di una "nuova visione del mondo" che è di tipo mitologico, e di un'epoca di pianificazione che coinvolge grandi masse, sostenuta da una fede illuminista nella indefinita perfettibilità dell'essere umano, che contraddice in radice la concezione cristiana della singolarità degli eventi storici. Come sostiene Caronello, può essere anticipata in questi scritti, soprattutto quelli dedicati a Donoso Cortés, la prima ricezione da parte del giurista della liquidazione petersoniana, sul concetto di *teologia politica* nel 1950 scrive: "Con esso si intende la trasposizione di immagini e concetti teologici nell'ambito del pensiero laico-politico, trasposizione che ricalca all'incirca lo stile della formula un Dio, un Signore del mondo. Ora,

---

<sup>231</sup> Sulla presenza di Agostino in Schmitt si veda M. Nicoletti, *Carl Schmitt e Eric Voegelin. 'Teologia politica' e gnosi*, cit.; per Peterson si veda il bel saggio di G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in *Il Dio Mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, cit., pp.213-265; Lettieri indica il limite della lettura petersoniana nel non riconoscimento che per Agostino l'escatologia è anzitutto grazia. (p. 254); recentemente anche in riferimento a un lettore significativo di Peterson come Ratzinger si veda M. Borghesi, *Da Peterson a Ratzinger: Agostino e la critica alla teologia politica*, in *Ritorno delle religioni?*, a cura di V. Possenti, cit., pp. 165-186; P. Curbelić, *Erik Peterson, lecteur de saint Augustin, dans Le monothéisme: un problème politique*, in Jean-Luc Blaquart (a cura di), *Théologie et politique: une relation ambivalente; origine et actualisation d'un problème*, cit., pp. 89-111

<sup>232</sup> E. Peterson, *Translatio Imperii*, cit., p. 247

<sup>233</sup> C. Schmitt, *L'unità del mondo*, cit., p. 304



mi è stato fatto presente che il dogma della Trinità rende impossibile ogni teologia politica. Non ho difficoltà ad ammetterlo.”<sup>234</sup> Ma alla memoria escatologica che Peterson nel saggio del '35 aveva nuovamente evocato, Schmitt si riferisce solo come de-divinizzazione, ma non come relativizzazione della storia: nella recensione al libro di Löwith ripropone quindi l'idea che un'autentica visione cristiana della storia, capace di impedire la “paralisi escatologica”, sia rappresentata dalla figura frenante del *katéchon*, cioè di un rimando continuo del tempo dell'Anticristo e dell'Apocalisse.<sup>235</sup>

Negando l'identificazione tra *pax romana* e *pax Christi*, Peterson intende anzitutto negare legittimità a quella teologia simpatizzante del Terzo Reich che nell'impero vede una possibile realizzazione del Regno, passando così dalla rappresentazione all'identità, dalla sacramentalità alla tautologia, dalla trascendenza alla intramondanità. Nella “teologia politica” monoteista insomma la *potestas* viene a coincidere con la *veritas*, mentre l'uomo da invocatore si trasforma in portatore di salvezza: “Il mondo dopo Cristo si è appropriato dell'aspettativa di un fine e di un compimento, e nello stesso tempo ha rifiutato la viva fede in un immanente *έσχατον*.”<sup>236</sup>

Come abbiamo cercato di mostrare l'argomentazione petersoniana si colloca in una referenza che non è solo e tanto la posizione di Carl Schmitt, con cui anzi ci sono molti aspetti di consonanza. D'altra parte la citazione in nota del giurista non può essere sottovalutata, ma anzi apre un altro fronte della riflessione di Peterson. Come ha mostrato Marco Rizzi, bisogna riandare alla riedizione del 1934 della *Politische Theologie*. In quest'epoca Schmitt si trova a Berlino, nella capitale del nuovo cancelliere Hitler, dove le sue teorie trovano particolare interesse da parte di vari teologi protestanti, come Friedrich Gogarten e Emmaneul Hirsch, rappresentanti della teologia del regno. Nella *Premessa*, Schmitt scrive: “Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del ‘politico’ e sappiamo di conseguenza che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si annanti. Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o non sia teologia politica.”<sup>237</sup> Come lo stesso Peterson, la distinzione tra religione e politica, difesa dal giurista non aveva mai voluto

---

<sup>234</sup> C. Schmitt, *Donoso Cortés*, Milano 1996, p. 14. G. Caronello, «Perché un concetto così ambiguo?» *La critica del monoteismo nel primo Peterson (1916-1930)*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, cit., p. 349s

<sup>235</sup> C. Schmitt, *Tre possibilità di una visione cristiana della storia*, in *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 253

<sup>236</sup> Questa la conclusione molto petersoniana di K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1989, p. 225

<sup>237</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 29; in merito al confronto Schmitt/Peterson si veda M. Rizzi, *Erik Peterson e la ‘teologia politica’ attualità e verità di una ‘leggenda’*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1996, n.1, pp. 95-117 e dello stesso autore «Nel frattempo...»: *osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, cit., pp. 397-423

dire neutralità: perché ogni presa di posizione teologica è implicitamente un giudizio sulla storia e la politica, come ogni concezione politica nasconde al suo fondo una prospettiva teologica. Non esiste una linea di demarcazione definitiva e pura tra teologia e politica: torna quindi l'eterna questione *quis iudicabit?*, cioè del chi decide ciò che appartiene a Dio e ciò che è di Cesare. Nel '33 Schmitt è risoluto: decide il sovrano politico. È in questo contesto che diventa comprensibile l'attacco del teologo, di per sé inspiegabile se si considera la sua consonanza con l'impostazione della *Politische Theologie* del 1922 "ben noto a Peterson per le numerose conversazioni."<sup>238</sup> Il teologo, alla rivendicazione sovrana del politico alla decisione, contrappone quella del religioso e dichiara appunto "l'impossibilità teologica di una 'teologia politica'."<sup>239</sup> A stabilire la linea di demarcazione tra lo spirituale e il temporale è insomma la teologia e non la politica.

I termini di questa discussione non sono in realtà nuovi. Quando Schmitt nel 1927 pubblica *Le categorie del 'politico'*, Maritain pubblica contemporaneamente *Primaauté du spirituel*, mentre Peterson aveva scritto un saggio, che si iscrive in questo preciso contesto teologico-politico: *Was ist Theologie?* del 1925.<sup>240</sup> Nel trattato la definizione della teologia viene strettamente legata al dogma, alla prosecuzione, attraverso un'argomentazione concreta, dell'incarnazione. La teologia cristiana insomma parte "dall'alto", dalla Rivelazione trascendente e non "dal basso", quindi dal politico, come giustificazione del dominio. Il tempo escatologico, inaugurato dalla venuta di Cristo, ha infatti creato una realtà in cui a stabilire la verità del cristianesimo non è più il Leviatano ma il Cristo. Non può insomma esserci alcuna appropriazione da parte del potere politico della *decisione dogmatica*, che è *Entscheidung* pienamente giuridica e pubblica dell'autorità legittima della Chiesa. Lo spazio ecclesiologico diventa così per lo spazio politico una linea di resistenza: sia per il suo rimandare allo stato d'eccezione in cui si trova la storia, come Peterson ha mostrato in *La Chiesa degli ebrei e dei gentili*, sia per il suo rappresentare un'inoccupabile luogo pubblico di sovranità, bel descritto dal libro sugli angeli. La sentenza schmittiana: "Sovrano è chi decide sulla stato d'eccezione", con la sua determinazione di una legittimità autonoma nello stabilire e creare "lo stato di normalità" si scontra con un rifiuto radicale di omologazione, che ricorda, anche se in una direzione non rivoluzionaria, l'evocazione di Benjamin della "tradizione degli oppressi" come vero *Ausnahmezustand* nella "lotta contro il fascismo".<sup>241</sup> Ecco quindi ribaltata, da un punto di vista teologico, la pretesa del

---

<sup>238</sup> C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 16

<sup>239</sup> E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., p. 104

<sup>240</sup> L'importanza del trattato per la questione teologico-politica del 1935 è richiamata dallo stesso C. Schmitt, *Teologia politica II*, cit., p. 15

<sup>241</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 33 (Tesi VIII.)

“Dio mortale” hobbesiano, referenza fondamentale per lo Schmitt degli anni trenta, di essere il legittimo ermeneuta della Rivelazione nella garanzia dell’ordine pubblico: *Auctoritas non veritas facit legem*.<sup>242</sup> Al “totale” del politico, come spazio unitario senza inimicizia, Peterson contrappone allora il “totale” del religioso: “Gerade weil die Religion immer die Totalität des menschlichen Lebens in Anspruch nimmt, mag theologisches Abstraktsvermögen auch die menschlichen Betätigungen in religiöse und nicht religiöse zerlegen – so muss uns auch die Gesamtheit menschlicher Lebensäußerung in einer bestimmten Epoche dazu dienen, die eigentümliche Abwandlung der religiösen Ideen in ihr zu erkennen.”<sup>243</sup> Anche secondo Peterson un ordinamento politico è legittimo nel suo riferimento alla verità, ad un ordine originario, di cui però non può pretendere di essere l’unico interprete indiscutibile: anche qui torna la differenza qualitativa della rappresentazione – emersa in *Cattolicesimo romano* – tra gloria della Chiesa e tragicità dello stato. Al contrario della convinzione schmittiana è quindi nell’ambito teologico che va deciso quando una teologia è “politica” e soprattutto quando il potere diretto della politica entra nella sfera dello spirituale e la minaccia. L’autorità terrena non è infatti assoluta e non può pretendere l’ossequio della coscienza, in quanto è sempre sottoposta al giudizio di Dio. Per la stessa ragione, nell’era cristiana, a differenza delle *Herrschaft* sacrali del passato, il potere è sempre legato al concetto di responsabilità, cioè al dovere di rendere conto, di rispondere, di richiamarsi ad un’alterità in cui risiede una giustizia indisponibile. In effetti, come intuiva il giovane Schmitt di *Der Wert des Staates*, nessuna politica è in Occidente pensabile senza un rapporto tra decisione sovrana e legittimazione di un ordine ideale da realizzare. Una rivendicazione che va colta nel particolare contesto teologico-politico di fine anni venti, quando Maritain si oppone al *politique d’abord* che trasforma il fine politico in fine ultimo e inglobante: “La sovranità della Chiesa, universale in tutto l’ordine della salvezza, è evidentemente più vasta e più alta di quella dello Stato.”<sup>244</sup> Da qui si comprende anche la riaffermazione della *potestas indirecta*, non come intervento irresponsabile, ma come testimonianza, nel tempo eccezionale tra la prima e la seconda venuta di Cristo, del superamento del vecchio ordine di valori e di inimicizie da parte del nuovo che nell’ordinamento

---

<sup>242</sup> Commenta Marco Rizzi: “Per Peterson, il paradigma teologico fondamentale del cristianesimo – l’autorivelazione di Dio in Cristo – connota la teologia cristiana come un processo «dall’alto», come rivelazione appunto, che trova nella definizione dogmatica e nel suo carattere normativo il punto di incontro con l’elaborazione razionale propria della speculazione teologica. Invece, la decisione sovrana della teologia politica schmittiana muove dal basso, in direzione dell’autofondazione autoritativa dell’agire politica, per utilizzare la terminologia hobbesiana particolarmente cara a Schmitt, *auctoritas non veritas facit legem*, laddove per la teologia cristiana la *lex veritatis* incarnata da Cristo fonda l’*auctoritas*, nell’attesa escatologica del suo ritorno.” (F. Riva - M. Rizzi, *La politica e la religione*, Roma 2000, p. 126)

<sup>243</sup> E. Peterson, *Manuskript Vorlesung Religionsgeschichte des Hellenismus*, cit. in B. Nichtweiss, *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, cit., p. 43

<sup>244</sup> J. Maritain, *Primato dello spirituale*, p. 44

terreno non è ancora realizzato.<sup>245</sup> Dopo l'incarnazione, la teologia non è più racconto mitico, ma concreta domanda e concreta risposta, concreta autorità e concreta obbedienza<sup>246</sup>: l'obbedienza hobbesiana alla *potestas* che mi può proteggere è quindi posta eternamente in questione dall'obbedienza teologica alla *auctoritas* che prolunga nel tempo la *Veritas* salvifica. Ma il saggio *Was ist Theologie?*<sup>247</sup> è anche una messa in guardia verso ogni "strategia riduttiva del lessico"<sup>247</sup>, che nella *Prefazione* al *Monotheismus* si attribuisce all'illuminismo. In un articolo del 1947 Peterson torna ad affrontare una questione che lo spesso interrogato: la secolarizzazione nichilistica della base teologica di Kierkegaard in una concettualità astratta dell'uomo in generale, da parte della filosofia esistenzialista e *in primis* di Heidegger: "Inhaltslos geworden, schmeichelten sie nur den nihilistischen Instinkten der Generationen, die zwischen den beiden Kriegen lebte."<sup>248</sup> L'esistenza davanti a Dio nella contemporaneità con Cristo subisce insomma una tale *Deformation* che la decisione per il Dio incarnato diventa una *Entscheidung* per il *Führer* che è l'incarnazione del suo tempo.<sup>249</sup> Come il concetto di *pax*, anche i concetti di decisione ed esistenza quando vengono "generalizzati", "universalizzati", cioè privati della loro originaria sostanza teologica divengono strumento del dominio mondano. Infatti la rivendicazione dell'uomo intero da parte di Dio nella religione, nel nichilismo moderno, si traduce in una completa consegna dell'umano ai poteri che sorgono dall'immanenza. In un appunto del 1930 circa, il teologo affronta il tema in relazione proprio al monoteismo che definisce *gnostico*: un Dio, un uomo. A questo monoteismo corrisponde allora una *Religion der Menschheit* che si basa sull'idea del "Menschen überhaupt", descritto nei termini di un mito ricorrente quando le ineguaglianze tra gli uomini sulla terra diventano visibili. Gli interessi di mercato rendono allora necessario ricreare un'unità tra consumatori e produttori. L'uomo viene allora trasformato dalla gnosi in un *Gottes Anthropos*, cioè in una manifestazione della divinità nel mondo.<sup>250</sup> Si tratta però di una *Religion der Kaufleute*, in cui devono esistere solo uomini che non conoscono confini né limiti come le merci che

<sup>245</sup> Lettera di Peterson a Schmitt del 13 luglio 1938, cit. in B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p.826

<sup>246</sup> E. Peterson, *Che cos'è teologia?*, cit., p. 205

<sup>247</sup> G. Caronello, *La strategia riduttiva del lessico. Introduzione a "Che cos'è teologia?" di Erik Peterson*, cit.

<sup>248</sup> E. Peterson, *Existentialismus und protestantische Theologie*, in *Marginalien zur Theologie*, cit., p. 54

<sup>249</sup> Ivi, p. 55

<sup>250</sup> „Come il dio superiore della gnosi è un dio anticosmico così l'antropologia della gnosi chiede una disincarnazione dell'uomo, una tendenza verso la distruzione del corpo mentre il pneuma divino assume la funzione di un assorbimento dell'anima umana, legata al corpo e per mezzo del corpo anche alla materialità di questo mondo. In altre parole: nella gnosi l'uomo non perde soltanto la sua individualità ma anche la sua personalità, la sua persona ha il suo centro nell'al di là, ed è la forma celeste, la «forma dei» che lo gnostico cerca di raggiungere.” (Voce *Gnosi*, a cura di E. Peterson, in *Enciclopedia cattolica*, Vol. IV, Città del Vaticano 1951, p. 878)

trafficano.<sup>251</sup> In tutti questi testi torna quindi l'argomento del *Monotheismus als politisches Problem*: la riduzione dell'escatologia a storia, della teologia a ideologia, del Figlio dell'uomo a uomo generale, del Regno di Dio a regno mondano nasconde un'operazione di dominio, la ricerca di un monopolio dell'universale da parte del particolare. Nel monoteismo, l'assenza di mediazione a parte del Dio stesso, si traduce in una delegazione del potere umano, in rappresentanza di quello divino, che conduce in ultima analisi "all'unità di potere e salvezza".<sup>252</sup> Per questo i concetti "totali" della modernità, secondo Peterson, si formano in una realtà mitologica che nasce sempre sul presupposto di una ribellione, di presa illegittima del potere, di una *superbia* - opposta all'obbedienza e *humilitas* del Figlio dell'uomo - nella sfera divina: "Der politische Mythos (Sorel, Rosenberg) ist daher immer Mythos und Tyrannis."<sup>253</sup> Alla riduzione monoteista dell'illuminismo, in un deismo in cui Dio "règne, mais ne gouverne pas", corrisponde, come osserva Schmitt, una borghesia liberale che invece "governa" attraverso una tirannia dei concetti universali. Il nesso tra massificazione, mitologizzazione e imperialismo viene d'altra parte colto, come abbiamo visto, da Peterson anche nei suoi studi sul nazionalismo diretti contro ogni identificazione tra comunità di Cristo e popolo tedesco, Parola universale di Dio e particolare lingua nazionale, tra carisma del *Führer* e ufficio del vescovo. Ma emerge soprattutto *Die Kirche aus Juden und Heiden*, che va letto insieme ai saggi coevi del *Monotheismus*, dove Peterson rivendicava al popolo ebraico l'unica elezione irrevocabile sul piano naturale: nessuno può quindi sostituire nella storia della salvezza Israele nel suo ruolo profetico. Un altrettanto chiaro segnale quindi ai teologi del *Reich* e antisemiti che la nazione tedesca non aveva alcuna legittimità a una missione religiosa di compimento delle promesse escatologiche, che possono attuarsi solo grazie alla conversione degli ebrei al Cristo.

Nella crisi dell'*Action française*, la posizione assunta da Maritain, con la sua rivendicazione di universalità del cristianesimo, si pone in un'analogia storico-spirituale significativa con queste *pièces de résistance*.<sup>254</sup> Nei stessi anni d'altra parte anche l'amico Gurian sta riflettendo sul ruolo delle masse il suo legame con la demonizzazione del potere e la sua occupazione delle coscienze. E qui torna il problema della "mitologizzazione del potere", citata nella lettera a Maritain. Nel saggio su Hobbes del 1937, Schmitt coglie questa provocazione lanciata dal teologo della correlazione tra *totalizzazione* e *mitizzazione*, ma la lascia come questione

<sup>251</sup> E. Peterson, *Monotheismus*, in *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 237

<sup>252</sup> J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino 2000, p. 22

<sup>253</sup> E. Peterson, *Der Fürst dieser Welt*, cit., p. 257

<sup>254</sup> Il richiamo al carattere metapolitico e universale della Chiesa e del suo particolare significato nel mondo moderno minacciato dai particolarismi è ribadito anche da un altro lettore attento di Peterson J. Ratzinger, ad esempio in V. Possenti, *Le religioni mondiali e la domanda sulla verità. Intervista al card. J. Ratzinger*, in *Il monoteismo. Annuario di filosofia 2002*, a cura di V. Possenti, Milano 2002, pp. 19-28

aperta.<sup>255</sup> Ma nel 1950 ormai il giurista è “tornato alla trascendenza”, per usare un’espressione di Nicoletti, e, come l’amico di Bonn riscontra l’evidenza storica e sociologica del presente: “Si tratta della mitizzazione degli impulsi e degli ideali di grandi masse, che sono pilotati da piccoli gruppi.”<sup>256</sup> Il divenire *totale* del politico si realizza in un processo di ri-sacralizzazione del mondo che, diventando un assoluto, richiede un nuovo signore con una sua simbologia e pretesa di obbedienza senza limiti. Non è un caso che le ideologie totalitarie del XX secolo, come ha mostrato Gurian, non abbiano una vera dottrina e neppure dei dogmi, il dogma infatti per definizione significa una limitazione del potere. A questa minaccia di simbiosi tra masse e miti tirannici non sfugge neppure la democrazia, anzi rappresenta la sua più inquietante degenerazione.

Secondo Peterson, la teologia, la Chiesa e il testimone cristiano rappresentano invece l’impossibilità radicale di un legittimo schiacciamento della Rivelazione nell’immanenza: rivolto sia contro la riduzione cristologica di Harnack nei termini di un liberalismo che fa del Vangelo un’etica e di Cristo un modello per l’umanità; sia contro il restringimento hobbesiano di *Jesus a Christ*, che riconosce nel sovrano politico l’unico interprete della signoria di Cristo nel mondo.<sup>257</sup> Il cristianesimo, nella sua dimensione escatologica non sfigurata dall’illuminismo, costituisce insomma una dimensione resistente contro la *reductio ad unum* del mondo e della storia, e qui prende particolare significato la citazione agostiniana posta all’inizio del *Monotheismus*: “*habet ergo superbia quendam appetitum unitati set omnipotentiae, sed in rerum naturalium principati, quae omnia transeunt sicut umbra. (De vera religione, 45, 84)*”.

Non si può allora considerare il saggio petersoniano come una liquidazione *in toto* della teologia politica o come l’affermazione di una separazione netta tra religione e politica, leggenda alimentata dallo stesso Schmitt.<sup>258</sup> La sua liquidazione, dichiarata in conclusione, significa infatti rifiuto della dissoluzione della teologia in una storia risolta essa stessa in dogma, cioè in fondo ridotta a legittimazione religiosa dell’azione politica.<sup>259</sup> Il dogma trinitario, cioè il mistero del Dio che si fa uomo ma che rimane Persona divina, è certamente l’affermazione della radicale trascendenza della *civitas Dei*, della sua irrepresentabilità mondana, ma anche dell’inevitabile intreccio tra Dio e uomo, in forza della *Elongatur* ecclesiale, teologica e martirologica della

---

<sup>255</sup> C. Schmitt, *Scritti su Hobbes*, cit., p. 57

<sup>256</sup> C. Schmitt, *Donoso Cortés*, cit., p. 14; al contrario di Nicoletti, R. Groh definisce il concetto di teologia politica *tout court* di Schmitt come mitologia politica, *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt. Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitt*, Frankfurt 1999

<sup>257</sup> M. Rizzi, *Erik Peterson e la ‘teologia politica’ attualità e verità di una ‘leggenda’*, cit., p. 111

<sup>258</sup> Su questo punto ormai convergono tutti i lettori dell’ultimi vent’anni, ad esempio nella *renaissance* di studi petersoniani di lingua francese: N. Tenailon, *Peterson et les recours à la théologie politique*, in *Laval théologique et philosophique*, 2, juin 2007, pp. 245-257

<sup>259</sup> G. Caronello, «*Perché un concetto così ambiguo?*», cit., p. 353

Rivelazione. L'incarnazione si mostra, negli stessi termini di Maritain del *Primato dello spirituale* e dell'*Umanesimo integrale*, di una presenza del cristiano "nel mondo, ma non del mondo". Non può quindi esserci quella contrapposizione assoluta tra i due regni, correlata alla negazione della visibilità della Chiesa, che ha portato Hirsch a giustificare il nazionalsocialismo.<sup>260</sup> Ma neppure l'identificazione è concessa sia come infeudazione della Chiesa nel potere, sia come sostituzione dello stato alla comunità salvifica: anche il percorso di Peterson diventa così nuovamente un riconoscimento della politica come orizzonte umano, mondano, laico.<sup>261</sup> È questa anche la recezione maritaniana che dalla natura escatologica del Regno ne ricava una radicale de-divinizzazione, anzi *Entdämonisierung*, dello stato<sup>262</sup>: "Il suo fine è la vita temporale della moltitudine umana. Il mondo è nel tempo ed è del tempo: il diavolo vi ha la sua parte."<sup>263</sup> Ma il filosofo francese è in sintonia con l'amico teologo anche quando nella sua sintesi politica *Man and the State* "liquida" teologicamente il concetto di sovranità dello stato. È allora in questa linea che Hans Maier ha recentemente richiamato sull'opportunità di passare dal concetto ambiguo di *politische Theologie* a quello di *Theologie der Politik*, molto simile al significato francese di *théologie politique*.

Peterson riconosce nella *Premessa* la possibilità di un agire politico del cristiano, che si fonda sul riconoscimento di una teologia non ridotta a monoteismo, cioè a un deismo astratto che contrappone lontananza di Dio e vicinanza dello Stato, quindi un totalmente altro impolitico e l'immanenza di un uomo divinizzato. Una teologia politica è legittima se si accoglie il presupposto del carattere escatologico del tempo presente, cioè il suo essere "a termine", e quindi solo rappresentativo, mai produttivo di verità.<sup>264</sup> Si tratta di un paradigma che, da un lato, contro un principio rivoluzionario, riconosce l'*ordo* politico umano, in quanto il Regno non è imminente, ma che, dall'altro, contro un principio cesaro-papista, nega un'attribuzione di verità definitiva all'ordine terreno, in quanto il Regno è atteso. È così che si comprende la centralità dell'*auctoritas* del martire nella forma della *testimonianza*, unica espressione teologico-politica pensabile di un Dio trino che rende impossibile invece la *legittimazione* dell'azione autogiustificante della *potestas*.

---

<sup>260</sup> A. Gournelle, *Pour ou contre Hitler? Le débat entre Hirsch et Tillich en 1934*, cit., p. 416

<sup>261</sup> Scrive il politologo e filosofo monacense Maier in relazioni alle tesi di Peterson: "Da ciò appare chiaro che la politicità nell'etere cristiano non ha un qualsiasi rango teologico, che essa non può senz'altro, come nell'antichità, determinare e dominare il significato esistenziale dell'uomo, ma che piuttosto essa è inserita nel processo di secolarizzazione del mondo e che quindi, in quanto assoluta e pre-ultima, acquista per il cristiano carattere puramente strumentale." (H. Maier, *'Teologia politica'? Obiezioni di un laico*, in *Dibattito sulla 'teologia politica'*, a cura di H. Peukert, Brescia 1972, p. 34)

<sup>262</sup> H. Maier, *Politische Theologie - neu gesehen*, in *Politische Religionen*, cit., p. 97

<sup>263</sup> *Umanesimo integrale*, p. 145

<sup>264</sup> Dell'inevitabilità di una teologia politica d'altra parte parla esplicitamente in *Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Theologie*, cit., p. 289

Peterson non si sottrae al dato di fatto che la teologia ha degli effetti sulla politica e che la politica ha delle conseguenze per la teologia. Ma nega risolutamente ogni *theologia civilis*, sia di stampo illuminista che nelle sue versioni di ideologie totalitarie, cioè ogni interdipendenza ontologica tra *Ecclesia* e *polis*, dove teologia e politica costituiscono una unità. Nel contesto della crisi delle grandi istituzioni europee e dell'assolutismo storicista, la rilettura petersoniana della "Übertragung staatsrechtlicher Begriffe in das Kirchenrecht" diventa particolarmente significativa.<sup>265</sup> La crisi del protestantesimo weimariano aveva infatti mostrato tutta la debolezza di una teologia che, sulla linea del pietismo luterano incarnata, oltre che dal giovanissimo Peterson, soprattutto da Adolf von Harnack, interpretava l'essenza del cristianesimo come legame personale e interiore col Padre sul modello dell'insegnamento di Gesù. Quando Peterson era professore di storia della chiesa a Bonn nel 1928/1929 stende un programma di lavoro, riconoscendo che la lotta attorno alle questioni dogmatiche ha un riferimento necessario con la sfera politica.<sup>266</sup> Come abbiamo visto, il dogma è infatti una decisione che, nella sua valenza giuridica e pubblica, non può essere assorbito dalla pretesa totale della *Entscheidung* politica. Un percorso di "giuridicizzazione della teologia", simile a quello di Benjamin che negli stessi anni trenta contrappone alla "esteticizzazione della politica" un progetto di "politicizzazione dell'arte".<sup>267</sup>

Parallelamente al *Monotheismus*, Peterson nel 1934 stava lavorando al suo commentario dell'Apocalisse, a cui aveva dedicato vari corsi a Bonn, in vista della pubblicazione, come emerge da una lettera a Maritain: "Das ist ein ganz großes Buch der Hl. Schrift. Ich müsste mehr arbeiten aber es fehlt mir oft die physische Kraft. Ich habe schwache Nerven."<sup>268</sup> Il risultato di questa fatica è un'esegesi parziale dell'ultimo libro del Nuovo Testamento che esce nel 1935 col titolo: *Von den Engel*, in cui trovano sintesi diverse dimensioni del suo studio: la liturgia, la politica, la mistica, l'ecclesiologia.<sup>269</sup> Maritain riceve "il bellissimo libro" e risponde: "Merci de tout cœur de m'avoir envoyé votre admirable essai sur l'Apocalypse, je l'ai lu avec grand joie, et c'est une consolation de penser que vous avez pu dire ces choses en

<sup>265</sup> E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., p. 167

<sup>266</sup> B. Nichtweiss, *Analogien und Gegensätze. Die »Theologische Traktate« Erik Petersons in der Perspektive des Verhältnisses von Staat und Kirche*, in *Communio*, Marz-April 2003, p. 190

<sup>267</sup> W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Torino 1991, p. 29; su questo punto anche G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 220

<sup>268</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 24 novembre 1934, *AJM Kolbsheim*; in merito ai progetti di pubblicazione di veda W. Löser, *Einführung. Erik Petersons Manuskripte über die Offenbarung des Johannes*, in E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., pp. XVIIIss.

<sup>269</sup> Tra le prime recensioni: L. A. Winterswyl, *Stellung der hl. Engel im Kultus. Zu Erik Peterson Buch Von den Engeln*, in *Die Schildgenosse*, 6, Aug.-Sept. 1935, pp. 556-558; sull'angelologia di Peterson si veda G. Caronello, *L'angelo tra nazione e popolo. Su una figura teologico-politica in Erik Peterson (1951)*, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, a cura di M. Nicoletti, Brescia 2007, pp. 313-352



Allemagne.”<sup>270</sup> Riallacciandosi al trattato di pochi anni prima *Die Kirche*, Peterson affronta il tema della fine di ogni possibile simbiosi tra religione e politica partendo da un diverso punto di osservazione: il dualismo istituzionale tra *Ecclesia* e *polis*.

Il nesso essenziale tra diritto e liturgia era già stato colto da Peterson nella sua tesi di dottorato, al cui rifacimento lavora tra l'altro in corrispondenza della stesura da parte di Schmitt della *Verfassungslehre*, in cui l'acclamazione veniva posta in relazione polemica col principio della conta dei voti nella democrazia parlamentare.<sup>271</sup> In *Heis Theos*, si mostra come l'acclamazione, con cui si intende un “grido” dotato di particolare *dynamis* da parte di una grossa massa di persone, avesse un ruolo teologico-politico di legittimazione delle decisioni politiche fondamentale nel culto imperiale, fino ad prendere progressivamente una valenza sacrale.<sup>272</sup> La Chiesa primitiva ha tratto da questa tradizione pagana l'istituto acclamatorio che venne ad assumere un significato giuridico analogo.<sup>273</sup> Non si trattava di articolare dei contenuti di fede, quanto di riconoscere e rafforzare le relazioni di dominio in relazione alla Gerusalemme celeste attraverso formule come quella dell'*amen*.<sup>274</sup> Gli atti liturgici si presentano così come atti di diritto da parte del popolo, suscitati dall'*Inspiration*, analoghi a quelli compiuti nella *polis*. Nelle coeve lezioni di Bonn sulla lettera di Corinzi, Peterson mostra ad esempio come nella Chiesa antica attraverso l'*Akklation* dell'*amen* il popolo, durante la liturgia, esprimesse il suo *consensus* per i giudizi dei vescovi.<sup>275</sup> La sovranità della decisione consisteva quindi in una correlazione necessaria tra *populus* acclamante e ufficio dell'autorità ecclesiastica: “Quando il popolo si associa al Sanctus si tratta, in fondo, non di un canto, ma di una acclamazione, poiché egli vi aderisce confermando ch'è «veramente cosa buona e giusta» che gli angeli proclamino dinanzi alla maestà divina il loro Sanctus.”<sup>276</sup>

---

<sup>270</sup> Lettera di Maritain a Peterson del 28 marzo 1938, AJM Kolbsheim; anche Edith Stein legge un articolo di Peterson sulla liturgia e commenta alla madre così: “Ho letto l'articolo di Peterson in B. M. con molto piacere. Peterson è una vecchia conoscenza da Göttingen.” (cit. in D. Rance, *Erik Peterson, un témoin de la vérité*, in E. Peterson - D. Rance, *Témoin de la vérité*, Genève 2007, p. 57)

<sup>271</sup> U. Hebekus, „Enthusiasmus und Recht“. *Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in J. Brokoff / J. Fohrmann (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003, pp. 189-200

<sup>272</sup> Sul tema dell'acclamazione nella prospettiva della teologia politica fondamentale la dettagliata ricostruzione di G. Caronello, *La critica del monoteismo nel primo Peterson*, cit., pp. 367ss.

<sup>273</sup> E. Peterson, *HEIS THEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Göttingen 1926, p. 141; Schmitt si richiama a questo testo a proposito dell'acclamazione politica in *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare*, in *Democrazia e liberalismo. Referendum e iniziativa popolare - Hugo Preuss e la dottrina tedesca dello stato*, Milano 2001, p. 62; ma sul tema dell'acclamazione anche *Dottrina della costituzione*, cit., pp. 120s, p. 319ss.; in merito si veda sempre B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 737-763

<sup>274</sup> Sull'*Amen-Ruf* si veda E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., p. 355

<sup>275</sup> E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., p. 167; ma si veda anche il riferimento all'ascensione di Cristo nei cieli a cui corrisponde un'acclamazione cosmica in *Der Brief an die Römer*, cit., pp. 303ss

<sup>276</sup> E. Peterson, *Il libro degli angeli*, cit., p. 41

All' *intensità* del politico schmittiano, Peterson affianca quindi l' *entusiasmo* dell'acclamazione culturale che fonda quella specifica forma di "amicizia" che è la comunità ecclesiale.<sup>277</sup> La stessa parola *leitourgia* deriva da un concetto originariamente profano con cui si intendeva una "prestazione pubblica", spesso obbligatoria, che il cittadino offriva allo Stato.<sup>278</sup> Per Peterson, allo stesso modo la liturgia cristiana ha lo stesso significato pubblico ed obbligatorio. L'acclamazione diventa così il punto di raccordo tra dimensione istituzionale e spirituale: spirito e diritto, al contrario di quanto pensava Rudolf Sohm non sono in contraddizione, ma si richiamano nella vita ecclesiale delle origini. Il canonista protestante nel suo *Kirchenrecht* del 1892 aveva dato lettura, molto influente nella teologia liberale, sulla nascita del diritto canonico: all'inizio la Chiesa non aveva uno *jus*, ma significava l'insieme dei cristiani organizzati attraverso i carismi, forme spirituali date da Dio ai credenti. Progressivamente si afferma però l'autorità degli anziani in grado di gestire la comunità quando non c'erano figure carismatiche sufficienti. Nel secondo secolo allora la strutturazione spontanea per carismi viene sostituita da un ordine giuridico, che però non appartiene all'essenza del cristianesimo.<sup>279</sup>

Peterson si oppone a questa ricostruzione che intende ribaltare, mostrando l'originaria unità tra spirito, personificato dal Paraclito, che significa *advocatus*, e diritto, legato al potere escatologico conferito da Gesù.<sup>280</sup> La Chiesa in senso proprio nasce infatti con l'ascensione di Gesù e la discesa dello Spirito Santo sui Dodici, attraverso il cui richiamo le decisioni apostoliche ricevono il sigillo dogmatico, il carattere vincolante del diritto legittimo. Questa fede nello Spirito Santo, su cui si fonda il carattere dogmatico delle decisioni, e la successione apostolica, che garantisce la legittimità giuridica, sono i presupposti necessari, secondo Peterson, per riconoscere la "vera Chiesa".<sup>281</sup> Con la fondazione della *Ecclesia* nasce quindi un'istituzione che ha lo stesso carattere pubblico della *ecclesia* della *polis* antica, da cui trae il termine. Il suo carattere pubblico è legato al suo rapporto con il Regno escatologico. Nelle acclamazioni culturali si realizza allora anche una lotta contro le acclamazioni del culto imperiale: esse diventano il riconoscimento della *maiestas*, della gloria, necessaria ad ogni potere politico, che è passata dall'imperatore romano a quello celeste.<sup>282</sup> Attorno all'Agnello immolato si è riunito un nuovo *Volk* che trascende tutti i popoli terreni e che si fonda su un nuovo *nòmos*, un nuovo

<sup>277</sup> U. Hebekus, „*Enthusiasmus und Recht*“. *Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, cit., p. 101

<sup>278</sup> E. Peterson, *HEIS THEOS*, cit., p. 178

<sup>279</sup> Si veda in merito a Sohm e al dibattito successivo M. Nicoletti, *Carl Schmitt e il diritto canonico*, cit., pp. 123-149

<sup>280</sup> In merito soprattutto B. Nichtweiss, *Geist und Recht: Wie konstruiert sich die Kirche? Anstöße aus der Theologie Erik Petersons*, in *Vom Ende der Zeit*, cit., pp. 164-191

<sup>281</sup> E. Peterson, *Die Kirche*, cit., pp. 252s

<sup>282</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 129

culto, un nuovo sovrano.<sup>283</sup> Cristo ha dato quindi inizio con la sua Ascensione e intronizzazione ad una nuova *civitas*, la Gerusalemme celeste, di cui gli angeli sono le figure per eccellenza che testimoniano il carattere pubblico della nuova istituzione. L'aldilà non è quindi un mondo indistinto di presenze caotiche, ma un *ordo* con una corte angelica, una *militia* e un sovrano con cui c'è un rapporto di obbedienza concreto. La liturgia è così partecipazione ad un culto che non è privato, ma cosmico a cui partecipano i rappresentanti della natura e gli angeli: "Essi servono ad esprimere così chiaramente il carattere pubblico del sacrificio eucaristico. Come l'imperatore, comparso accompagnato dalla guardia del corpo, esprime la pubblicità del proprio dominio politico, così Cristo, presente nella messa scortato dalla guardia del corpo dei suoi angeli, esprime la pubblicità della propria signoria religiosa e politica [...] queste azioni sono azioni pubbliche, pubbliche ed ecclesiastiche, e non private. Ed è questa una pubblicità che non è stata conferita in qualche modo alla Chiesa dallo Stato ma che le appartiene originariamente in proprio, avendo essa un Signore che come ha un regno celeste così possiede una pubblicità celeste. La relazione tra *Ekklesia* e la *polis* celeste è così una relazione politica, e per questa ragione gli angeli devono sempre entrare negli atti culturali della Chiesa."<sup>284</sup> Qui è importante sottolineare come la città di Dio riceva la sua *Öffentlichkeit* da una sorgente autonoma, cioè dalla *Polis* trascendente della "nuova terra", nonostante la rivendicazione del pubblico da parte dello Stato moderno. Come in *Cattolicesimo romano*, la Chiesa è vista, nel suo rappresentare visibilmente la *civitas humana*, come la portatrice della "di un glorioso splendore di una forma di potere storico-mondiale."<sup>285</sup> Per questo la sua lingua non è quella dei popoli della terra, ma quella dello Spirito, infatti nell'inno cosmico degli angeli viene superato ogni inno nazionale.<sup>286</sup> Nella "pubblicità" cosmica del nuovo eone, la Chiesa è invece, secondo Peterson, una "öffentlich-rechtliche Größe" che porta un annuncio pubblico, l'*Evangelium*, a tutti i popoli della terra.<sup>287</sup> Alla decisione politica della *potestas directa* sul temporale e sullo spirituale, si contrappone allora la decisione "dogmatica" dell'*auctoritas* ecclesiale.<sup>288</sup> Peterson condanna così il "decisionismo politico" legato ad una visione unitaria e totalitaria del mondo e

<sup>283</sup> Sulla fondazione di un nuovo popolo si veda la lettura di Paolo data da J. Taubes, *La teologia politica di Paolo*, cit., pp. 35ss

<sup>284</sup> E. Peterson, *Il libro degli angeli*, cit., p. 57

<sup>285</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 50

<sup>286</sup> E. Peterson, *Il libro degli angeli*, cit., p.26; si ricordi che i rappresentanti ufficiali della Chiesa evangelica, E. Hirsch e L. Müller, volevano una naturalizzazione della lingua della predicazione, affinché il popolo potesse nuovamente comprendere il messaggio evangelico. (In merito W. Löser, *Inkulturation nicht um jeden Preis! Auseinandersetzung mit der Deutschen Evangelischen Kirche 1933*, in *Von Ende der Zeit*, pp. 262ss.)

<sup>287</sup> Sul carattere pubblico del Vangelo si veda tra altri luoghi: E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p.13, 84, 135

<sup>288</sup> Scrive Peterson nel 1933: "die Sphäre der dogmatischen Entscheidungen ist in der Kirche die Analogie zu der Sphäre der politischen Entscheidung im Staat." (E. Peterson, *Die neueste Entwicklung der protestantischen Kirche in Deutschland*, cit., p. 156)

a premesse nichiliste, quanto a fondamento, affermando l'autonomia della decisione teologica che si fonda sull'ordine metafisico della città celeste. Il tempo tra la prima e la seconda venuta di Cristo è quindi caratterizzato da questa compenetrazione tra due eoni: quello della vecchia creazione con sue istituzioni politiche e quello della redenzione con la nuova città celeste retta da Cristo.<sup>289</sup> Questa struttura insieme trascendente e politica della Chiesa costituisce quindi una rivendicazione di libertà e indipendenza da ogni influsso esterno, da ogni potere *indirecto* della politica all'interno dei suoi confini. La lettura di Peterson diventa l'espressione dell'impossibile occupabilità totale dello spazio pubblico da parte dello Stato e di qualsiasi altra realtà politica.<sup>290</sup> Nell'*eschatologische Zeit*, c'è sempre una insuperabile frattura dei tempi e degli spazi, per cui non può esserci né *continuum* indefinito e vuoto, né omogeneizzazione del mondo in un unico dominio. La figura dell'angelo diventa così un messaggero tra i mondi che, relazionando società celeste e chiesa terrena, prefigura la vocazione angelica dell'uomo e quindi anche il suo trascendere la comunità politica e l'ordine naturale. La partecipazione alla liturgia cosmica diventa allora sigillo di una diversa cittadinanza che trascende ogni nazione e appartenenza.<sup>291</sup> In questa *complexio* tra obbedienze, sia al comando del sovrano che al dogma della Chiesa, si crea così uno spazio di movimento per la coscienza che non viene assorbita in una totalità inglobante: "Damit wird das Politische als etwas Absolutes innerhalb der natürlichen und historischen Ordnung zerstört".<sup>292</sup> Il carattere "pubblico" della *Polis* celeste e della *Ecclesia* non significa che essa si ponga come potenza nel campo di relazioni amico/nemico, difendendo una propria particolare gestione del bene comune: "Die Kirche kann keine Politik treiben, sie kann immer nur in die Politik eintriben."<sup>293</sup> Il culto liturgico costituisce insomma in mezzo al mondo il limite posto alle forze che dall'immanenza e dalla terra salgono per rivendicare l'ossequio dell'uomo. Ad esse la *Kirchenpolitik* trascendental-escatologica contrappone un agire politico che è determinato non dal vecchio ma dal nuovo eone.<sup>294</sup> È il Discorso della montagna la rappresentazione escatologica del trascendimento della logica del nemico, della guerra, della superbia, del rifiuto dello straniero.<sup>295</sup> Dal superamento dell'ordine naturale, attraverso le promesse escatologiche di Dio, sono nati comunque anche i conflitti con l'istanza politica che

---

<sup>289</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 195

<sup>290</sup> Si veda anche M. Nicoletti, *La politica e il male*, cit., cap. *Il governo angelico*, pp. 349ss.

<sup>291</sup> Veniva così anche delegittimata teologicamente la decisione dei *Deutschen Christen* che il 7 aprile 1933 fanno promulgare la "Legge sulla restaurazione dei pubblici funzionari di carriera" che espelle gli ebrei dai pubblici uffici e dall'attività legale delle chiese.

<sup>292</sup> E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p. 343

<sup>293</sup> Ivi, p. 344

<sup>294</sup> *Ibidem*

<sup>295</sup> Sul "comandamento dell'amore" come valore escatologico da differenziare dall'amore e dal pacifismo borghesi si vedano le pagine di E. Peterson, *Lukasevangelium*, cit., p. 236ss

non ha mai rinunciato nel momento dell'eccezione a richiedere l'estrema fedeltà.<sup>296</sup> Attraverso un punto di partenza diverso, anche lo storico Paolo Prodi ha dimostrato come nella storia dell'Occidente questa lotta, questa dialettica mai rigidamente definibile tra istituzioni pubbliche e ordinamenti giuridici concorrenti abbia impedito in Europa l'affermarsi di un monismo politico e abbia contribuito in modo fecondo a creare quella dimensione di libertà di coscienza propria della modernità.<sup>297</sup>

Ma il trattato petersoniano porta con sé un'altra conseguenza: il rapporto originario (*ursprüngliche Beziehung*) tra culto cristiano e sfera politica, di cui sono testimoni gli angeli, liquida per sempre le liturgie del potere terreno.<sup>298</sup> In continuità col *Monoteismo come problema politico*, Peterson sostiene infatti che solo nello spazio ecclesiale si trova la legittima relazione con il Regno escatologico.<sup>299</sup> Il rituale liturgico ha sempre avuto nelle società umane il ruolo di integrare l'individuo in un ordine superiore, di creare un "noi" attraverso il superamento delle individualità.<sup>300</sup> Per questo nelle religioni politiche del nazismo e fascismo i rituali avevano un ruolo essenziale di trascendimento delle masse nel culto del capo e della comunità intramondana come *Reich* millenario.<sup>301</sup> Nella liturgia in effetti si rappresenta la definitività, la dissoluzione dei limiti dello spazio e del tempo in un'esperienza dell'ordine eterno. La Chiesa, come luogo di partecipazione al trionfo di Cristo, diventa allora lo spazio di una escatologia che non è confinata alla fine dei tempi, ma che *già* dischiude l'autoripiegamento della storia. L'appartenenza del credente alla società celeste attraverso la liturgia diventa allora segno dell'indisponibilità del credente a qualsiasi *jus sanguinis* che dal basso stimola il bisogno umano di fusione.<sup>302</sup> La veste di grazia che il battezzato riceve al suo ingresso nella Chiesa

---

<sup>296</sup> Ivi, p. 281; in merito a questo aspetto anche M. Nicoletti, *"Per amore della libertà". Sulla dialettica tra religione e politica*, cit., p. 79

<sup>297</sup> La conclusione di Prodi, che non cita Peterson, è la seguente: "nell'antica polis la comunità si pone di fronte all'individuo come un intero di cui egli sa di essere solo una parte, destinata a scomparire; il cammino della salvezza iniziato da Israele apre la strada alla nascita dell'individuo occidentale; il problema della colpa e della giustificazione, della penitenza, di un forum Dei separato dalla giustizia umana è elemento portante del dualismo che permette la crescita dell'individuo." (P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, p. 25)

<sup>298</sup> E. Peterson, *Il libro degli angeli*, cit., p. 40

<sup>299</sup> G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, cit., p. 163

<sup>300</sup> Su questo punto il testo di un amico di Peterson il fenomenologo D. von Hildebrand, *Liturgia e personalità* (Brescia 1935), in cui al nazionalismo emergente si contrapponeva una forma di unità, quella liturgica, capace di rispettare la personalità.

<sup>301</sup> Sulle liturgie politiche nei totalitarismi si veda anche E. Gentile, *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Bari 2001

<sup>302</sup> Similmente Cavanaugh scrive: "À l'encontre des prétentions de la politique moderne, qui caricaturent la théologie chrétienne, la liturgie constitue un acte politique, impliquant une autre représentation de l'espace et du temps, où s'édifie un corps de résistance, le Corps du Christ. Ce corps est un corps blessé, brisé par les puissances et les princes de ce monde. Et répandu en une offrande de sang sur cette terre dévastés. Mais c'est aussi un corps ressuscité, le signe de l'incroyable irruption du Royaume de Dieu dans le temps historique. La présence

diventa così la negazione di quella riduzione a “nuda vita” dell’uomo da parte del sovrano politico moderno.<sup>303</sup> Mentre l’unica liturgia legittima diventa quella che partecipa all’inno cosmico ed escatologico degli angeli e non quella che ruota attorno al vitello d’oro dei poteri terreni.<sup>304</sup> Nel tempo storico solo l’istituzione ecclesiale, per diritto di successione e per effusione carismatica dello Spirito, può farne parte, mentre ogni pretesa della città terrena viene liquidata.<sup>305</sup> La verità di Cristo può essere rappresentata solo dal servizio liturgico e non dalle cerimonie politiche della *civitas humana*. L’angelicità della *polis* ecclesiale, in cui la divinizzazione si compie per opera della trascendenza, diventa così una costitutiva messa in questione della demonicità delle forze terrene, che dal basso tentano la scalata al cielo.<sup>306</sup> La fondazione sull’*amor Dei* della società celeste rende manifesta la dimensione invece sacrificale su cui si fonda ogni città terrena che si identifica con la religione: ma la sopravvivenza auto-protettiva della comunità fallisce di continuo di fronte alla sua ineliminabile mondanità.<sup>307</sup> Nell’epoca dei totalitarismi, il pericolo di un nuovo mito fondatore non era passato inosservato neppure a Maritain che reagisce alla politica sacrificale dell’unità fondata sul nemico: “Il razzismo è sostanzialmente legato a questo pseudo-teismo demoniaco. Nella sua reazione contro l’individualismo e nella sua sete di comunione, esso cerca tale comunione nell’animalità umana, la quale, separata dallo spirito, è semplicemente un inferno biologico. Nella metafisica del concreto sociale, il dio della comunità del sangue non può esser altro che il demone del sangue.”<sup>308</sup>

In questa sottrazione di sacralità e di cultualità alla politica si può anche spiegare la fragilità costitutiva, ma liberante della democrazia moderna che si sottrae alla fusione indistinta in nome del voto individuale, all’identificazione immediata grazie a procedure amministrativo-elettorali, al legame costrittivo in favore di un’adesione libera ai valori sui quali si fonda.<sup>309</sup>

---

bouleversante du Christ-Roi dans la politique du monde.” (W. Cavanaugh, *Eucharistie - Mondialisation*, cit., pp. 17s.)

<sup>303</sup> Sulla “gloria” come veste del credente E. Peterson, *Theologie des Kleides*, In *Marginalien zur Theologie*, cit., pp. 10-27; sul concetto di “nuda vita” si veda invece G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 2005

<sup>304</sup> In questa direzione anche J. Ratzinger che oppone culto di Dio e culto del vitello d’oro come adorazione dell’io (*Introduzione allo spirito della liturgia*, Milano 2001, pp. 16).

<sup>305</sup> Sulla politicizzazione del culto tra le due guerre e le reazioni della Chiesa si veda M. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento*, cit., pp. 75ss.; sul concetto di “appartenenza” alla Chiesa rispetto a Peterson si veda ancora R. Panattoni, *Appartenenza ed eschaton*, cit.

<sup>306</sup> In questi anni anche l’amico Gurian denunciava il ritorno dei demoni nella sfera pubblica, cioè di forze umane sacralizzate che pretendevano la soluzione delle questioni ultime del mondo. In merito si veda il capitolo su Waldemar Gurian.

<sup>307</sup> In merito, oltre gli scritti di Girard, anche le riprese agostiniane in J. Deridda, *Fede e Sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione*, AA.VV., *La religione*, Roma-Bari 1995, pp. 3-73

<sup>308</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p. 175

<sup>309</sup> E.-W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Brescia 2006

Secondo Voegelin, una società politica emerge quando si struttura e produce un rappresentante, cioè di qualcuno in grado di incarnare l'idea trascendente in un'istituzione. Qualsiasi ordine politico sussiste allora se è in grado di rappresentare esistenzialmente una verità trascendente che la supera e lo legittima. Quando questa forza rappresentativa dell'ordine cosmico viene meno, il rischio di ogni società politica è che lo spazio vuoto creatosi venga colto da leader o movimenti espressivi solo di interessi mondani e legittimati solo da un consenso dal basso. Questo è stato il percorso anche dell'impero romano, in cui la perdita di sacralità dell'imperatore è stata progressivamente sostituita dalla divinizzazione della sua figura. È così che l'avvento del cristianesimo, con la sua radicale de-divinizzazione del mondo, finisce per costituire la più pericolosa minaccia per la religione romana. Infatti la nuova fede escatologica non permette più alcuna rappresentazione cosmologica, né antropologica della verità che viene posta nel Dio unico e in una salvezza che è aldilà del tempo e dello spazio.<sup>310</sup>

In termini molto simili, Peterson riflette sul *Christus als Imperator* nella Chiesa antica in uno scritto del 1936.<sup>311</sup> Anche qui è necessario evoca brevemente il contesto di questo studio. Infatti negli anni venti e trenta Pio XI si fa portatore di una teologia del Cristo-Re rivolta prima contro la secolarizzazione dello Stato moderno e poi contro i totalitarismi.<sup>312</sup> Al culto del Führer, del Duce, della mummia di Lenin, si afferma il culto di Cristo come sovrano del mondo e della storia. Il *primauté du spirituel* maritainiano del 1927 si colloca in questo stesso orizzonte teologico-politico, come d'altra parte anche l'*Umanesimo integrale* che indica come vera effigie dell'uomo non il volto di Cesare, ma quello di Dio.

Secondo Peterson, l'inizio del nuovo eone trova il suo sigillo nell'ascesa al trono (*Thronbesteigung*) di Cristo davanti alla nuova Gerusalemme celeste. Inizia così una vera *Revolution im Himmel*, una trasformazione radicale degli ordinamenti del mondo: Cristo ha infatti preso il posto di Zeus, da cui il Kaiser romano traeva il suo potere: "Gerade die kosmische und eschatologische Ausweitung ihres Glaubens machte sie gefährlich, denn nun entstand der Kampf nicht im Konkret politischen, sondern in der Sphäre der Metaphysik des Staates. Der Folge war, dass Christuskult und Kaiserkult zueinander in Gegensatz traten."<sup>313</sup>

---

<sup>310</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 109-139; l'autore qui di ce di seguire molto da vicino la tesi di Peterson. (p. 135). Sul debito che Voegelin contrae verso le tesi petersoniane si veda M. Rizzi, «*Nel frattempo...*»: *osservazioni diverse su genesi e vicenda del Monotheismus als politisches Problem di Erik Peterson*, cit., pp. 415ss. Una lettura della tesi di Peterson nella chiave offerta da Voegelin è condotta da V. Twomey, *The political implications of faith in a triune God: Erik Peterson revisited*, in *The mystery of the Holy Trinity in the fathers of the Church*, Ed. By V. Twomey and L. Ayres, Dublin/Portland 2007, pp. 118-130

<sup>311</sup> Ora in E. Peterson, *Theologische Traktate*, cit., pp. 83-92; particolare importanza a questo testo viene dato nello studio di W. Löser, *Une contribution déroulante à la théologie politique*, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 43, 1992, pp. 22-35

<sup>312</sup> F. Bouthillon, *La Naissance de la Mordité. Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI (1922-1939)*, cit.,

<sup>313</sup> E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p. 342

Secondo Peterson il culto imperiale si sviluppa da una degenerazione politica che colpisce la Repubblica romana. Come nel *Monotheismus* anche qui viene fatto allora un parallelismo tra l'affermarsi dell'impero romano come potenza mondiale e la fine degli stati territoriali scardinati dal nuovo nazionalismo universalista. Due aspetti sociologici risultano centrali nella storia antica: anzitutto, all'espansione dell'impero, corrisponde un declino delle istituzioni della *polis* che non riescono più a gestire l'integrazione di sempre nuove provincie.<sup>314</sup> Ma la divisione e la supervisione del potere in senso democratico è possibile solo nello spazio ristretto della *polis*.<sup>315</sup> Le istituzioni repubblicane vengono così assorbite nella dinamicità del *princeps*, sul quale vengono "accumulati" tutti i poteri allo scopo di dominare il problema tecnico-politico del dominio di un impero divenuto di massa dando origine alla figura del *Caesar*. In uno scritto del 1918, che Peterson sembra conoscere, Weber stesso aveva incarnato nel *cesarismo* la svolta verso la democratizzazione demagogica che legittima il proprio capo attraverso un'adesione plebiscitaria e fideistica delle masse.<sup>316</sup> A questo processo di trasformazione istituzionale corrisponde nell'antica Roma la sostituzione dell'antica fondazione della *civitas* sui culti politeistici il sorgere del *Gottkaiserkult*: "In dem Maße aber, als di *auctoritas* auf den *princeps* überging - und damit letzthin aufgehoben wurde -, musste alles Gewicht auf die *potestas* fallen und damit auch die religiöse Verehrung der Staatsgötter in den Kaiserkult einmünden. Der Kult der alten Staatgötter konnte tolerant sein, der Kaiserkult musste notwendigerweise intolerant werden, war doch das Göttliche im Kaiser präsent geworden und forderte als eine *numen praesens* seine Anerkennung."<sup>317</sup> Per essere un dominatore universale, l'imperatore deve quindi essere spogliato di ogni tratto umano visibile, per essere contornato dall'aura dell'*auctoritas* divina. È in questo contesto che l'*Apocalisse* di Giovanni intende in fondo delegittimare l'*Herrschaft* romana attraverso il passaggio dalla *Machtkonzentration* dalla figura imperiale e quella cristologica.<sup>318</sup> Il Figlio dell'uomo, attorniato dalla *militia Christi*, cioè dai credenti, viene qui rappresentato con tutta una simbolica che richiama quella imperiale e che intende presentarlo come il Signore sopra un *imperium* che trascende tutti gli *imperia* di questo

---

<sup>314</sup> Commenta Pieper: "Appartiene all'essenza di un impero che assoggetta regni e popoli già adulti, appartiene all'essenza del cesarismo (così dice Peterson) il mandare all'aria le istituzioni, vale a dire il dissolvere le forme della vita sociale radicate nella tradizione e sostituirle con altre nuove ... Con la struttura dell'impero universale appare dunque connesso, come possibilità negativa, il fatto che la posizione pubblica della Chiesa si viene bruscamente a mutare: non c'è più possibilità di penetrare e formare dalla sfera del sacro gli ordinamenti politici; ma la Chiesa sta di fronte a una forza sopraffattrice, elevata al più alto grado di potenza, non contenuta da alcun legame tradizione, nella parte di *ecclesia martyrum*." (J. Pieper, *Sulla fine del tempo*, cit., pp. 124s.)

<sup>315</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 9

<sup>316</sup> M. Weber, *Parlamento e governo*, Bari 2002, pp. 106ss.

<sup>317</sup> E. Peterson *Christus als Imperator*, in *Theologische Traktate*, cit., p. 89

<sup>318</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, cit., p. 7



mondo.<sup>319</sup> L'evangelista Giovanni vuole cioè attraverso il parallelismo tra Cristo e l'imperatore, rappresentare la lotta che i cristiani devono ingaggiare nel mondo in nome di un impero escatologico che non si lascia conquistare dall'universalismo senza basi istituzionali del potere imperiale romano.<sup>320</sup> Nel contesto totalitario di metà anni trenta, il teologo allora vuol mostrare, che accanto a momenti in cui è possibile un *modus vivendi* tra Stato e Chiesa, ci sono fasi in cui è invece necessario lottare contro un dominio, una *Führertum*, che pretende un assoggettamento oltre che del corpo anche della coscienza. In questo senso la "privatizzazione" della religione rappresenta una rottura del rapporto giuridico, oltre che escatologico, che lega il suddito credente al suo re celeste, rendendo così l'individuo un atomo indifeso di fronte alla pretesa onnipervasiva del potere tirannico. Forse ispirato da queste riflessioni anche Maritain vede nel cristianesimo una forza capace di mettere in discussione una politica che intende attirare a sé "tutta quanta la sostanza umana": "Non esiste compatibilità tra Cristo e l'impero pagano: lo sanno bene gli antichi ed i nuovi Neroni. Ed essi sanno bene che soltanto Cristo può vincere l'Impero pagano. L'impero, grazie ad una forza dinamica che sarebbe onnipotente se Dio non fosse ancor più potente di essa, tende alla divinizzazione dell'ordine politico e del capo che lo rappresenta: fa dell'elemento politico la regola e la misura suprema, superiore alla legge eterna ed alla grazia di Dio."<sup>321</sup>

Lo studio petersoniano sul *Christus Imperator* dimostra con chiarezza l'orizzonte teologico-politico della sua impostazione. Non c'è astratta separazione tra religione e politica, come al tempo stesso non può esserci unità, nonostante i tentativi della dei dominatori mondani in questa direzione. Dall'ascensione, Cristo ha riunito in sé regalità e sacerdozio, cioè il potere politico e il potere religioso in un monopolio che non può essere rivendicato da nessun dominatore terreno: "Seitdem Christus und König ist, ist die irdische Macht ihres dämonischen Charakters entkleidet und kann nicht mehr, wie es das Heidentum will, den Anspruch erheben, Trägerin sakraler Funktionen zu sein."<sup>322</sup> Come abbiamo visto, la prospettiva escatologica ha permesso alla teologia di trascendere tutti i concetti politici ripresi dalla *polis* antica. Ambizione dei poteri tirannici è quello di ri-secolarizzare i dogmi della Chiesa col risultato di ri-sacralizzare i regni mondani. Ma la raffigurazione di Cristo come *sacerdos* e *rex* significa una "metaphysische Entmächtigung menschlicher Macht"<sup>323</sup>, contraddicendo così ogni Leviatano

---

<sup>319</sup> E. Peterson *Christus als Imperator*, cit., p. 86

<sup>320</sup> Ivi, p. 89

<sup>321</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p. 182

<sup>322</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in *Theologische Traktate*, cit., p. 126

<sup>323</sup> Ivi, p. 125

che nelle mani del sovrano vuole riunire potere spirituale e potere temporale.<sup>324</sup> È in fondo in una concezione teologica legata a quella del Cristo-Re, che anche Maritain giungerà a rivendicare il concetto di sovranità solo a Dio, ritenendolo invece inapplicabile allo Stato, che viene ricondotto alla sua dimensione strettamente mondana: “La sovranità è un curioso esempio di quei concetti che sono validi in un ordine di cose e illusori in un altro. Esso perde il suo veleno quando è trasferito dalla politica alla metafisica. Vi è nell’ordine spirituale un concetto valido di sovranità. Dio, il Tutto separato, è Sovrano del mondo creato. [...] Ma nell’ordine politico, e riguardo agli uomini o agli organi preposti a guidare i popoli verso i loro destini terreni, non esiste alcun uso valido del concetto di sovranità. Perché in ultima analisi nessun potere terreno è l’immagine di Dio, né il vicario di Dio.”<sup>325</sup>

Peterson indica due aspetti fondamentali di questo *Dio mortale*. Anzitutto, il dominio assoluto si presenta non col volto demoniaco del furore distruttivo, ma con l’apparenza della gloria, del successo, della legittimazione religiosa. Con parole diverse in questi stessi anni anche il “resistente” Bonhoeffer giunge alla stessa conclusione: “La grande mascherata del Male ha sconvolto e confuso tutti i concetti etici. Che il Male si manifesti sotto l’aspetto della luce, del benvolere, dello storicamente necessario del socialmente giusto, è un fatto semplicemente disorientante per chi viene dal nostro mondo tradizionale di concezioni etiche; per il cristiano, che vive della Bibbia, ciò è proprio la conferma dell’abisso della malvagità umana.”<sup>326</sup> Alla gloria del potere che si fa totalitario si accompagna anche la pretesa di universalità e di intensività inaudita.<sup>327</sup> Il dominio umano ha la tendenza a tradursi in una pianificazione totale che vuole alla fine realizzare una nuova immagine del mondo funzionale alla sicurezza e utilità dell’uomo.<sup>328</sup> In secondo luogo, il saggio mostra come l’accumulazione esorbitante del potere richieda adorazione. Anche qui torna una sintonia col teologo evangelico: “A un’osservazione più attenta, si vede che ogni forte manifestazione di potenza esteriore, sia di carattere politico che di carattere religioso, investe di stupidità una gran parte degli uomini. Sì, sembra proprio una legge socio-psicologica. La potenza dell’uno ha bisogno della stupidità degli altri.”<sup>329</sup>

---

<sup>324</sup> In merito al simbolo del Leviatano C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes. Senso e fallimento di un simbolo politico*, in *Scritti su Hobbes*, cit., pp. 61-144

<sup>325</sup> *L’uomo e lo stato*, p. 50

<sup>326</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Milano 1969, pp. 56s.

<sup>327</sup> Pieper coglie un’analogia fra stato totalitario e stato dell’Anticristo: “L’anticristo realizzerà sulla terra uno smisurato potenziamento della sua forza, e non soltanto *extensive*, ma soprattutto *intensive*. Lo stato mondiale dell’Anticristo sarà uno stato *totalitario* in senso estremo.” (J. Pieper, *Sulla fine del tempo*, cit., pp. 122s.)

<sup>328</sup> In merito le riflessioni teologiche in R. Guardini, *Il Potere*, Brescia 1999

<sup>329</sup> Ivi, p. 63

Viene così introdotto l'ultimo punto del nostro percorso: la resistenza esercitata dal martire, cioè da colui che vede il Cristo l'unico vero *Imperator* cioè il sovrano “che decide della situazione eccezionale.”<sup>330</sup>

Un autore centrale in questa riflessione è Kierkegaard, che Peterson conosce approfonditamente soprattutto per la mediazione dell'amico Theodor Haecker che nel 1932 pubblica un importante saggio dal titolo *Der Begriff der Wahrheit bei Søren Kierkegaard*, che rappresenta in quel contesto un recupero oltre che della dimensione dell'interiorità, anche della testimonianza della verità in una società sempre più omologante. Il filosofo danese lega in effetti strettamente cristianesimo e vita: il cuore della fede non è un sapere, ma una scelta soggettiva per il credere fatta nella *Gleichzeitigkeit mit Christus*, secondo l'espressione di *Esercizio del cristianesimo*.<sup>331</sup> Il *Zeuge der Wahrheit* è il singolo che ha fatto il salto della fede ed è diventato contemporaneo dell'Eterno che è entrato nel tempo.<sup>332</sup> Il rapporto con la verità è dunque esistenziale: “esiste una nozione di verità soggettiva che non solo non dissolve per niente quella oggettiva, ma anzi fa sì che essa divenga una realtà, carne e sangue, il che trascende la pura e semplice obbiettività, anche presupponendola; il che non implica semplicemente la verità “indifferente” e “neutra” dei filosofi, ma la verità “eroica” dei santi.”<sup>333</sup> Contro il cristianesimo imborghesito del suo tempo, questa figura diventa allora un rifiuto della massificazione e omologazione del singolo. Kierkegaard condanna una politica che non si ferma ai suoi limiti, ma pretende di assicurare la felicità dell'uomo, perdendo la sua differenza dalla religione. la forza della soggettività allora a spezzare questa pretesa salvifica della politica: “Il martire è il vero dominatore. Infatti i tiranni (in veste d'imperatori, re papi, gesuiti, generali, diplomatici) hanno potuto finora in un momento decisivo reggere e governare il mondo, ma dal tempo in cui il quarto stato è entrato nella scena – quando questo ha avuto il tempo per collocarsi in modo da essere ben compreso – si vedrà che soltanto il martire è in grado di governare in un simile momento: lo può soltanto Iddio mediante quelli che gli sono assolutamente obbedienti, quelli che sono disposti a soffrire, ma questi sono i martiri.”<sup>334</sup> Ma per Peterson la contemporaneità non è un atto di eroismo, ma una chiamata di Cristo che significa un “con-patire” e “con-

---

<sup>330</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 33

<sup>331</sup> “Certo che la forma che più ci assimila al Figlio dell'Uomo è quella del Martire. Questi realizza ciò che Kierkegaard ha chiamato «la contemporaneità con Cristo». Del martire perciò si può dire che egli è più uomo di tutti.” (E. Peterson, *L'uomo*, cit., p. 36)

<sup>332</sup> Sulla figura del “testimone della verità” in Kierkegaard si veda I. Adinolfi, *Poeta o testimone? Il problema della comunicazione del cristianesimo in Søren Aabye Kierkegaard*, Genova 1991, pp. 59ss

<sup>333</sup> T. Haecker, *La nozione di verità in Søren Kierkegaard*, Milano 1945, pp. 14s

<sup>334</sup> S. Kierkegaard, *Dell'autorità e della rivelazione («Libro su Adler»)*, a cura di C. Fabro, Padova 1976, p. 379. In merito al rapporto tra soggettività e storia si veda M. Nicoletti, *La dialettica dell'incarnazione. Soggettività e storia in Søren Kierkegaard*, Bologna 1993, pp. 79ss.

regnare” con lui.<sup>335</sup> La *dynamis*, la sua forza, il suo rendere conto non gli viene dalle sue capacità umane, ma dallo Spirito Santo della *confessio* pubblica di Cristo nei cieli.<sup>336</sup> Si osserva così quello stacco che il teologo mantiene rispetto allo scrittore cristiano dal quale riceve ispirazione, ma che non accetta come una fonte autorevole della riflessione teologica.<sup>337</sup> L’esegesi dell’Apocalisse, dello scontro finale, della Bestia e della persecuzione dei martiri è oggetto delle molte conferenze che tra il 1935 e 1936 il teologo ormai residente a Roma, soprattutto finanziato dalla *Katholische Akademikerverbad*, sta facendo in giro per la Germania, nel mezzo della sua esperienza nazionalsocialista. Il passaggio dal tema dell’angelo a quello del martire, cioè dalla lode alla lotta contro l’ordine politico pervertito, ha così anche una relazione con il contesto immediatamente politico, rappresentando in fondo un invito a riscoprire quello spirito che animava i primi cristiani contro le seduzioni della “Bestia”.<sup>338</sup> Ma come sempre gli scritti di Peterson hanno sempre un respiro ampio che esce dalle questioni dell’ora. Al centro di queste riflessioni sta il costante problema della dimensione pubblica ed escatologica della Chiesa, contro le neutralizzazioni delle secolarizzazioni e il livellamento dell’epoca moderna. Con la fine dell’impero, e quindi della *christianitas*, è finito anche il senso dell’acclamazione come legittimazione escatologica dell’autorità politica e con questo è venuto meno anche l’acclamazione del martire: nella modernità il singolo è assorbito nella massa.<sup>339</sup> Il martire, nella nuova condizione storico-spirituale della modernità, assume allora un significato contrario al grido della massa rivolto ai suoi leader: “Wie die politischen Akklamationen Rufe sind, in denen sich die Hoffnung auf den dauernden Bestand der politischen Herrschaft ausspricht, so wird hier in den Doxologien die ewige Dauer des Reiches Christi akklamiert”.<sup>340</sup> Da queste riflessioni nel 1937 esce, per la casa editrice di Jakob Hegner, grande diffusore del *renouveau catholique* ora perseguitato per le sue origini ebraiche, un saggio dal titolo molto kierkegaardiano: *Zeuge der Wahrheit*.<sup>341</sup> Si tratta di un testo che in qualche modo completa il libro sugli angeli

<sup>335</sup> E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p. 261

<sup>336</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, cit., p. 102

<sup>337</sup> È nel suo *Was ist Theologie?* Peterson aveva insistito sulla differenza tra paradosso del discorso religioso e dogma proprio della teologia. Peterson è anche critico verso la recezione protestante di Kierkegaard, sostenendo che solo nel concetto cattolico di vocazione è possibile comprendere il significato reale di esistenza, singolo, decisione, volendo riportare così polemicamente l’attenzione sul rifiuto del protestantesimo della categoria di santità: “Una teologia, una Chiesa che ha escluso il concetto di martire, del santo, come potrà pronunciare colle proprie labbra, sul serio, la grande parola esistenza?” (E. Peterson, *L’influsso di Kierkegaard sulla teologia protestante*, Humanitas, I, 1947, p. 685)

<sup>338</sup> B. Nichtweiss, *Zur Einführung*, in *Theologische Traktate*, cit., p. XVIII; scrive Bolgiani: “Lo scritto *Testimoni della verità* è l’attacco più diretto, sul piano teologico, come fu giustamente notato, contro la concezione di uno stato totalitario.” (F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale all’escatologia apocalittica*, cit., p. 35)

<sup>339</sup> G. Caronello, *Nazionalismo e identità cristiana nella teologia politica di Erik Peterson*, cit., p. 184

<sup>340</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes*, cit., p. 26

<sup>341</sup> Ora in E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, in *Theologische Traktate*, cit., pp. 93-129; sul tema si veda soprattutto B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 179-201; A. Robben, *Märtyrer. Theologie Martyriums bei Erik Peterson*,

del '35 radicalizzandone la portata teologico-politica. Il teologo ne invia una copia a Maritain: "Einige Abschnitte sind, wie ich glaube, wichtig."<sup>342</sup> Ma la traduzione in francese dovrà aspetta il 1948 per vedere la luce, e sarà in un contesto di altre amicizie e contatti, in cui l'influenza di Maritain e Congar è ormai declinata in favore dei gesuiti de Lubac e Daniélou.

Peterson chiarisce che anche la parola *martyria* trae origine dalla terminologia giuridica e significa appunto *testimone*, inserendola così nella sua lettura "politica" della Chiesa e del Vangelo. Essa va anzitutto riferita a Cristo, il primo *Zeugnis*, e trova una sua rappresentazione paradigmatica nel dialogo con Pilato. Il processo a Gesù ha infatti luogo nella scena pubblica del potere politico e religioso, a Gerusalemme, che ha un significato escatologico e pubblico molto forte, e infine si conclude con la crocefissione in una collina visibile dalla città. Il rappresentante dell'impero pagano, del vecchio eone, pone la questione *Quid est veritas?* al re del regno escatologico, del nuovo eone, portando così alla luce le intenzioni di un potere politico che non si lascia determinare dalla regalità cristologica: "Indem aber der Martyrer vor Gericht, im Bereich der staatlichen Öffentlichkeit sich zu dem bekennt, der in der Glorie des Vaters öffentlich wiederkommen wird, um diese Welt, Juden und Heiden zu richten, sprengt er in seinem Bekenntnis den Öffentlichkeit dieser Welt und macht in seinen Worten den Öffentlichkeitsanspruch einer anderen, einer kommenden, einer neuen Welt kund."<sup>343</sup> Nel processo pubblico a Gesù, gli ebrei si decidono così per un ribelle e per Cesare, condannandosi così all'oppressione nazionale, mentre i pagani vanno contro la loro coscienza e convinzione, scegliendo in fondo per l'interesse privato.<sup>344</sup> In entrambi i casi la morte del Figlio dell'Uomo incontra tutti i poteri politici e religiosi, nonché i suoi rappresentanti: Erode per Israele e Pilato per l'impero romano.<sup>345</sup> Infatti né l'umanità né la sfera politica sono realtà neutrali, come il liberalismo vuol far credere: "Das Denken wird durch die politische Ordnung bestimmt".<sup>346</sup> La civica non è infatti mai solo una struttura organizzativa, ma un sistema culturale, una realtà teologico-politica con un proprio ordinamento simbolico e meccanismi di legittimazione. Per la rivelazione di Cristo si lega proporzionalmente alla visibilità dell'Anticristo, cioè di quella grandezza, che accanto al falso profeta e al diavolo, espressiva dell'ordine politico perverso. Il pensiero dell'uomo non è quindi mai indipendente dall'*hic et nunc* della condizione politica:

---

Würzburg 2007; sul ruolo di Jakob Hegner per la diffusione del *renouveau catholique* in Germania: J. Pieper, *Noch wusste es niemand - Autobiographische Aufzeichnungen (1904-1945)*, München 1976, cap. 7

<sup>342</sup> Lettera di Peterson a Maritain del 4 luglio 1937, AJM Kolbsheim; l'amico di Maritain Journet si è poi occupato della figura del martire in *Pour une théologie du martyre*, in *Études Carmélitaines*, 1953, pp. 215-224

<sup>343</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, cit., p. 102

<sup>344</sup> Ivi, pp. 119ss.

<sup>345</sup> E. Peterson, *Johannesevangelium*, cit., p. 279

<sup>346</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, cit., p. 96 e p. 111

“entweder unter der Macht des Antichristen oder unter der Macht Christi.”<sup>347</sup> L'ingresso di Cristo nel mondo, rompendo tutti gli ordini naturali, inaugura “die letzte, die kritische Zeit”, in cui non è più possibile la “discussione” né l'accomodamento borghesi, ma si pone la necessità della decisione nel suo senso più eminente.<sup>348</sup> Ma l'inizio del tempo escatologico non essendo ancora completamente compiuto, e facendosi presente solo nella forma del Sacramento, lascia sussistere il vecchio eone e i vecchi domini: la *regalitas* di Cristo è quindi sempre minacciata e contraddetta dai poteri terreni che la determinano continuamente nella storia come regalità crocifissa.

Il martire cristiano è così il testimone di Cristo-testimone, rendendo pubblico l'annuncio del suo ritorno glorioso: “was man den Worten Jesu entnehmen kann, bezieht sich darauf, dass der Märtyrer den Öffentlichkeitsanspruch der Kirche Jesu Christi kundmacht.”<sup>349</sup> La situazione storica del martire è infatti legata al suo carattere pubblico di testimonianza in un processo, è una “figura dell'ordine politico, cos'ì come anche l'Anticristo è un fenomeno della sfera pubblica.”<sup>350</sup> Si riferisce alla confessione pubblica in nome di Gesù davanti ai poteri pubblici dello stato e dei sinodi. Egli è “in dem Streit und Prozessverfahren zwischen Gott und dem Menschen ein von Gott gestellter Zeuge.”<sup>351</sup> Chiamato davanti alla giustizia terrena, alla quale lo stato partecipa la sua “pubblicità”, il testimone depone una *öffentliche Bekenntnis* per la gloria del Padre che spezza ogni *maiestas* di questo mondo e proclama pubblicamente l'avvento di una nuova *polis* nella quale è Cristo a dominare. Il martire testimonia così insieme l'interiorità e la simultanea exteriorità istituzionale del Regno, che deve continuamente e esistenzialmente rendere presente allo sguardo degli uomini e delle nazioni in una *complexio oppositorum* che ricorda quella della Chiesa al tempo stesso visibile e invisibile. Accanto all'Ufficio, il carisma del martire è quindi nel tempo una *Stellvertretung Christi* che si basa su una duplice premessa escatologica: che Cristo è ora assente dal mondo, ma che tornerà alla fine della storia.<sup>352</sup>

Un tratto caratteristico del martire è proprio in questa sua “storicità”, cioè nel suo essere un ponte in cui eterno e tempo si incontrano. La verità oggettiva passa sempre nelle fenditure della realtà soggettiva che ha il compito di tradurre nelle condizioni diverse della storia il messaggio di colui che era prima del principio: “l'amore suscitato nella Chiesa dalla grazia del martire non

---

<sup>347</sup> Ivi, p. 111

<sup>348</sup> Ivi, p. 97

<sup>349</sup> Ivi, p. 101

<sup>350</sup> J. Pieper, *Sulla fine del tempo*, cit., p. 120

<sup>351</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes*, cit., p. 18

<sup>352</sup> E. Peterson, *Die erste Brief an die Korinther*, cit., p. 134

deve esaurirsi in un vuoto entusiasmo, ma elevarsi ad un potere di discernimento che faccia luce sulle singole situazioni e sugli specifici doveri del momento.<sup>353</sup>

Arriviamo ad alcune conclusioni. La riflessione sulla figura dello *Zeugnis der Wahrheit* di Peterson indica come la verità sia tale nella misura in cui è in relazione con la confessione e la testimonianza.<sup>354</sup> Essa è insomma il contrario della produzione e della costruzione da parte dell'uomo. Non è dunque mai tautologia che afferma il soggetto stesso, ma è un riconoscimento che rimanda al reale che viene testimoniato.<sup>355</sup> Il pensiero e l'azione umana non è mai in equazione con la verità cristiana: è insieme un possederla, ma non poterla mai dominare. Insomma la verità possiede un carattere di indisponibilità che si sottrae alle pretese di dominio sia politico che religioso. Il potere viene così radicalmente limitato nelle sue implicite pretese di assolutezza: nella verità, e non in una contraria affermazione di potere, si trova davanti ad un limite invalicabile nella misura in cui questa viene affermata e riconosciuta.<sup>356</sup>

La figura del testimone indica inoltre come la verità non sia qualcosa di incomunicabile e inarticolabile da parte del linguaggio umano, come neanche un mistero appartenente a pochi iniziati o in mano a segreti mistagoghi, ma posseda un carattere pubblico e quindi udibile, potendo così richiedere legittimamente una decisione alla quale non ci si può sottrarre. La verità diventa così un potente richiamo al potere ad uscire da ogni segretezza e privatezza dell'esercizio del potere. È infatti proprio di ogni potere il suo legame con il segreto, la tendenza a custodire degli *arcana imperii* che nella loro invisibilità accrescono la suggestione.<sup>357</sup>

Il martire, con la sua dinamica manifestativa e di "pubblicizzazione", diventa così una provocazione all'occultamento nei meandri del potere, obbligando all'esplicitazione delle intenzioni e degli interessi reconditi del dominio. Il martire trasforma le anticamere del potere, in cui viene oppresso, in un "tribunale pubblico e cosmico", che riceve legittimità dalla *Civitas* celeste. Si inserisce così in quella dinamica rivelativa aperta dall'Incarnazione, e in cui si colloca anche il tema della povertà, e che segna il rapporto di Dio con l'umanità in termini di "trasparenza".<sup>358</sup>

Ma all'atto pubblico del martire corrisponde anche la pubblicità dell'*amore* per il suo "nemico". Le armi del martire non sono quelle del potere terreno, ma quelle della realtà

---

<sup>353</sup> E. Peterson, *Apostolo e martire nella lettera di Filippesi*, Roma 1947, p. 13

<sup>354</sup> G. Ruggieri, *Editoriale*, in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., p. 24

<sup>355</sup> Sul concetto di verità in prospettiva sia filosofica che teologica si veda la panoramica offerta da V. Possenti, *La domanda sulla verità e i suoi concetti*, in *La questione della verità. Filosofia, scienze, teologia*, a cura di V. Possenti, Roma 2003, pp. 15-46

<sup>356</sup> Così scrive Nicoletti: "Il martire è custode e della trascendenza della verità e dei limiti della politica nonché della loro differenza." (*La politica e il male*, cit., p. 254). Su Peterson e la figura del partire, ivi, pp. 253-255

<sup>357</sup> In merito si veda C. Schmitt, *Dialogo sul potere*, Genova 1990

<sup>358</sup> E. Peterson, *Lukasevangelium*, cit., p. 217

escatologica della povertà, della verità, della benedizione e delle preghiere.<sup>359</sup> Dopo la vittoria di Cristo sul mondo, non ci sono più poteri umani assoluti né demoniaci, il vecchio eone è stato sconfitto, ora è iniziato un tempo eccezionale in cui il nemico va amato, contrariamente alla logica del mondo. Viene così data una risposta alla tesi schmittiana, secondo la quale il comandamento della *Freundesliebe* sarebbe una questione privata e non pubblica.<sup>360</sup> Peterson insomma nuovamente reagisce al tentativo di consegnare l'obbedienza umana unicamente nelle mani del sovrano politico. La fedeltà del cittadino allo Stato trova quindi un limite nell'obbedienza che il battezzato deve alla *polis* escatologica. Allo stesso modo per Maritain si spezza così la pretesa dell'impero pagano fondato sull'odio: "la Chiesa di Cristo non è una città terrestre, lo Spirito Santo non è uno spirito di Impero odi partito, di nazione o di razza, di clan o di fazione. Ed alla stessa città politica, così come essa deve essere concepita secondo la sua vera natura e secondo il cristianesimo, non secondo l'Impero pagano, non è affatto essenziale che si costituisca contro un nemico."<sup>361</sup>

La verità diventa così nel martire *Widerstand*, resistenza alla prepotenza della forza arbitraria.<sup>362</sup> Quindi Peterson non crede per nulla a una dicotomia completa tra verità e mondo, ma il suo incarnarsi non è nella forma di quest'ultimo, ma in quella cristiana della sofferenza, in cui si manifesta non tanto la passività, quanto l'attribuzione del potere legittimo ad un altro rispetto all'uomo, cioè a Cristo *Rex* e *Sacerdos*. Non si verifica quasi mai, come talvolta sembra indicare Maritain, una docile compenetrazione tra spirituale e temporale, ma irriducibile conflitto. Il martire si caratterizza per un "intenso impegno politico", ma che non è, come nella figura del partigiano, per la difesa di un gruppo o partito irregolare, ma per Gerusalemme ufficiale e celeste, estranea ad ogni rapporto politico amico/nemico.<sup>363</sup> Nel cristianesimo non c'è pura contemplazione, e neppure astratta interpretazione senza l'operare, l'edificare, il compiere. Il Nuovo Testamento è costellato della parola "fare". Non è però il "fare" secondo la visione marxista della prassi, ma un fare che richiama costantemente il suo carattere escatologico. Il sacrificio del martire non è infatti mai redentivo in sé, ma rimanda costitutivamente al Corpo mistico di Cristo, all'unico salvatore. Si tratta insomma di rendere "testimonianza" alla nuova

---

<sup>359</sup> Ivi, p. 238

<sup>360</sup> C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., p. 112

<sup>361</sup> *Il crepuscolo della civiltà*, p. 185

<sup>362</sup> Questa teologia politica petersoniana è stata letta da qualcuno in termini molto poco generosi come scarso coraggio politico, come ad esempio dal teologo Henri-Jérôme Gagey: "Il demeure bien, pour Peterson, un impact «politique» de la foi, mais il est essentiellement négatif: au nom du primat du Christ-Roi, la foi chrétienne s'oppose à toutes les souverainetés du monde et relativise tous les pouvoirs. [...] En fait Peterson se limitait à justifier une attitude de résistance critique et il n'oppose aucune proposition politique concrète au nazisme qu'il condamne au nom de la foi." (cit. in D. Rance, *Erik Peterson, un témoin de la vérité*, cit., p. 38)

<sup>363</sup> C. Schmitt, *Teoria del partigiano. Integrazioni al concetto del politico*, Milano 2005



Gerusalemme escatologica, che non è un vago aldilà, ma entità pubblica già fondata e ben strutturata; non si tratta invece di “trasformare” umanamente il mondo. Ma non solo l’azione del martire, ma anche quella del nemico viene sdvinizzata: il mentitore, il divisore, il vero *Feind* non è quello borghese, ma quello a cui ci si rende servi e che si svela nel tempo escatologico assieme all’Anticristo.<sup>364</sup>

Infine, il martire, come abbiamo detto, si spiega solo in relazione alla cristologia. Nel Cristo vengono tenuti insieme i poli del tempo e dell’eterno, della storia e dell’escatologia. Il “testimone della verità” esprime quindi nel tempo il prolungamento dell’incarnazione e insieme l’anticipazione del suo ritorno glorioso. In questo tempo, *frattempo*, tra il *già* e il *non ancora* si dispiega la storia umana a cui il martire ricorda la sua non autosufficienza e non ultimatività: nel tempo non c’è alcun *Reich* eterno. La verità salvifica che viene testimoniata dal martire non viene dalla terra e neppure dal popolo, come era nell’ebraismo. Nelle società democratiche di massa, la figura del *Zeuge der Wahrheit* indica allora segno dell’ineliminabile trascendenza della salvezza e della verità: “La coscienza che la efficacia salvifica deriva da Cristo e non dal popolo, anche se trattasi del popolo eletto dei Giudei; e quindi che i valori di stirpe, dell’affinità di sangue o di lingua e della legge data al popolo non rappresentano la cosa suprema. Questa invece è rappresentata da Cristo, fine di ogni valore ed inizio di un nuovo ordinamento di valori. Cristo è come la divina giustificazione di un’esistenza, che non ha la sua base e fondamento in questo mondo, ma crede in un altro, nuovo futuro.”<sup>365</sup>

L’ineliminabile legame del martire con Cristo mostra però anche alla religione i pericoli di ogni contro-potere che parte dall’uomo stesso, che in fondo non sfugge all’immanenza assoluta della storia. Per il cristiano Peterson, insomma non c’è reale trascendenza se non in un movimento che scende liberamente dall’alto, come dono, come consegna da parte dell’Onnipotente. Non c’è invece soluzione nella fede di un potere umano che diventa tanto più arrogante quando finisce nelle mani di chi si crede dalla parte della verità. Quello del teologo tedesco è allora un avvertimento anche alla presunzione degli uomini di Chiesa che ambiscono a un maggior potere per lo spirituale, nella convinzione di poter realizzare così più facilmente la verità. Peterson pensa invece che la chiesa non abbia una politica propria da avanzare, ma che suo compito sia quello di riportare la città terrena nell’orizzonte del governo cosmico del Regno.

---

<sup>364</sup> In modo analogo Bonhoeffer, di cui l’amico Behtge ricorda la frase pronunciata nelle circostanze della congiura organizzata contro Hitler: “No, Hitler non è l’Anticristo, per questo egli non è grande abbastanza. L’Anticristo si serve di lui, ma non è stupido come lui.” (E. Behtge, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo*, Brescia 1991, p. 771)

<sup>365</sup> E. Peterson, *Apostolo e martire nella lettera di Filippesi*, cit., p.36

La figura petersoniana del martire, come quella ad essa collegata dell'asceta, non lega la testimonianza della verità necessariamente a una presenza pubblica nella forma dell'influenza o della guida della società, ma indica una rilevanza del cristianesimo nella *civitas humana* anche nella forma della sottrarsi alla logica del mondo in nome di un'altra veniente e trascendente *civitas Dei*. Il governo del martire non significa quindi identificazione col potere, ma testimonianza alla *potestas* dell'indisponibilità, della trascendenza, della superiorità della *veritas*. In Maritain la figura del martire non ha un ruolo centrale, anche perché l'interesse del filosofo è centrato fondamentalmente nel cercare una possibile composizione tra verità e potere: "Un saint Thomas More aurait du reste tenu pour présomptueux d'affronter la gloire d'être décapité pour Dieu avant d'avoir épuisé les autres moyens de terminer honorablement son procès. Le martyr ne supprime pas, il appelle et féconde les solutions proportionnées à la nature."<sup>366</sup> Nel filosofo francese non c'è un cristianesimo escatologico, a un cristianesimo più centrato nell'Incarnazione, quindi nella prospettiva di un orientamento fondamentale della religione verso il mondo: "Ecco perché il movimento verticale, con cui il credente aspira alla vita eterna e all'unione con Dio, è ben lontano dal sottrarre energia al movimento orizzontale, che fa progredire la storia umana, fra tante peripezie, verso condizioni terrestri migliori, ma anzi è condizione necessaria di questo movimento di progresso storico che si compie grazie alla spinta eroica della libertà e della generosità dell'uomo altrettanto e ancor più che coi cambiamenti tecnici ed economici. Ecco perché difendere e promuovere le realtà spirituali per se stesse, lavorare – come tutti quelli che nel corso dei secoli hanno sofferto persecuzioni per la giustizia – a elevare il livello spirituale dell'umanità, è indirettamente operare in modo assai efficace per il bene terrestre della città e della civiltà."<sup>367</sup>

La figura petersoniana assume un significato decisivo anche in riferimento al mondo plurale delle società contemporanee, infatti, sottrae il testimone alla logica concorrenziale tra diverse visioni del mondo: non si tratta per il cristiano cioè di affermare in modo intransigente ed esclusivo dei valori affermati attualmente dall'uomo, ma di rimandare a una verità che si radica nel nuovo cosmo inaugurato da Cristo.<sup>368</sup> Per questo il *Zeuge* non è colui che fa valere una ragione, una prospettiva, ma è colui che rende pubblica una *veritas* che riceve senza esserne depositario. Il martire diventa così anche custode di una verità che non diventa mai ideologia, perché l'ideale è mantenuto nella sua differenza dal reale: il testimoniare il Regno non può mai tradursi in una sua realizzazione da parte dell'uomo o in una anticipazione nella storia. Come lo

---

<sup>366</sup> *Conception chrétienne de la cité*, in O.C. VI, p. 980

<sup>367</sup> *La città temporale e i credenti*, in *Questioni di coscienza*, cit., p. 257

<sup>368</sup> Sul nesso tra valore e ideologia C. Schmitt, *Tirannia dei valori*, Milano 2008

stesso Schmitt ha spesso ripetuto, l'applicazione immediata dell'universale nel tempo, del valore assoluto nella storia ha sempre portato un accrescimento nella violenza nel mondo, come la dimostra la figura del terrorista. È così in contraddizione anche con la figura simbolica del commerciante e con la sua logica del numero, della sicurezza, dell'accumulazione: il cristiano non vive dell'ordine economico di questo eone, ma dalla potenza del mondo futuro. Per questo non cerca protezione né nel denaro come neppure nei vestiti e nelle ostentazioni del mondo, ma confida nell'abito di grazia che viene dal Cristo-Re.<sup>369</sup> Sulla linea di Bloy, anche Peterson sembra insomma suggerire una misteriosa analogia tra il Denaro e il Cristo, cosicché il "regno del denaro" si afferma oggi come la sostituzione dell'altro Regno.<sup>370</sup>

*Zeuge der Wahrheit*, in questa fondazione cristologica, sta in continuità con *Was ist der Mensch?*<sup>2</sup> ovvero con quel progetto di antropologia cristiana che in quest'epoca Peterson sta delineando contro quella riduzione cristologica a etica e politica da parte della teologia liberale e dalla *politische Theologie*: cioè da un lato, da Harnack, per il quale Cristo è semplicemente il tipo umano ideale; dall'altro da Schmitt, che di Cristo riconosce la dimensione della gloria, ma non quella del crocifisso, legittimando così il suo decisionismo politico. Entrambe le prospettive, secondo Peterson, non mettono al riparo dai tentativi di ri-forgiare l'uomo a partire da modelli ideologici oppure tecnologici. L'uomo può essere definito non da un'idea o da un potere che viene dalla terra, ma solo dal Figlio dell'Uomo che è sceso dai cieli. Significativo è che, in questi stessi anni, pur con strumenti concettuali diversi, anche Maritain si muove in questa linea, proponendo l'ideale di un *humanisme de l'Incarnation*. Entrambe le prospettive rispondono in fondo a quella crisi dell'umanesimo borghese che attraversa l'Europa nella prima metà del secolo e che avrà conseguenze drammatiche per i suoi sviluppi successivi.

Concludiamo con alcune considerazioni riassuntive. Attraverso le figure dell'angelo, del martire, della riserva escatologica Peterson ripropone in fondo il cuore del suo famoso trattato *Monotheismus als politisches Problem*: col cristianesimo è rotto ogni monismo, ogni monoteismo, ogni monopolio del potere e della verità. L'unificazione in un centro assoluto di dominio dal quale viene determinata ogni realtà umana risulta definitivamente liquidato da un punto di vista teologico. Si spezza così sia l'assolutismo immanentista dello storicismo di stampo illuminista; sia il totalitarismo onnipervasivo dei regimi ideologici del novecento. La storia non è più un *continuum* infinito ma un incrocio tra due tempi, il vecchio e il nuovo, in cui l'uomo non è mai del tutto posseduto da alcuna istanza. L'escatologia, tema centrale in tutta la teologia dagli anni trenta agli anni cinquanta, rappresenta questa reazione contro ogni acquiescenza del

---

<sup>369</sup> E. Peterson, *Offenbarung des Johannes*, cit., p. 87

<sup>370</sup> L. Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, cit. pp. 112ss.

cristianesimo al mondo, allo stile borghese e alle sue strutture di dominio, contro un'interpretazione dell'Incarnazione come compromesso col secolo.<sup>371</sup>

Allo stesso modo anche lo spazio del mondo non è più totale e omogeneo, ma diviso dalla pubblicità di due città, alle quali corrispondono due appartenenze che rendono l'uomo mai del tutto posseduto. Questo dualismo fondamentale è alla base della de-divinizzazione cristiana del mondo: "Noi non solo cerchiamo la nostra patria in cielo, ma l'abbiamo già lassù. Là abbiamo già acquisito il nostro diritto di cittadinanza per mezzo di Cristo. Di là noi attendiamo il ritorno del Salvatore. Non verrà questi da una città terrena, anche se le città di questa terra possono vantare tanti «salvatori». Noi invece attendiamo la venuta del Salvatore dalla città celeste, perché crediamo in un nuovo regno."<sup>372</sup> Così la possibilità di una "teologia civile" di stampo gnostico, secondo l'espressione di Voegelin, viene dal punto di vista cristiano del tutto liquidata: ogni pretesa di possesso della verità nel tempo conduce in ultima analisi al dominio dell'uomo sull'uomo.<sup>373</sup>

In Peterson, mi pare si possa allora trovare una correzione di una debolezza della concezione maritainiana, in cui la dimensione interiore della Chiesa è molto forte e rischia di essere interpretata nella direzione di una osmosi indifferenziata tra cristianesimo e società. Non sempre un potere infatti si trova di fronte ad una neutrale condizione in cui realizzare il precetto del dare a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio. Questa possibilità esiste in una certa misura nello Stato liberale e secolare realizzatosi in Europa, in cui c'è un riconoscimento costituzionale dei limiti del potere. In questa condizione i cristiani possono liberamente realizzare la loro fede e influenzare la vita pubblica attraverso l'ispirazione evangelica. Si tratta quindi di una influenza indiretta, *en chrétien* secondo la formula del filosofo francese, che la secolarizzazione positiva della modernità rende possibile. In condizioni favorevoli il credente deve partecipare al bene comune temporale, senza esaurire la sua anima in questo servizio. In questo molto simile a Böckenförde, Maritain pensa allora la Chiesa come un'istanza presente nella società civile, accanto agli altri suoi membri e la teologia come un discorso che non ha più un valore pubblico, ma che va tradotto in argomentazioni condivisibile nel pluralismo delle fedi. Si tratta di una posizione molto significativa per una teologia politica condivisa nel mondo laico. Ma Peterson, qui vicino a Schmitt, non accetta una concezione neutrale della "cultura" e sostiene che la *Neutralität* del liberalismo potrebbe rappresentare solo

---

<sup>371</sup> Sulla riscoperta del tema escatologico in Francia si veda da un punto di vista storico E. Fouilloux, *Une vision eschatologique du christianisme: Dieu vivant (1945-1955)*, in *Au cœur du XXe siècle religieux*, cit., pp. 277ss. Il tema della "riserva escatologica" è stata ripresa nel dopo-guerra soprattutto da J.-B. Metz, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971

<sup>372</sup> E. Peterson, *Apostolo e martire nella lettera di Filippesi*, cit., p. 41

<sup>373</sup> E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 202

uno “stadio di transizione”.<sup>374</sup> La pacificazione data dalla sfera dell’economia, della letteratura, dei salotti borghesi non è uno stadio necessariamente definitivo: in ogni momento e da ogni ambito della vita l’intensità del politico può rivendicare la sua forza. A una concezione liberale di una conciliante separazione tra spirituale e temporale, il teologo pone allora una questione aperta dal carattere di *Öffentlichkeit*, pubblico della Chiesa e della Rivelazione, dalla sua non irriducibilità al piano della società civile. Questo riconoscimento diventa tanto più decisivo in condizioni di oppressione tirannica, quando il sovrano rifiuta qualsiasi *potestas indirecta* e influenza dall’esterno, facendo della nuova cristianità una mera utopia. Il riconoscimento di un’appartenenza comune al Regno sovrano di Cristo, con una sua liturgia, obbedienza, pratica diventa così il fondamento di una resistenza collettiva e integrale che non sacrifica al potere né l’anima né il corpo. In fondo il “testimone della verità” rappresenta proprio questo: l’impossibilità per il cristiano di essere ridotto al silenzio, all’omologazione, all’obbligazione imposta in nome di una legittimità assoluta da parte dello Stato.<sup>375</sup>

La dialettica storica tra la figura del “laico cristiano”, proposta da Maritain, e quella del “martire”, descritta da Peterson, ovvero il problema della collaborazione o resistenza del cristiano rispetto allo Stato, è una questione che non può essere mai risolta una volta per tutte o attraverso delle formule. L’opportunità di un cristianesimo che agisce *all’interno* della politica o *di fronte* al ‘politico’ dipende infatti dalla storia e dal mondo in cui l’uomo declina il rapporto conflittuale tra tempo ed eternità, tra temporale e spirituale, tra potere e libertà.<sup>376</sup>

Sulla necessità che il potere trovi il suo limite nella libertà Maritain e Peterson si trovano in una convergenza completa, scrive il filosofo nel 1938: “Perché il cristiano è libero nel mondo? È libero perché è legato, legato a qualche cosa che non è del mondo. Noi siamo legati al Vangelo, ed il Vangelo annuncia il Regno dei Cieli.”<sup>377</sup> Ma il problema dell’onnipotenza di Cesare non è limitato al totalitarismo, ma rimane una questione decisiva per ogni società di massa. La prospettiva escatologica diventa allora una critica ad ogni potere umano: alla fine ogni dominio e potestà sarà infatti sottoposte al giudizio del definitivo e cosmico “tribunale” di Cristo. Ogni potere dovrà allora rendere conto, rispondere del proprio operato secondo la misura della libertà. Non spetta infatti ad alcuna istanza terrena garantire la salvezza o la liberazione dal male, anzi quando questo è accaduto ne sono sempre nate oppressione e violenza. Ma è però

---

<sup>374</sup> E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, cit., p. 128 in nota

<sup>375</sup> Scrive Pieper in un’opera molto influenzata da *Zeuge der Wahrheit*: “L’ultimo configurarsi storico della relazione tra Stato e Chiesa non sarà l’«accomodamento» e neppure propriamente la «lotta», ma la persecuzione, vale a dire, la lotta contro gli inermi da parte della forza. Il modo, onde si realizza la vittoria sull’Anticristo, è rappresentato dal martirio.” (J. Pieper, *Sulla fine del tempo*, cit., p. 134)

<sup>376</sup> In merito anche le considerazioni del rappresentante maggiore della *radical Orthodoxy* W. T. Cavanaugh, molto vicine a quelle di Peterson in *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*, cit.

<sup>377</sup> *La libertà del cristiano*, in *Scritti e manifesti politici*, p. 157

compito di ogni esercizio terreno della *potestas* preservare il suo limite e di arrestarsi di fronte all'attesa del Messia: sia questo il Cristo-Re sia questa qualsiasi speranza umana di felicità. Il martire diventa così allora non solo il richiamo ai diritti di Dio, ma soprattutto ai diritti dell'uomo e della sua coscienza che solo nel grande dualismo tra religione e politica possono essere garantiti.

## DALL'INTRANSIGENZA ALLA DEMOCRAZIA

## Il percorso intellettuale di Waldemar Gurian tra Schmitt e Maritain

## Gurian e la modernità

Gurian fu certamente un uomo con il senso dell'amicizia, almeno stando alla testimonianza di Hanna Arendt, che nel pubblicista tedesco aveva visto una delle poche luci nell'oscuro XX secolo: "He was a man of many friends and a friend to all of them, men and women, priests and laymen, people in many countries and from practically all walks of life."<sup>1</sup>

Non stupisce allora che il rapporto con Maritain, un altro uomo di "grandi amicizie", sia durato quasi una vita. I due in effetti si erano conosciuti a metà degli anni venti in quel clima di *renouveau catholique* che abbiamo più volte evocato. Ma l'avvento dei totalitarismi in Europa, li costringe entrambi all'esilio in America dove hanno occasione di rinsaldare quel patto intellettuale che la fine della repubblica di Weimar aveva interrotto. Vite dunque accomunate da un destino di vagabondaggio e di incroci culturali, dal quale Gurian è segnato già da un'infanzia, che in molti punti ricorda quella di Raïssa Maritain, ebrea russa emigrata da bambina nella Parigi di fine ottocento.<sup>2</sup>

Hans Kohn ha opportunamente definito Waldemar Gurian *Witness of the Twentieth Century*: "Personal and historical fate put Waldemar Gurian in his short and fulfilled life into the center of the vortex of the twentieth century."<sup>3</sup> Nasce il 13 febbraio 1902 in Russia a San Pietroburgo in una benestante famiglia di origini giudaico-armene. Dai nonni e genitori viene educato alla fede ebraica, lasciando però poche tracce. Il legame con la terra russa non verrà invece mai smarrito: "he never lost the language of his early childhood".<sup>4</sup> Costante è l'attenzione prestata da un punto di vista culturale e politico al suo paese di infanzia, svolgendo, grazie alla sua conoscenza della lingua, un ruolo di mediazione intellettuale fondamentale in Germania. La

<sup>1</sup> H. Arendt, *The personality of Waldemar Gurian*, in *The Review of Politics*, January 1955, n.1, pp. 33-42 (ristampato in H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York 1968, pp. 263-267)

<sup>2</sup> Gran parte delle informazioni biografiche sono tratte dall'unica monografia dedicata a Gurian dall'importante storico tedesco H. Hürten, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1972

<sup>3</sup> H. Kohn, *Waldemar Gurian: Witness of the Twentieth century*, in *The Review of Politics*, cit., p. 73

<sup>4</sup> Ivi, p. 34

rivoluzione bolscevica del 1917 rappresenta d'altra parte per lui la più radicale messa in discussione della legittimità del cristianesimo nel mondo moderno. Quando aveva appena nove anni emigra a Berlino con la madre, che in breve tempo entra nella Chiesa cattolica, facendo battezzare nel 1914 anche il figlio Waldemar. L'appartenenza alla Chiesa cattolica costituirà un filo rosso, un marchio indelebile di tutto il suo percorso biografico: il trasferimento dalla Russia alla Germania coincide profondamente con la svolta radicale dall'ebraismo al cristianesimo. La madre, di grandi capacità intellettuali e di ampi interessi, esercita sul figlio un forte influsso spirituale: Gurian ricorderà sempre il quadro di san Francesco appeso nella camera materna di Mosca.<sup>5</sup> L'infanzia è infatti segnata da molti stimoli culturali, ad esempio impara il russo e lo slavo ecclesiastico da Bama Efros, autore di uno dei primi libri su Marc Chagall e profondo conoscitore dell'arte sovietica. Segue il ginnasio nella capitale tedesca fino allo scoppio della guerra che lo porta, in quanto russo e quindi nemico della patria, a proseguire gli studi in Olanda, in un istituto domenicano, conclusi però nella città di Düsseldorf, dove nel 1920 supera la maturità.

Qui ha occasione di entrare in contatto con il gruppo di *Quickborn*, una delle più importanti espressioni del movimento giovanile di allora, in cui sperimenta il tentativo di formare una nuova coscienza cristiana, caratterizzata dalla serietà, dal ritorno alla liturgia e dalla mobilitazione morale.<sup>6</sup> Qui riceve un'impronta spirituale e psicologica nella costruzione di una personalità lontana dai compromessi borghesi e dalle timidezze del cattolicesimo guglielmino: "In der Jugendbewegung wächst ein neuer Menschentyp heran. Er vereint in sich Vitalität mit Bewusstheit [...] Nur dann ist die Jugendbewegung mehr als Dekadenzeichen, wenn ein Typus in ihr zu Herrschaft gelangt, der die Werte in ihrer wahren, aus dem Sein fließenden Ordnung sieht, der es wagt, einen neuen Vorstoß in ihr unendliches Reich zu unternehmen gerade dadurch, dass er sich aufgibt und so sein wahres Ich gewinnt."<sup>7</sup> Attraverso questa esperienza da un lato, familiarizza con un cristianesimo fortemente romano-cattolico, dall'altro approfondisce il suo legame con la patria tedesca, a cui rimane sempre affezionato. Pur libero da eccessi nazionalistici, condivide ad esempio con 'opinione pubblica cattolica, la critica ai trattati di Versailles e alla politica francese del dopo-guerra. Ancora scrivendo la voce *Weltkrieg* per il *Staatlexikon der Görresgesellschaft*, Gurian, riprendendo tra l'altro la polemica schmittiana

---

<sup>5</sup> W. Gurian, *W. Gurian*, in *The book of catholic authors*, ed. By W. Ronig, 3<sup>rd</sup> series, Gross Pointe/Milch. 1945, pp. 151-156

<sup>6</sup> M. Bendiscioli, *L'ora della liturgia. Romano Guardini e il movimento liturgico in Germania*, in *Pensiero e vita religiosa nella Germania del novecento*, cit., pp. 83-103

<sup>7</sup> W. Gurian, *Die deutsche Jugendbewegung*, Habelschwerdt 1923, pp. 84-85

<sup>8</sup> J. Binkowsky, *Jugend als Wegbereiter. Der Quickborn von 1909 bis 1945*, Stuttgart/Aalen 1981; H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'Impero alla repubblica*, cit., pp. 114ss; H.-B. Gerl, *Romano Guardini*, cit., pp. 153-201



contro l'uso politico del concetto di *Humanität*, è tra coloro che si rifiutano di identificare l'idea di pace e di umanità difesa da Benedetto XV con quella del massone Wilson.<sup>9</sup> Al gruppo si lega, per iniziativa di alcuni sacerdoti salesiani, la nascita della rivista *Die Schildgenossen*, alla quale collaborano tra le menti più intelligenti del cattolicesimo tedesco: Platz, Neuendörfer, Pfister, Schmitt, Becker, Getzeny. Questi autori appartengono a correnti politiche diverse, dai repubblicani di sinistra ai rivoluzionari conservatori, di certo però l'accento era posto soprattutto sulla critica al parlamentarismo e al liberalismo. In particolare lo storico Lutz ha criticamente sottolineato come nelle pagine della rivista emerga una preminenza del concetto di ordine, di autorità, di obbedienza, rispetto a quello di libertà, in polemica costante soprattutto con la partitocrazia e l'individualismo della cultura di Weimar. Il suo direttore dal 1924 è il grande educatore Romano Guardini che organizza già da alcuni anni ritiri e incontri nel vicino castello di Rothenfels am Main, punto di riferimento di tutte queste iniziative, dove si affrontavano pensatori come Agostino, Hölderlin, Dostoevskij, nonché temi di estetica e filosofia. C'era quindi una grande apertura di orizzonti culturali che non si limitavano alle letture canoniche e confessionali, d'altra parte la filosofia tedesca in quest'epoca è più sulla linea moderna di Pascal e Kierkegaard che su quella medievale e scolastica. In un saggio del 1946, il filosofo ha scritto: "credo veramente di essere un democratico; aggiungo subito, un democratico cattolico che riconosce come dati dei valori assoluti e delle autorità oggettive."<sup>10</sup> È in particolare la seconda parte di questa affermazione che viene lungamente ribadita nel corso degli anni venti. In effetti sono gli anni che seguono la fine della Prima guerra e il crollo dell'Impero guglielmino, con tutto quel portato di insicurezza e crisi dei valori che la giovane repubblica di Weimar sembrava non riuscire a garantire. In un articolo dei primi anni dieci, Guardini aveva già sostenuto come il fondamento ultimo delle relazioni sociali sia un "supremo ordine spirituale", "un ordine assoluto", dei "valori validi sempre e ovunque".<sup>11</sup> Gurian viene colpito proprio da questo forte riferimento alla realtà oggettiva, alla conoscenza del reale, a un'idea di libertà non disgiunta dall'obbedienza. La *Wirklichkeit* rimane una delle parole chiave di tutto il suo itinerario intellettuale.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> Lo storico Lutz cita significativamente proprio Gurian tra i difensori di quello che lui chiama un "luogo comune tra i cattolici": "Questa pseudoumanità che serve a mascherare mire di politica di forza (sc. dell'Intesa) non ha naturalmente niente a che fare con l'autentica umanità, che durante la guerra appariva nel modo più chiaro nell'atteggiamento del Papato, innanzitutto nei suoi tentativi, purtroppo rimasti senza esito di mediazione per la pace." (W. Gurian, *Weltkrieg*, cit. in H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'Impero alla repubblica*, cit., p. 65). Allo *Staatlexikon der Görresgesellschaft* contribuisce anche Schmitt con due voci: *Diktatur* e *Absolutismus*.

<sup>10</sup> R. Guardini, *Sul problema della democrazia*, in *Scritti politici*, cit., pp. 7-69

<sup>11</sup> R. Guardini, *I fondamenti della coscienza nella sicurezza nelle relazioni sociali*, ivi, pp. 75-88

<sup>12</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p.7 Sull'importanza del concetto guardiniano di *Wirklichkeit* si veda la sua stessa testimonianza in *W. Gurian*, cit., pp. 152ss Per uno studio complessivo sugli scritti politici di Guardini, risalenti prevalentemente agli anni venti, si veda l'introduzione di M. Nicoletti agli *Scritti politici*, cit., pp. 7-69

In questo approccio si avverte chiaramente l'apporto di Max Scheler, uno dei più influenti pensatori dell'epoca tanto da essere definito il "Nietzsche cattolico": da un lato, attraverso il suo spirito fortemente antiliberalista e anticapitalista, dall'altro con la sua idea di ricostruzione culturale dell'Europa. I primi anni venti sono caratterizzati dall'indebolimento delle speranze poste in un socialismo cristiano di cui aveva abbozzato i termini nello studio *Prophetischer oder marxistischer Sozialismus* del 1919, scritto al suo arrivo all'università di Colonia. Negli anni accademici 1921-1922 il filosofo si occupa in particolare della natura della conoscenza, nel tentativo di demolire la teoria dei tre stadi di Comte e con lei la presunzione della scienza moderna di essere la via conoscitiva suprema.<sup>13</sup> Riprendendo delle intuizioni di Schmitt, Scheler cerca di evidenziare come ci siano delle analogie di struttura tra la conoscenza della natura, dell'animo, della metafisica e la struttura della società e le forme del potere politico.

Dopo aver studiato a Colonia, Breslavia, Monaco e Berlino, Gurian stesso si addottora nel 1923 sotto la guida del grande fenomenologo, che proprio in quest'anno rompe pubblicamente con la Chiesa cattolica e abbandona una visione personalistica di Dio.<sup>14</sup> La dissertazione porta il titolo *Die Deutsche Jugendbewegung*, dedicata appunto al movimento giovanile tedesco, interpretato come luogo eminente di studio dell'essenza spirituale dell'epoca. La pubblicazione del lavoro ebbe molto successo e raggiunse in soli due anni tre edizioni. Significativo è il fatto che in questo stesso anno Scheler pubblichi *Wesen und Formen der Sympathie* in cui pone la *simpatia* al fondamento di tutti i rapporti intersoggettivi, offrendo su questa base una particolare gradazione dei rapporti umani: dalla massa, alla società, alla comunità vitale, per arrivare alla comunità giuridico-culturale, tra cui stanno le associazioni e i gruppi, e la comunità per eccellenza, quella d'amore, che è la Chiesa.<sup>15</sup> Nel 1923 consegue il dottorato anche un altro allievo del professore di Bonn, Paul Ludwig Landsberg, anche lui come Gurian in contatto con Schmitt e poi con lo stesso Maritain, con una tesi dal titolo *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, in cui cerca di studiare, nella comunità filosofico-salvifica di Platone, le leggi dell'acquisizione e della comunicazione del sapere.<sup>16</sup> Nei giovani allievi si coglie insomma quella fascinazione per la dimensione comunitaria e per il concetto di *Lebensgemeinschaft* allora così centrale in Scheler, ma anche in molta filosofia del tempo, si pensi a Tönnies e Guardini. Uno dei grandi temi politici che la modernità pone di fronte a questi autori è in effetti

---

<sup>13</sup> In merito G. Caronello, *La figura di Cristo da un progetto di filosofia cristiana ad una soteriologia mistica*, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II, *Il novecento*, Milano 2002, pp. 219-257

<sup>14</sup> In merito si veda G. Caronello, *La figura di Cristo da un progetto di filosofia cristiana ad una soteriologia mistica*, in *Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di S. Zucal, Vol. II, *Il novecento*, cit., pp. 243-250

<sup>15</sup> In merito si veda anche il contributo di M. Nicoletti, *Schellers Solidaritätsprinzip im Kontext einer politisch-theologischen Begriffsgeschichte*, in *Solidarität: Person und Soziale Welt*, Hrsg. Von C. Bermes, W. Henckmann, H. Leonardy, Würzburg 2006, pp. 107-122

<sup>16</sup> F. Olivetti, *Paul Ludwig Landsberg*, cit., pp. 20ss

il ripensamento dell'unità politica, in un contesto in cui l'unico collante della società, dopo la fine della vita medievale, sembravano essere diventati gli interessi economici e materiali. Soprattutto i pensatori cattolici, rifacendosi a un'idea di *ordo* metafisico, intendono opporre alla disgregazione dell'individualismo borghese un ripensamento del "noi", come Landsberg in *Die Welt des Mittelalters und wir*, ma anche a *Römischer Katholizismus und politische Form* di Schmitt, saggi significativamente coevi all'*Antimoderno* di Maritain. La formazione universitaria e il lavoro di dottorato di Gurian si colloca in questo *milieu*.

Pur molto affascinato da Scheler, Gurian comunque non ne sarà mai un vero allievo, traendo dal fenomenologo non dei contenuti filosofici, ma soprattutto il metodo, l'atteggiamento: cioè una concentrazione sui contenuti intuibili delle cose, con la fiducia che i dati concreti e semplici sono a disposizione dell'intuizione, se lo sguardo rimane aperto e disponibile nei confronti del mondo. Contro un pensiero astratto e soggettivista, bisogna tornare a venerare l'essere e i fenomeni nella loro profondità e ampiezza: "he taught me to be always curious about the ramifications of phenomena and he showed what depth can be discovered by a combination of psychological, social and metaphysical analysis."<sup>17</sup> Sul modello di Scheler e stimolato dall'attività pubblicistica, in effetti Gurian fu sempre interessato a moltissimi temi: dalla politica, alla letteratura russa, fino alla poesia, fu tra l'altro amico della poetessa Elisabeth Langgässer.<sup>18</sup> In questa molteplicità di interessi e impulsi, mantenne sempre una posizione autonoma e originale, caratterizzata anzitutto dalla sua decisione esistenziale di fondo per il cattolicesimo come vocazione religiosa e come chiave di lettura della storia. Gurian non è mai stato, quindi, un accademico, ma è sempre rimasto un libero critico della società, che ha cambiato spesso idea, soprattutto attraverso alcune letture fondamentali, che lo hanno molto influenzato. Poteva infatti per anni rimanere per così dire dominato da un libro o da una tesi dalla quale era stato colpito.

Non proseguì infatti la carriera accademica, che invece amici come Grosche e Peterson gli avevano consigliato: da un lato, perché non si sentiva chiamato alla filosofia, dall'altro, per l'opposizione alla sua abilitazione del Ernst Robert Curtius, che era stato particolarmente contrariato da una lettera pubblica a lui diretta da Gurian nel 1926. L'autore, in polemica con una presa di posizione del romanista contro Maritain, criticava quella mancanza di discernimento, quella *dittatura del tempo*, cui il critico letterario sottostava, incapace com'era di

---

<sup>17</sup> W. Gurian, *W. Gurian*, cit., p. 153

<sup>18</sup> Si veda la corrispondenza in E. Langgässer, *Briefe 1928-1950*, Düsseldorf 1990

riconoscere i principi sovratemporali necessari ai veri critici di un'epoca.<sup>19</sup> Il brano incriminato era questo: "Die Indifferenz der Massen, der druckende ökonomische Zwang, das Bedürfnis nach fester Orientierung im Seelen und Geisterchaos befördern alle Formen des Absolutismus, im Politischen wie im kulturellen. Von tiefer Seite gesehen hat der intransigente Thomismus innerhalb der Kirche gewiss die größten Chancen. Dass er über diese Grenzen hinaus wirken und die Philosophie des 20. Jahrhunderts wieder führen und bestimmen könne, glauben wir nicht."<sup>20</sup> Il linguaggio dell'invettiva di Gurian, come mostra l'impiego di concetti come dittatura, decisione, liberalismo, è molto schmittiano, come lo stesso Curtius nota: "Es war dies ein offener Angriff von ausgesprochen parteipolitischer Tendenz, gekleidet in die Terminologie des damaligen Bonner, heute Berliner Staatsrechtslehrers Prof. Dr. Carl Schmitt. Die Verwendung der Begriffe Diktatur, Entscheidung, Liberalismus und vieles andere, was hier übergangen werden kann, machte es für jeden Kenner der Bücher von Carl Schmitt zweifellos, dass Gurian sich im Fahrwasser Carl Schmitts bewegte."<sup>21</sup> Ma anche il tono generale della lettera è quello tipico del giurista, che negli anni giovanili si era più volte rivolto criticamente contro il relativismo e il conformismo intriso di predica degli intellettuali contemporanei; in particolare lo scritto guriano sembra echeggiare l'invettiva di Schmitt contro la *Kritik der Zeit* di Rathenau. Conclusi gli studi, si fa allora strada come libero pubblicista, professione che sembrava soddisfare la sua passione per la cronaca e la lettura dei fatti quotidiani alla luce di un punto di vista più universale. Diventa presto redattore presso la *Kölnischen Volkszeitung* uno dei più importanti giornali cattolici della Germania, vicino al partito del *Zentrum*. La peculiarità del pubblicista viene da lui individuata nella capacità di cogliere "die Musik der Zeit", ovvero la coerenza di fondo dei fenomeni principali del proprio tempo.<sup>22</sup> È infatti convinto, come d'altra parte già Schmitt aveva scritto in *Romanticismo politico*, che ogni epoca sia attraversata da una *forma* ultima che bisogna individuare per comprendere la profondità delle espressioni culturali. Tutta la sua attività va colta in questa dialettica tra *Zeit* e *Wirklichkeit*, concetti tra l'altro centrali per la riflessione del primo dopoguerra, come ad esempio conferma il libro simbolo della filosofia tedesca il *Sein und Zeit* heideggeriano.

La questione del ruolo degli intellettuali nella società moderna è centrale negli anni tra le due guerre: da il saggio di Weber *Geistige Arbeit als Beruf* di fine anni dieci, alla denuncia nel 1927

---

<sup>19</sup> W. Gurian, *Gegen die Diktatur der Zeit. Offener Brief an Herrn Prof. Ernst Robert Curtius*, in *Kölnische Volkszeitung*, 24 Oktober 1926; E.R. Curtius, *Jacques Maritain*, cit. Si veda la relazione di Curtius contro l'abilitazione di Gurian pubblicata in nota da H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p.45-46

<sup>20</sup> E. R. Curtius, *Jacques Maritain*, in *Die Literatur*, Oktober 1926, Heft 1, p.7

<sup>21</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., pp. 45-46 in nota

<sup>22</sup> W. Gurian, *Der Schriftsteller*, in *Schildgenossen*, 9, 1929, p. 376

di Julien Benda ne *Trahison des clercs*, del fallimento della loro missione.<sup>23</sup> Testi accomunati dall'idea comune che l'intellettuale, come sacerdote secolarizzato, sia guidato da una "vocazione" dai contorni etico-politici e da una radice religiosa. La sua diventa allora quella figura che mette in luce una duplice crisi: da un lato, quella della cristianità perduta, sotto la spinta della secolarizzazione della società moderna. I filosofi e gli scienziati diventano allora gli eredi di quella salvezza che il cristianesimo annunciava dai pulpiti e che ormai è vista solo nel progresso e nella nazione. Dall'altro, la crisi del primo novecento quando il *savant*, privato delle sue premesse teologiche, finisce per essere parte del meccanismo del sistema sociale, al servizio degli interessi del potere e delle ideologie. Insomma duplice rottura: con la verità trascendente e con le idee razionali. Nel contesto del *renouveau catholique*, Maritain, Massis, Schmitt, Guardini individuano nel cattolicesimo la possibilità di un superamento dell'*empasse* moderna costituita dalla rottura della ragione con la realtà.

In un saggio molto importante, originariamente scritto nel 1931, Gurian si inserisce pienamente in questo dibattito, affrontando in modo organico la storia e il significato dell'attività pubblicistica. L'autore attribuisce a questa figura un ruolo determinante che il cristiano che non può dimenticare perché più consapevole di altri che la storia non è un movimento impersonale, ma è animato da forze spirituali: "In the progressive alienation of the modern world from Christianity and the Church, in what is described as intellectual secularization, the publicist plays a decisive role."<sup>24</sup> È infatti con l'illuminismo, cioè con la protesta contro l'oscurantismo della religione e l'esaltazione della ragione, che si afferma questa tipologia di intellettuale. Voltaire viene indicato come l'esempio per eccellenza: con la sua polemica contro la Chiesa, il dogma, l'istituzione, la tradizione in nome di una ragione universale. Il suo successo fondamentale è stato creare un rapporto forte e vitale con la nascente *public opinion* che divenne una cosa sola con l'illuminismo e la borghesia.<sup>25</sup> L'opinione pubblica è quindi, secondo Gurian, segnata fin dall'inizio dalla polemica contro il cristianesimo, che neppure il sorgere del tradizionalismo e romanticismo ottocenteschi è riuscito a superare. Il pubblicista, con la sua negazione dell'autorità del passato, diventa insomma uno strumento utile per lo sviluppo dello

---

<sup>23</sup> Si veda la voce *Intellettuali* a cura di A. Asor Rosa, nell'Enciclopedia Einaudi, pp. 801-827

<sup>24</sup> W. Gurian, *The Catholic Publicist*, in *The crisis of modern times. Perspectives from The Review of politics, 1939-1962*, a cura di A. J. McAdams, Notre Dame, Indiana 2007, p. 312. Questo articolo, più volte ripreso, in versione inglese risale ad una prima pubblicazione nel 1931.

<sup>25</sup> Nel 1921 W. Lippman aveva pubblicato un testo importante, citato anche in *Romanticismo politico* di Schmitt, *Public Opinion*, London 1922. L'autore denuncia l'illusione democratica di chi crede di trovare nell'opinione pubblica un soggetto capace di regolare le grandi questioni pubbliche. Sulla scorta della psicologia delle folle, Lippman afferma che l'uomo contemporaneo non è in grado di rappresentarsi in modo autentico la realtà vera, facendosi in realtà guidare da miti e simboli. Il governo dell'opinione pubblica porta così o al fallimento del suo scopo o alla tirannia.

stato moderno e in particolare dello stato di diritto borghese, che vive di un processo di continua secolarizzazione. La modernità è un progressivo venir meno della trascendenza a favore di un “panteismo immanentistico” del tutto indifferente nei confronti della metafisica.<sup>26</sup> Torna in queste pagine quella tipica polemica cattolica degli anni di Weimar contro la cultura moderna che nega la trascendenza tradizionale attraverso la legittimazione unica del “nuovo” e il dio del progresso: “Liberalism is the name which describes this relations chip between the rising bourgeois community and Enlightened publicism of all kinds. Its attack on reaction was made in the name of public opinion, which was more or less defined as synonymous with reason, progress and justice.”<sup>27</sup> Il circolo apparentemente virtuoso tra pubblicistica e opinione pubblica ben presto diventa però vizioso, quando la libertà rivendicata dall’intellettuale contro le vecchie autorità diventa asservimento al dominio e agli interessi della volontà generale. Invece di esserne la guida, il pubblicista finisce insomma per essere il funzionario, il servo di una borghesia che l’ha usato per i suoi fini di ascesa sociale per poi sbarazzarsene raggiunto lo scopo: “The decline of the publicist in the modern world proceeds apace with the rise of the bourgeois world of business and unlimited discussion.”<sup>28</sup> Anche per Gurian, come per Donoso Cortés e Schmitt, la borghesia è la classe che discute per non agire e in fondo per proteggere il suo unico interesse che è quello economico. Alla fine infatti l’intellettuale stesso, l’erede del chierico medievale, la voce dell’eterno, diventa un *commercial employe*.<sup>29</sup> Viene privato così di quella forza rivoluzionaria, che la borghesia, salita al potere grazie proprio a una grande rivoluzione, voleva ora a tutti i costi sopire: “The eighteenth century has taught the lesson that revolutionary literary world, if it is not bridled, can actually lead to a revolution.”<sup>30</sup> Questo processo ha quindi pervertito l’essenza propria del compito pubblicistico, ovvero giudicare gli eventi alla luce di principi superiori, di leggi spirituali assolute. La società diventa scopo a se stessa, rifiuta così ogni limite morale e codice etico che le si vorrebbe imporre dall’esterno attraverso la creazione di uno Stato assolutista che è “the avowed despiser of the spirit”<sup>31</sup>. Si è

---

<sup>26</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., p. 72

<sup>27</sup> W. Gurian, *The Catholic Publicist*, cit. p. 313

<sup>28</sup> Ivi, p. 314

<sup>29</sup> Si tratta di una diagnosi simile a quella di Schmitt: “L’intellettuale fu rappresentativo soltanto di un’epoca di transizione, cioè durante la lotta contro la Chiesa, ed il commerciante è stato un’entità spirituale solo in quanto individualista puritano. Da quando funziona la macchina della moderna vita economica, entrambi sono sempre più diventati semplici servitori della grande macchina, ed è ormai difficile dire che cosa specificamente rappresentino. Non ci sono più ceti [...] L’intellettuale e il commerciante sono diventati fornitori oppure lavoratori dirigenti. Il commerciante siede nel suo ufficio e l’intellettuale nella sua stanza o nel suo laboratorio. Entrambi, se sono davvero moderni, svolgono una funzione. Entrambi sono anonimi. È privo di senso pretendere che rappresentino qualcosa. O sono privati cittadini o sono ‘esponenti’, ma non sono ‘rappresentanti’.” (C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 48-49)

<sup>30</sup> W. Gurian, *The Catholic Publicist*, cit., p. 314

<sup>31</sup> Ivi, p. 315

verificato quindi un drammatico capovolgimento: il governo dello spirito sulla materia si è capovolto in tirannia della politica sullo spirito, col risultato di una radicale resa all'immanente: "the aspiration to a dictatorship oh the spirit has led only to a transformation of the spirit into a political and social affaire."<sup>32</sup> Il grande dualismo tra spirito e materia, assoluto e mondanità, Dio e società viene insomma perduto.

Da queste considerazioni emerge come sia necessario, per Gurian, ripensare la posizione del *catholic publicist*, di cui cita come esempi Luis Veillot e Görres. Il suo compito è quello di rappresentare pubblicamente i pronunciamenti della Chiesa, sia per farli ascoltare da un mondo ormai indifferente, sia per proteggerli dagli usi impropri dei cristiani di facciata. Con l'assolutizzazione della società come realtà ultima, la tendenza diventa quella di venerare un *secularized Catholicism*, una Chiesa senza Cristo con lo scopo di usare la religione per fini mondani. Gurian cita l'esempio dell'*Action française* come movimento che nel cristianesimo vede solo l'affermazione dell'ordine romano e della disciplina: "today many circle, which venerate the Church as the defender of the spirit and of political order, although they do not admit its divine foundation and, indie, do not even give it a thought."<sup>33</sup> Il pubblicista cattolico deve invece sottrarsi a questo destino strumentale per essere invece quel nesso speciale tra "the timeless objectification of the absolute", rappresentato dall'insegnamento della Chiesa, e "the flux and changes of time".<sup>34</sup> Si ritrova insomma quella stessa critica dell'*Antimoderne* maritaniano allo storicismo e secolarismo che nella Terza Repubblica e in quella di Weimar erano diventate le filosofie dominanti. Ma questo "ritorno all'oggetto" non è un carattere isolato, ma il segno di un'epoca, come ha mostrato Peter Wust.

Questo atteggiamento realista si accompagna in Gurian con una deciso antimodernismo, che è un tratto tipico del suo pensiero dalla giovinezza: un'adesione al messaggio cristiano integro, completo, forte contro la sua riduzione a storia e psicologia. Ai tempi dell'università era infatti entrato in amicizia con lo storico della chiesa e teologo Joseph Wittig, uno dei grandi interpreti del *renouveau catholique* di Weimar, che rimarrà un suo punto di riferimento centrale.<sup>35</sup> Il teologo fu grande protagonista del suo tempo: fu tra i cofondatori con Buber e von Weizäcker della rivista *Die Kreatur* (1927-1930) e, accanto a Michel uno dei maggiori critici di una concezione della Chiesa intesa in modo solo giuridico e formale.<sup>36</sup> In lui, che pure fu raggiunto

---

<sup>32</sup> *Ibidem*

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 317

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 318

<sup>35</sup> Si veda su Wittig T. Ruster, *Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, cit., pp. 208-224

<sup>36</sup> Si veda il saggio contenuto nel volume curato da E. Michel, *Kirche und Wirklichkeit. Ein katholisches Zeitbruch*, Jena 1923

dalla scomunica nel 1926, Gurian trova un sostegno alla concezione tomista secondo la quale la natura ha bisogno di essere elevata dalla grazia e il riconoscimento di un ordine oggettivo della realtà che non può essere ridotto a proiezione di strutture proprie del soggetto.<sup>37</sup> Il cattolicesimo tedesco, a suo avviso, doveva rimettere al centro “l’essenza spirituale della Chiesa”, lasciandole esercitare le sue funzioni pedagogiche e sociali.<sup>38</sup> Il grande apologeta della *ecclesia spiritualis* contribuisce quindi alla sua antimodernistica pretesa di ridare un ruolo pubblico al credo cattolico, senza far cadere la verità nel regno delle opinioni private e soggettive. In questo senso, il conservatorismo di Gurian non è lo stesso di Schmitt: per quest’ultimo il nichilismo non andava risolto con un ritorno ai valori o alla religione dei padri né tanto meno attraverso un nuovo legame tra politica e fede.

In questa prima fase della sua vita, Gurian è in effetti segnato da un profondo integralismo che d’altra parte è la cifra anche di molto cattolicesimo renano contemporaneo: intendendo con questo termine la volontà di plasmare il mondo, dal punto di vista cristiano, ritenendo le strutture sociali esistenti del tutto inadeguate e bisognose di una nuova forma proveniente dalla religione tradizionale.<sup>39</sup> Ne segue una estensione molto ampia dell’ambito di competenza della Chiesa la cui relazione col mondo viene vista in parallelo con l’assunzione della natura da parte della grazia: alla fine tutta la realtà storica viene ridotta a un finalismo sovranaturale che tutto assorbe. La crisi del tempo presente viene ai suoi occhi risolta non tanto attraverso una conoscenza naturale dell’ordine terreno, di per sé mera funzione, ma soprattutto grazie a una ridefinizione dei rapporti tra spirituale e temporale: “Alle organisatorische, politische und kulturelle Arbeit muss von Übernatürlichen her bestimmt sein.”<sup>40</sup> Solo attraverso il ritorno a una ragione illuminata dalla fede, Gurian vede un’uscita sia da un “praticismo” che riduce tutto a funzione mondana, sia da una fuga dal tempo che rinuncia al mondo.<sup>41</sup> Una pretesa assoluta sul mondo in nome del cristianesimo che potrebbe essere accostata a quella del Maritain di metà anni venti, cioè prima del riconoscimento del carattere autonomo delle realtà temporali.

Questa ricerca di oggettività e di paradigmi metastorici torna in Gurian attraverso una concezione fondamentalmente guardiniana del cattolicesimo, inteso come possibilità di un punto di vista globale, come una *Weltanschauung* capace di vedere i fenomeni con una libertà fondata nell’aldilà: “è lo sguardo che la Chiesa volge sul mondo, nella fede, dal punto di vista del Cristo vivente e nella pienezza della sua totalità trascendente ogni tipo. Per il singolo è lo

---

<sup>37</sup> W. Gurian, *Wittigs Antimodernismus*, in L. Wolf (hrsg), *Joseph Wittig. Sein Leben, Wesen und Wirken*, Habelschwerdt 1925, pp. 90-101

<sup>38</sup> W. Gurian, *Zur sogenannten Krise im deutschen Katholizismus*, in *Das Heilige Feuer*, Oktober 1927, p.14

<sup>39</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., pp. 20s

<sup>40</sup> W. Gurian, *Zur sogenannten Krise im deutschen Katholizismus*, cit., p.14

<sup>41</sup> *Ibidem*



sguardo sul mondo, a cui lo rende idoneo la fede; che è conformato dalla sua particolare immagine essenziale, ma aperto verso una totalità relativa, nel senso che questo uomo singolo, tipicamente determinato, è inserito nella Chiesa, in essa egli vive e partecipa al suo atteggiamento del guardare.”<sup>42</sup> Il pubblicista è, secondo Gurian, cattolico quando è capace di quest’ampiezza comprensiva che supera le opposizioni mondane, giudicando il particolare a partire dall’universale e il mondo dal punto di vista della totalità. È dal riferimento all’integralità, attraverso lo “sguardo plenario di Cristo”<sup>43</sup>, che è possibile riconoscere un ordine razionale della realtà e incidere su di essa, altrimenti si rimane vittime dell’autoaffermazione e di una concezione funzionalista della società. Non si può non vedere qui anche una presa di distanza, che lo accomuna al medievalismo della sua epoca, da quegli intellettuali che, come Maurras, avevano posto i principi non in direzione dell’universalismo, ma del particolarismo nazionale. Gurian intende in fondo innalzare l’attività pubblicista dai fini mondani, che vengono dal basso, per ricollocarla nel suo ruolo originario di mediazione delle realtà ideali dall’alto. Si tratta insomma di applicare quel “principio rappresentativo”, di cui l’amico giurista indicava nella Chiesa l’ultima grande depositaria, in quanto si fonda sul grande dualismo tra idea e fatto e sul loro nesso stabilito dall’Incarnazione.<sup>44</sup> Il *katholische Publizist* incarna insomma quella stessa *complexio oppositorum*, che Schmitt e Guardini avevano riconosciuto nella Chiesa, ossia la capacità di tenere insieme, senza fonderli, tempo ed eternità, assoluto e storia, divino e umano.<sup>45</sup> Deve infatti conoscere la varietà del mondo, le inquietudini dell’uomo, la multiformità della realtà e metterla in relazione con una Verità, che da un lato, in quanto trascendente, non è mai violenta o prevaricatrice trasformazione del mondo, perché sempre altra dalle forze in campo; dall’altro, proprio per questa sua alterità, non è neppure mera acquiescenza al reale, accettazione dell’ordine costituito. Forse potrebbe essere applicata a Gurian la concezione schmittiana di un cattolicesimo attinto come “potenza ermeneutica”, come punto di vista esterno capace di spiegare la complessità del reale nella sua contraddittorietà.<sup>46</sup> Anche Gurian è infatti attratto dalla “specificità superiorità formale nei confronti della materia della vita umana”<sup>47</sup> e dalla sorprendente elasticità della Chiesa: “The Catholic publicist must be

---

<sup>42</sup> R. Guardini, *La visione cattolica del mondo*, Brescia 1994. 45-46. Per un inquadramento puntuale del testo si veda la postfazione di S. Zucal, *Visione cattolica nel suo tempo*, ivi, pp. 49-99; sull’attenzione guardiniana sulla totalità tra gli altri: H.-B. Gerl, «Abbracciare con lo sguardo il mondo spirituale nella sua totalità». *Il pensiero di Romano Guardini tra teologia e filosofia*, in *La Weltanschauung cristiana di Romano Guardini*, a cura di S. Zucal, Bologna 1988, pp. 229-256

<sup>43</sup> Ivi, p. 44

<sup>44</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 47ss

<sup>45</sup> In merito R. Esposito, *Categorie del politico*, cit., pp. 44ss

<sup>46</sup> Secondo l’interpretazione della teologia politica di Schmitt data da M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 233

<sup>47</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 36

concerned with the actual moment of existence, or fail to be a publicist; he must see in Christ and His Church the fullness of life and truth, or fail to be a Catholic. He may never forget that he, even as a child of his time, must explain its meaning *sub specie aeternitatis*. But for him eternity may never be a mask to veil contemporary concerns in timeless formulas, which can only acquire a concrete meaning by interpretation of the actual situation. Today it is necessary to stress this special function of the publicist – the persistent search to comprehend eternity in his age.”<sup>48</sup>

Questa stessa capacità di unire religione e cultura, di superare l’abisso tra ragione e realtà è uno degli elementi di fascino che Maritain esercita su di lui: “Particularly striking in Maritain’s philosophy is its ability to unite supratemporal principles with a sense of a concrete human and social problems, but always seen in their universal significance. Maritain sees temporal events primarily in their relation to a supratemporal order”.<sup>49</sup> Il filosofo sembra in effetti incarnare il suo ideale di intellettuale, come acuto osservatore e interlocutore della modernità, aperto al mondo, senza opposizioni frontali o arrendevolezza. I suoi tratti fondamentali del publicista sono infatti la *Weltaufgeschlossenheit* e la *Unterscheidungsvermögen* e sembra proprio riferirsi a Maritain quando sottolinea questa necessità del *distinguer* per affrontare adeguatamente le sfide moderne: “Today the Catholic publicist must act as a missionary in the modern world, and not primarily as a soldier fighting it. He can do his work only if his spirit is capable of making distinctions.”<sup>50</sup> Il publicista deve insomma intuire e discernere le ansietà e le richieste dell’uomo del suo tempo, senza disprezzarle con atto di superiorità, ma proponendo invece quelle risposte che possono essere trovate nel credo cristiano.

Contro l’inerzia e l’irrisolutezza del liberalismo, Gurian rileva nel suo tempo un desiderio di decisione, di “misure forti” per impedire che l’esistenza umana finisca con l’essere governata dalla necessità e dal potere politico ed economico. La mentalità contemporanea è infatti dominata da un *social activism*, da un’ossessione per la prassi, la cui denuncia che ricorda, oltre gli scritti di Haecker e Ball, la critica schmittiana allo spirito del tecnicismo come “attivismo religioso dell’aldilà”<sup>51</sup>. Ogni indipendenza dello spirito e della metafisica viene soppressa in nome dell’onnipotenza dei fatti e di una politica ridotta ad auto-organizzazione della società. Probabilmente proprio in questa visione polemica col moderno *homo faber*, che strumentalizza il mondo seguendo esclusivamente il principio di utilità e che vive della categoria

---

<sup>48</sup> W. Gurian, *The Catholic Publicist*, cit., p. 318

<sup>49</sup> W. Gurian, *On Maritain’s political philosophy*, cit., p. 19

<sup>50</sup> W. Gurian, *The Catholic Publicist*, cit., p. 319

<sup>51</sup> C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 181

onnicomprendensiva mezzo-fine la Arendt deve aver trovato un fratello spirituale.<sup>52</sup> La pensatrice tedesca in effetti, con una certa affinità anche con posizioni schmittiane, cerca di valorizzare l'autonomia della politica, rimeditando nozioni come azione, spazio pubblico, potere contro la riduzione dell'azione politica a lavoro e materialità.<sup>53</sup> Una denuncia della crisi dell'intelligenza il pubblicista l'aveva già ascoltata nel 1927 dalla voce dello stesso Maritain, "apostolo di San Tommaso", che Gurian qui giustamente cita come rappresentate di una Chiesa "protector of mind".<sup>54</sup> Questo distacco dalla contingenza non deve condurre ovviamente a una *Kultur* del disimpegno, come quella di Thomas Mann, non a caso obbiettivo polemico anche di Schmitt, che nel 1918 aveva con le sue *Considerazione di un impolitico* sostenuto un neoromantico e borghese ritiro nell'interiorità. Il pubblicista cattolico deve invece proporsi non come un asceta ritirato dal mondo o semplice cronista della storia, ma come colui che comprende, chiarifica e influenza il suo tempo in forza della sua libertà di spirito. Per fare questo, deve riportare l'intelligenza nella sfera pubblica, convinto che la storia non va lasciata a se stessa, ma necessita di un governo umano e razionale che la sottragga all'autoregolazione della cieca tecnica. L'ingresso delle masse nella guida della storia, altro tema centrale in Gurian, ripropone in modo inedito il problema della testimonianza cristiana della verità, che, come aveva intuito Peterson, non può essere sottratto alla sfera della pubblicità. Lo spazio pubblico rischia infatti di diventare una totalitaria occupazione dell'esistenza umana se non si preserva questa "room for the free life of the spirit".<sup>55</sup> Gurian ritiene in fondo che il "primato dello spirituale" non vada letto nel segno di un'autoritaria affermazione della religione nel mondo, ma sia da considerare come una riserva interiore per la libertà umana, contro l'assorbimento della persona nel tutto sociale. Il percorso del saggio sembra quindi riunire liberalismo e bolscevismo in un'unica linea che ha il suo perno nello schiacciamento dell'intelligenza nell'opinione pubblica e quindi dello spirito nella società, dell'ideale nel reale, del religioso nel mondano. Viene qui anticipato un tema centrale della riflessione guriana sui totalitarismi che vedremo in seguito. Con quel senso di umiltà intellettuale, difeso anche da un "laico inveterato", come si definiva Maritain, Gurian ricorda che il pubblicista non è un'autorità, ma colui che indica la strada verso l'autorità della verità, la sentinella dell'irriducibilità del tutto nel mondo. Una figura insomma teologico-politica per eccellenza inseparabile dalla costellazione aperta da *Politische Theologie* di Schmitt e da *Zeuge der Wahrheit* di Peterson: in quanto alla frontiera tra il mondo del teologico e il mondo

<sup>52</sup> H. Arendt, *Vita activa. The human condition*, Chicago 1958, tr. it. Milano 2008, pp. 227ss.; H. Arendt, *The personality of Waldemar Gurian*, cit., 37s

<sup>53</sup> F. zum Kolk, *Hanna Arendt und Carl Schmitt. Ausnahme und Normalität, Staat und Politik*, Frankfurt am Main 2009

<sup>54</sup> W. Gurian, *The Catholic Publicist*, cit., p. 321

<sup>55</sup> Ivi, p. 322

del politico, il suo compito è rimandare continuamente l'uno all'altro, senza permettere fusioni o separazioni tra i due ambiti.

Veniamo ora a definire con più precisione il metodo di lavoro di Gurian. Segnato dalla fenomenologia scheleriana, il pubblicista cerca, attraverso l'osservazione della realtà, di riportare i fenomeni, in un'intuizione fondamentale, a un nucleo essenziale, ad una forma tipologica. Questo approccio emerge chiaro già nella sua tesi di dottorato: "Und zwar kommt es nicht auf Definitionen an, sondern auf das Anschaulichmachen ihres eigentümlichen Sinngehalten, der sie von anderen Erscheinungen des sozialen Lebens unterscheidet und allen ihren verschieden Formen zukommt."<sup>56</sup> I suoi testi sono in effetti definiti da un'osservazione dei fatti politici e sociali per coglierne la logica profonda, lo spirito che li anima. Una capacità di visione che colpisce anche Maritain che scrive: "Waldemar est clairvoyant; il paraît souvent trop pessimiste, c'est qu'il s'attache de préférence à connaître l'opinion de l'adversaire: bisogne ingrate que je suis peu capable de faire."<sup>57</sup> Il destinatario della lettera, il suo allievo Simon cerca di svelare l'arcano dell'amico: "J'avais beaucoup appris de W. Gurian, qui n'a rien d'un prophète, comme certains incidents vous l'ont fait croire, mais c'est un observateur exceptionnellement pénétrant et dont les pronostics, presque toujours vérifiés, n'étaient rien d'autre que l'expression d'un étude exacte des faits; il m'a appris beaucoup de faits; bien plus, il m'a appris à travailler en politique."<sup>58</sup>

Con Schmitt, il pubblicista condivide la ricerca del "centro vitale" e originario dei processi storici, che non posso essere compresi indipendentemente da una integralità spirituale che li sottende: "Es gibt den Geist einer Epoche und den Geist einer sie bestimmenden und tragende Bewegung."<sup>59</sup> Al fondo della realtà e dei fatti sociali vi è infatti uno scontro di idee, di posizioni metafisiche che alimentano e muovono il loro corso: nel riconoscimento di questo "spirito dell'epoca", Gurian vede il suo compito. Lo sviluppo umano è incomprendibile a prescindere dal suo legame con la dialettica interna dei principi spirituali che lo abitano. Scrive l'amica Arendt: "To him, politics was a battlefield not of bodies, but of souls and ideas, the only realm where ideas could take form and shape until they would fight each other, and in this fight emerge as the true reality of the human condition and the innermost rulers of the human heart. In this sense, politics was to him a kind of realization of philosophy, or to put it more correctly

---

<sup>56</sup> W. Gurian, *Die deutsche Jugendbewegung*, Habelschwerdt 1923, p.6; interessante ritrovare questo approccio in un'affermazione di Schmitt: "Ho un metodo tutto mio: lasciar avvicinare i fenomeni a me, saper attendere e pensare, per così dire, a partire dal materiale e non da criteri preconfezionati, Può chiamare questo metodo fenomenologico". (C. Schmitt, *Colloquio sul partigiano*, in *Saggi e interviste*, cit., p. 71)

<sup>57</sup> Lettera di J. Maritain a Y. Simon del 24 ottobre 1939, in CJM 47, déc. 2003, p. 79

<sup>58</sup> Lettera di Y. Simon a J. Maritain del 7 luglio 1940, in *Jacques Maritain - Yves Simon. Correspondance, Tome 1*, cit., p. 423

<sup>59</sup> L. Brunner (W. Gurian), *Marxismus am Ende? Schicksal einer Bewegung*, Köln 1936, p. 28

the realm where the mere flesh of material conditions for men's living together is consumed by the passion of ideas. His political sense therefore became essentially a sense for the dramatic in history, in politics, in all contacts between man and man, soul and soul, idea and idea.”<sup>60</sup> Un tratto che Gurian non abbandonerà mai infatti anche nella *Review of Politics*, da lui fondata nell'esilio americano, c'è questa stessa prospettiva: “it presented politics as a part of the movement of ideas; it sought the spiritual life from which politics derives its meaning.”<sup>61</sup> Gurian, che ha scarso interesse per l'aspetto pratico e tecnico della politica, sembra insomma aver assimilato profondamente la lezione di *Politische Romantik*: “ciascun movimento spirituale si fonda su di un atteggiamento ben determinato e caratterizzato rispetto al mondo, e su di una rappresentazione - anche se non sempre consapevole - di un'istanza estrema e di un centro assoluto.”<sup>62</sup> È sempre contro lo stesso razionalismo che Gurian viene attratto da quella “filosofia della vita concreta”, abbozzata nella *Politische Theologie* schmittiana. Con essa si intende la ricerca di un pensiero capace di cogliere l'eccezione, il caso particolare, la concretezza della storia. Per questo diventa centrale la categoria di *Entscheidung*, perché così è possibile superare l'astrattezza del positivismo giuridico. È su questa base che ancora all'inizio degli anni trenta il pubblicista è scettico, come d'altra parti altri suoi amici come Michel, Dirks, Grosche, verso la dottrina della legge naturale che cerca di rispondere a esigenze concrete con affermazioni formali e astratte. Nel diritto naturale, oltre l'impraticabilità, data dalla non condivisione delle sue premesse teoretiche fondamentali da parte della società moderna, Gurian vede anche un pericolo ideologico, nel senso che si rischia in fondo di essere sprovvisti di capacità critiche, quando i principi fondamentali della tradizione cristiana non sono apparentemente contraddetti da un particolare assetto sociale.<sup>63</sup> Al posto di questo diritto astratto Gurian sottolinea, a partire dall'idea di un cattolicesimo come forza storica e concreta, la necessità di una ricerca sociologica, ancorata alla storia, di quelle forme capaci di plasmare e di incarnare la realtà.<sup>64</sup> Evidente è il riferimento al diritto come realtà esistenziale e non meramente normativa di Schmitt. Sarà solo dopo l'esperienza del nazionalsocialismo che anche lui, come molti altri, riscopre l'irrinunciabilità di una legge metafisicamente fondata e vede il *Dezisionismus* del vecchio maestro in un'altra luce.

Caratteristico di Gurian, come del giurista, è poi cercare parallelismi, similitudini, analogia tra diversi sistemi e contesti intellettuali, in un rimando continuo tra teologia, filosofia e politica.

---

<sup>60</sup> H. Arendt, *The personality of Waldemar Gurian*, cit., p. 40

<sup>61</sup> H. Kohn, *Waldemar Gurian: Witness of the Twentieth Century*, cit., p. 75

<sup>62</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., p. 20

<sup>63</sup> Ivi, p. 244

<sup>64</sup> W. Gurian, *Die Gestaltungskraft sozialer Theorie der Katholiken*, in *Soziale Revue*, 30, 1930, pp. 241-249

Affinità che rendono inevitabile l'incontro personale tra i due nel 1924, quando il giovane pubblicista inizia a prendere parte ai seminari di Schmitt a Bonn che in questi anni erano concentrati sul tema del 'politico': "Waldemar Gurian era veramente entusiasta dell'approccio realistico alla politica espresso da Schmitt, e non mancò di lodare un suo articolo pubblicato a proposito del machiavellismo e delle relazioni internazionali. Il giorno seguente la comparsa di questo scritto, Gurian lo informò che egli «[...] avrebbe potuto fare buon uso della definizione politica» schmittiana nel corso di una discussione sostenuta durante la mattina con un rappresentante della Lega delle Nazioni, e gli chiede due copie delle bozze del suo prossimo articolo sul concetto di politico."<sup>65</sup> Il 24 marzo Schmitt annota nel suo diario: "ein russischer Jude aus Köln"<sup>66</sup>. Ma l'anonimo ebreo diventa presto un amico di famiglia.<sup>67</sup> I due si frequentano anche al di fuori dell'università, Schmitt gli fa visita anche nella casa di Godesberg e mantengono una stretta relazione epistolare. Secondo Edith Gurian, l'adorazione del marito per il giurista rasentava l'adorazione.<sup>68</sup> È probabilmente proprio grazie a Gurian che Maritain decide la traduzione di *Politische Romantik*. Il pubblicista sarà sempre colpito dalla capacità di fare le giuste domande e dall'acutezza di sguardo del carismatico professore di Bonn. L'opera di Schmitt è in effetti da leggere come una risposta a un problema, che va quindi analizzato con precisione. È in questa direzione che va colto il suo influsso su Gurian che invece si lascia meno convincere dalle sue soluzioni politiche: "Carl Schmitt è solo un diagnostico delle malattie dell'epoca e della società, ma non il loro guaritore. Egli ha sì l'idea di come potrebbe avvenire la guarigione, ma è un'idea troppo generale; egli conosce la direzione del cammino ma non sa dire precisamente dove si trovi questa via di salvezza. In tutte le sue opere, egli pone il mondo, in maniera più o meno esplicita, diretta o indiretta, di fronte alla necessità di una decisione che possa ricostruire l'ordine dissolto o distrutto, oppure rifondarlo."<sup>69</sup> La stima ricambiata da Schmitt è confermata da una lettera del 16 novembre 1924 a Ball, dove si dice che due seminaristi del suo corso lavorano su *Folgen der Reformation*: "Einer »der intelligenten Katholiken« war sicherlich Waldemar Gurian."<sup>70</sup> Ball conferma come Gurian fosse: "a quei tempi lo studente prediletto di Schmitt."<sup>71</sup>

<sup>65</sup> J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., pp. 126-127; sui seminari si veda P. Tomissen, *Il concetto del «politico»*, cit., p. 67-82

<sup>66</sup> Cit. in R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 180

<sup>67</sup> Sui rapporti tra Gurian e Schmitt anche M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp.526-536

<sup>68</sup> Dall'intervista del biografo di Schmitt a Edith Gurian, in J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, cit., p. 80

<sup>69</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 568

<sup>70</sup> H. Ball, *Briefe 1904-1927*, Band 3, Wallstein, p. 457

<sup>71</sup> Lettera mai spedita di Ball a Schmitt dell'11 febbraio 1925 in H. Ball, *Briefe 1911-1927*, a cura di A. Schütt-Hemmings, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1957, p. 202

L'anno precedente nel 1923 era d'altronde uscito un altro saggio di Schmitt molto significativo per Gurian: *Die geistgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*.<sup>72</sup> Già nel titolo emergono quegli elementi di metodo appena evocato: l'attenzione alla situazione concreta, alla storicità unica dei fenomeni e la centralità dell'elemento spirituale rispetto a quello tecnico. Schmitt si propone qui infatti di indagare la "base sistematica" del parlamentarismo, uno dei suoi principali bersagli polemici.<sup>73</sup> Uno dei suoi principi viene individuato nella *Öffentlichkeit*: "La luce del carattere pubblico è la luce dell'*Aufklärung*, la liberazione dalla superstizione e dagli intrighi di ambizioni."<sup>74</sup> Parole che devono essere tornate in mente a Gurian mentre scriveva il saggio sul *katholischer Publizist*. Ma oltre a questo il pubblicista assimila, come molti cattolici del tempo, la critica alle debolezze del parlamento, divenuto una realtà vuota di semplice accordo tra forze private e interessi economici. In essa si manifesta quella generale decadenza nella società di massa della discussione in mera chiacchiera e vuota formalità, contro cui si schierano molti altri autori tra cui Heidegger, ma anche Gurian. Schmitt rappresenta per quest'ultimo la possibilità di pensare un'alternativa alla debole repubblica di Weimar, che vedevano troppo vicina a tendenze anarchiche e individualiste, e quindi incapace di governarne le tensioni: "La sua lotta contro il liberalismo era determinata dal fatto che le decisioni alla base del liberalismo non corrispondevano più alla situazione attuale della società, in quanto nella lotta contro la sovrana decisione individuale e per il dominio generale della legge generale che garantisce l'individuo nella sua indipendenza non erano più adatte a creare pace, sicurezza ed ordine."<sup>75</sup> Ai seminari del giurista Gurian ha inoltre la possibilità di conoscere intellettuali di primo piano, affascinati dall'approccio realista schmittiano, come Hefele e Becker, di cui diventerà un amico. Gurian viene particolarmente influenzato dal dibattito che si apre da questi autori sul rapporto tra democrazia e liberalismo, pur rifiutando le estreme conseguenze tratte dal giurista, che in nome della prima, intesa come volontà costituente situata nel popolo, sopprime le libertà fondamentali dello Stato di diritto in favore di uno "Stato totale per energia".<sup>76</sup> È inoltre probabilmente grazie a Schmitt che il pubblicista ha occasione di conoscere

---

<sup>72</sup> In merito recentemente G. Azzariti, *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Bari 2005

<sup>73</sup> M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., p. 197ss

<sup>74</sup> C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia*, cit., p. 27

<sup>75</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 573. Sull'influenza di Schmitt sulle giovani generazioni cattoliche si veda H. Hürten, *Katholizismus im intellektuellen Klima der Weimarer Zeit*, in H. Hürten, *Deutsche Katholiken*, München/Paderborn 1992, pp. 147ss

<sup>76</sup> Questi testi vanno considerati nel contesto di questo dibattito interno: W. Becker, *Demokratie und moderner Massenstaat*, in *Die Schildgenossen*, 5, 1924-1925, pp. 459-478; H. Hefele, *Demokratie und Liberalismus*, in *Hochland*, 22, 1924-1925, pp. 34-43; C. Schmitt, *Der Gegensatz von Parlamentarismus und moderner Massendemokratie*, in *Hochland*, 9, Juni 1926, pp. 257-270. In merito M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., pp. 250ss

a Bonn il teologo Erik Peterson. Con cui condivide una visione teologico-politica contraria a derive totalitarie e nazionalistiche.<sup>77</sup> Gurian si trova insomma circondato della stessa cerchia di amicizie del giurista, in cui vanno inseriti tra gli altri anche Eschweiler, i fratelli Adams, Ernst Forsthoff, Otto Kirchheimer, potendo così approfittare delle ricche e innovative discussioni, stimulate da un accattivante incontro tra teologia e politica.<sup>78</sup>

Con Schmitt e i suoi collaboratori Gurian trova insomma un *humus* culturale familiare: rifiuto della cultura borghese, avversione al liberalismo, disprezzo per la materia morta, tra la quale annovera anche l'economia. Nella sua tesi di dottorato uscita lo stesso anno del libro schmittiano sul parlamentarismo, si legge: "Worin besteht das Wesen des Liberalismus? Nie für etwas unbedingt eintreten, Entscheidungen ausweichen, um harte Tatsachen mit verschwommenen Argumenten sich herumdrucken - das ist Liberal. Der Liberalismus sieht halb mitleidig, halb interessiert auf die Religion des Volkes herab; aber er ist natürlich unreligiös, tritt für den irrationalen Charakter des religiösen Erlebnisses ein, hat Sinn für die Kulturnacht des Katholizismus, die wohl größer wäre, ließe sich Rom ein in Kompromisse mit dem modernen, d. h. liberalen Geist"<sup>79</sup> Il liberalismo è caratterizzato dall'assenza di una vera e propria visione del mondo, l'unico elemento coesivo è il rifiuto dell'ardine tradizione: "Er ist auf nichts festgelegt; man kann diese Eigentümlichkeit als Charakterlosigkeit bezeichnen - oder in liberaler Terminologie als Offenheit allen Erscheinungen des Lebens gegenüber [...] Er trete für das Neue gegen das überlebte Alte ein, wird von ihm als Grund angegeben. In die gewöhnliche Sprache übertragen bedeutet dieser Satz: Er ist Ausdruck der Zerfallerscheinungen traditioneller Ordnungen."<sup>80</sup> Ne segue una incompatibilità di fondo tra movimento giovanile, attratto dalla decisione radicale, e pensiero liberale, che invece sostiene il

---

<sup>77</sup> Su questo mondo si veda il già citato resoconto di Dempf: "Der Staatsrechtslehrer Carl Schmitt griff den Begriff der politischen Theologie begierig auf; Thomas Hobbes erschien ihm als der vorbildliche Theoretiker des Absolutismus durch die Verbindung der geistlichen und weltlichen Gewalt; so näherte er sich der totalitären Staatsdoktrin. Sein besten Schuler, Waldemar Gurian und Werner Becker, gingen jedoch zu Peterson über." (A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, cit., p. 238). Sui rapporti tra Gurian e Peterson si veda B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., pp. 723-724. Negli archivi di Schmitt sono presenti 4 lettere di Gurian. (*Nachlass Carl Schmitt*, cit.). Vincent Berning critica la semplicistica identificazione di tutta la cultura cattolica favorevole ad un *Reich* federale al nazionalsocialismo. Lo storico, allievo di Dempf, scrive: "Dieser Begriff der politischen Theologie unterscheidet sich scharf vom demjenigen Petersons, Barths und Dempfs. Er tat bei Schmitt einer totalitären Charakter und ist mit der christlichen Theologie nicht zu verbinden, wie Peterson und Dempf am Beispiel des Nationalismus bereits vor der »Machtergreifung« Hitler erkannten, wie auch Schmitts Schüler Werner Becker und Schmitts Freund Gurian sich von dem umstrittenen Staatsrechtler abwandten." (V. Berning, *Der deutsche Katholizismus am Ausgang der Weimarer Republik unter Berücksichtigung des »Katholischen« Akademikerverbands. Eine Replik*, in D. Breuer/G. Cepl-Kaufmann (Hrsg.), *Moderne und Nationalismus im Rheinland*, Paderborn 1997, p. 620)

<sup>78</sup> Sui seminari di Schmitt: R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., pp. 177ss; in una lettera di Eschweiler a Maritain del 7 marzo 1928, il teologo tomista definisce Gurian "Schüler und Freund". (AJM Kolbsheim)

<sup>79</sup> W. Gurian, *Die deutsche Jugendbewegung*, cit., p.63

<sup>80</sup> Ivi, p. 64



compromesso: “Echte Jugend und Liberalismus können ihrem ganzen Wesen nach nichts miteinander zu tun haben, denn die Jugend liebt das Unbedingte, hasst Kompromisse, sagt: Entweder – Oder und verachtet das Sowohl als Auch, das der Unfähigkeit sich zu entscheiden entspringt.”<sup>81</sup> In questa ricerca di determinatezza, le nuove generazioni necessitano di una tradizione capace di cogliere la *Wirklichkeit*, come insegnava Guardini, e di non fuggire in un idealismo alla Don Chisciotte.<sup>82</sup> Sarà anche grazie a Maritain, oltre ad altre letture ed esperienze, che Gurian ammorbidirà queste posizioni, nella consapevolezza che “liberalismo e devozione alla libertà non sono sinonimi.”<sup>83</sup>

Ma gli stimoli furono per Gurian anche concrete indicazioni di lavoro: è anche Schmitt a richiamare in lui l’attenzione sul cattolicesimo francese, soprattutto quello ottocentesco: “i suoi problemi non sono quelli suggeriti dal temperamento di un individuo isolato, ma sono realmente questioni che vengono presentate dalla crisi del XIX secolo come posizioni fondamentali valide sia dal punto di vista giuridico che sociale.”<sup>84</sup> È lo stesso pubblicista a riconoscere il debito nella prefazione al suo libro sulla storia del cattolicesimo francese: “Herr Professor Carl Schmitt regte die Beschäftigung mit Lammenais an, die zu Studien über die Auseinandersetzung des französischen Katholizismus mit der nachrevolutionären Ordnung geführt hat. Zahlreiche Gespräche mit dem Bonner Staatsrechtslehrer in den Jahren 1924-1926 haben stark zur Klärung der Anschauungen des Verfassers beigetragen.”<sup>85</sup> Gurian in effetti viene particolarmente segnato dal linguaggio schmittiano e da alcuni concetti fondamentali: come la definizione della borghesia in termini di “diskutierende Klasse”; il concetto di *Diktatur* come dominio personale sostenuto dalla volontà popolare attraverso uno stato fortemente centralizzato; la definizione di democrazia come “identità tra governanti e governati.”<sup>86</sup>

L’amicizia non è però destinata a durare a lungo e volge al termine verso la fine degli anni venti. I motivi della rottura non sono del tutto chiari ma sembrano legati soprattutto a una recensione polemica di Gurian a *Die Folgen der Reformation* di Hugo Ball.<sup>87</sup> Schmitt stesso era critico verso i toni, tipici degli scritti di Ball in quest’epoca, che concedevano molto a una concezione

---

<sup>81</sup> Vedi H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 8

<sup>82</sup> W. Gurian, *Die deutsche Jugendbewegung*, cit., p. 82; su questo anche Schmitt, *Don Quijote und das Publikum*, in *Das Rheinlande*, XXII, Jan.-Dez. 1912, pp. 348-350

<sup>83</sup> *Ragione e ragioni*, p. 223

<sup>84</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 568

<sup>85</sup> W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, M. Gladbach 1928, p. VIII

<sup>86</sup> Ivi, p. 218, p. 377; si veda anche W. Gurian, *Ein Traum von dritten Reich*, in *Hochland*, XXIII, 1924/1925, pp. 237-242

<sup>87</sup> Il testo è una rielaborazione di *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, pubblicato nel 1919, in cui attaccava Lutero e il protestantesimo da Hegel a Nietzsche, richiamandosi ad autori come Novalis e Bakunin. Schmitt stesso si era espresso per la non pubblicazione del libro del '24. (Si veda su questo punto e in genere sui rapporti tra i due C. Schmitt, *Colloquio su Hugo Ball*, in *Un giurista davanti a se stesso*, cit., pp. 97-149)

anarchica del cristianesimo, in contrasto con la sua apologia della forma politica della Chiesa. L'attacco del noto pubblicista viene quindi letto dallo scrittore dadaista come una responsabilità del giurista: "Nun ist vor kurzem das Buch in einer tonangebenden katholischen Zeitung erscheint [...] eine Rezension von Dr. Gurian, die nicht nur für mein Buch, sondern für mich selbst vernichtend ist. Dr Gurian ist ein unbedeutender junger Mensch, das sehe ich aus Sätzen, die er bei anderer Gelegenheit geschrieben hat. Aber Dr. Gurian ist, wie Sie mir selbst einmal mitteilen, Schuler Ihres Seminars und ich darf ruhig annehmen, Ihr bevorzugter Schuler". Poi commenta amareggiato il testo di Gurian: "Herr. Dr. Gurian bespricht mein Buch nicht mit dem Interesse eines Katholiken, sondern so, wie ein protestantischer oder nationalistischer Gegner es besprechen würde."<sup>88</sup> Dopo questa vicenda, che crea molte incomprensioni, Ball interrompe la corrispondenza, con molto disappunto da parte di Schmitt che a Gurian attribuisce la responsabilità.<sup>89</sup> La cosa certa è che nel 1928 in una lettera al direttore della casa editrice *Duncker & Humblot*, Ludwig Feuchtwanger, chiede che "in nessun caso" Gurian riceva una copia del suo ultimo libro *Verfassungslehre*.<sup>90</sup> In un appunto di diario del 1948 i toni diventano ancora più duri, infatti, lo definisce "un ladrone, il povero Gurian."<sup>91</sup>

Ma le differenze sono anche politiche e teoriche. Gurian e Schmitt si pongono diversamente di fronte ai problemi aperti dalla crisi della Germania weimeriana. Il 1932 è l'anno in cui mai come prima le contraddizioni della repubblica vengono alla luce. La crisi economica aperta dal crollo delle borse del '29 e il deterioramento della scena politica non vengono più tollerate dall'opinione pubblica che sempre più si sposta verso posizioni estremiste. Soprattutto negli ambienti vicini al vice-cancelliere von Papen, uomini come Schleicher, vicini a Schmitt, discutevano in questi mesi concitati sulla possibilità di una nuova costituzione, più adeguata all'essenza e alla situazione tedesca.<sup>92</sup> L'idea era quella di costruire un governo di destra, di stampo presidenzialista, guidato da von Papen, capace di contenere il partito di Hitler, ma senza dividerne le derive più estreme. In questi stessi mesi, in primavera, Schmitt inizia a lavorare al saggio *Legalità e legittimità*, pubblicato per la casa editrice conservatrice *Deutsches*

---

<sup>88</sup> H. Ball, *Briefe 1904-1927*, cit., pp. 120-121

<sup>89</sup> Sulla vicenda si veda anche B. Wecker, *Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung - Carl Schmitt und Hugo Ball*, in Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung*, cit., pp. 123-146. Schmitt in una lettera del 15 novembre 1927 scrive a Carl Muth: "Wegen Herrn Dr. Gurian möchte ich nicht viel schreiben. Es scheint sein Schicksal zu sein zu trüben und zu verwirren. Ich habe viel Mitleid mit ihm; seine journalistische Intelligenz ist groß; Sie wissen, dass ich ihm gerne helfen möchte, weil es ihm schlecht geht. Er macht es einem aber sehr schwer. Seitdem ich fürchten muss, dass er dazu beigetragen hat, dass Hugo Ball mich so schrecklich missverstanden, such ich die persönlichen Beziehungen mit Gurian zu meiden." (cit. in R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 177)

<sup>90</sup> *Carl Schmitt, Ludwig Feuchtwanger. Briefwechsel 1918-1935*, hrsg. R. Rieß, Berlin 2007, p. 251

<sup>91</sup> C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 123

<sup>92</sup> Sulla fine della repubblica di Weimar in riferimento al mondo cattolico si veda soprattutto H. Hürten, *In der Agonie der Republik*, in H. Hürten, *Deutsche Katholiken*, cit., pp. 160-174

*Volkstum*, in cui si proponeva, in sintonia col progetto di Schleicher, di reagire alla paventata distruzione della costituzione attraverso mezzi legali, da parte dei partiti estremisti.<sup>93</sup> In realtà il piano fallisce quando il presidente Hindenburg rifiuta di dichiarare lo stato d'eccezione e di sciogliere le camere, avviando così il paese a quelle elezioni che vedono l'ascesa di Hitler a nuovo cancelliere. Lo scritto di Gurian *Um des Reiches Zukunft* del 1932 rappresenta uno dei prodotti di questo concitato dibattito. Gurian rifiuta qui sia lo Stato autoritario di von Papen, sia quello totalitario proposto da Hitler, esprimendosi invece a favore di una *autoritäre Demokratie*: dove sono finalmente possibili gli "Entscheidungs- und Herrschaftsaufgabe" che un governo dovrebbe avere.<sup>94</sup> Quindi c'è un rifiuto del pluralismo, ma non in nome di un autoritarismo liberticida, ma di uno Stato organico e ordinato: "Ein autoritärer Staat ohne Parlament und Parteien, der die Selbstverwaltung bejaht und den Volkswillen erfüllt, ist ein Traum jenseits aller Wirklichkeit [...] Was der totale Staat in Deutschland bedeuteten würden, ist klar: den Bruch mit der Tradition, die Vereinheitlichung von oben, das Ende aller geschichtlichen, gesellschaftlichen, geistigen »Selbstverwaltung«. Wer entgegen dem totalen Staat sich für die Kräfte der Selbstverwaltung und die Achtung der traditionellen Ordnung entscheidet, muss die autoritäre Demokratie bejahen, welche die Antithese Volksstaat-Obrigkeitsstaat zu überwinden und an Stelle eines liberalen Gesellschaftatomismus organische Bindungen zu setzen sucht."<sup>95</sup> Una pagina per certi versi molto schmittiana, quando richiama l'esigenza della decisione, la necessità dell'omogeneità sociale, la critica al dominio dei partiti. Per altri versi, però anche antischmittiana, soprattutto quando difende l'ordinamento parlamentare contro lo "Stato totale" che intende sopprimere la differenza tra Stato e società rendendo così ogni ambito umano soggetto al dominio politico.<sup>96</sup> Gurian usa insomma lo Schmitt dei primi anni venti contro quello degli anni trenta: contro l'auto-justificazione della nazione come puro dato fattuale, auspica infatti uno Stato in grado di porre la "Frage nach Legitimationen", cioè capace di interpretare un'idea al di sopra dei conflitti sociali e politici.<sup>97</sup> È importante notare in questa riflessione l'attenzione alla logica del 'politico', tipica del movimento giovanile cattolico di allora, lontana sia dal "cattolicesimo politico", inteso come semplice applicazione delle direttive morali e dottrinali alla realtà sociale; sia dalla politica ecclesiastica, volta esclusivamente a difendere i diritti nella Chiesa nella nuova situazione istituzionale.

<sup>93</sup> In italiano parzialmente tradotta in C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., pp. 204-244

<sup>94</sup> W. Gerhart (W. Gurian), *Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion?*, Freiburg 1932, p. 206

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 207s

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 120

<sup>97</sup> *Ibidem*

In questo saggio, Gurian condivide certamente con Schmitt l'idea che la costituzione di Weimar sia una "costruzione di fortuna" senza tradizione, realizzata allo scopo di impedire l'ascesa del socialismo in Germania. In essa dominano certamente lo "spirito del 1848"; le decisioni fondamentali vengono evitate in nome di un compromesso che rimanda continuamente. È insomma ancora viva la convinzione che il mondo liberale sia privo di contenuto e destinato al fallimento e che esso sia in qualche modo incarnato anche nella *Verfassung* tedesca, soprattutto nella sua seconda parte. D'altra parte, pur riconoscendo le debolezze dello Stato liberale, reagisce alle prospettive aperte da *Legalität und Legimität* che condannava il parlamento all'inutilità: "Ciò corrisponde tanto alla relativa neutralità liberale quanto all'assoluta neutralità funzionalistica di un sistema, la cui procedura e i cui metodi vogliono restare aperti e disponibili a concezioni, orientamenti, tendenze escopi diversi."<sup>98</sup> Schmitt porta avanti la sua proposta fondamentale di fronte all'attuale crisi politica: fare del presidente della repubblica, eletto dal popolo, il "custode della costituzione", cioè un'istanza neutra e superiore in grado di governare i conflitti sociali al di là della formalità legale, con una decretazione extraparlamentare, e di affermare i valori costituzionali fondamentali contro le ambizioni sovversive dei nazisti e dei comunisti. Il questo momento di pericolo, secondo Schmitt, bisognava insomma sacrificare la parte liberale della Costituzione, alla cui base c'erano "i più disparati contenuti e convincimenti politici, sociali e religiosi", e con essa il regime parlamentare, in nome invece dei principi costituzionali fondamentali, nella prospettiva di una democrazia plebiscitaria, cioè espressione immediata della volontà popolare.<sup>99</sup> Con questa operazione, per il pubblicista, veniva però in sostanza liquidato il prodotto dell'assemblea costituente del 1919.<sup>100</sup> Quella Costituzione aveva invece in ogni caso mantenuto fino ad allora l'esistenza politica e l'unità del popolo tedesco, minacciata da innumerevoli tensioni e scontri. Essa poteva, anche in questa situazione di crisi dello Stato di diritto, garantire, attraverso una correzione delle contraddizioni e un potenziamento delle sue premesse, la coesione dello

---

<sup>98</sup> C. Schmitt, *Legalità e legittimità*, cit., p. 233; non solo Gurian prende le distanze dallo Schmitt del 1932 ma anche la rivista Hochland ad esempio che pubblica un articolo polemico di E. Brock, *Der Begriff des Politischen: Eine Auseinandersetzung mit Carl Schmitt*, in Hochland, XXX, 1932, pp. 394-404; si veda K. Ackermann, *Der Widerstand der Monatschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus*, München 1965, p. 124

<sup>99</sup> I fondamenti di questa posizione si trovano nella *Verfassungslehre* del 1928: C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, Milano 1984, p. 50. Sul "potere costituente" si vedano le pp. 109ss; sul concetto di "democrazia" come espressione immediata del popolo soprattutto le pp. 313ss

<sup>100</sup> C. Schmitt, *Legalität und Legimität*, München-Leipzig 1932. In realtà Schmitt, al contrario di Gurian, sostiene che la sua proposta non voleva affossare la Costituzione, ma semmai salvarla da coloro che dall'interno intendevano usarla per prendere il potere. Su questo si veda il resoconto di C. Schmitt, *Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, cit., pp. 54ss

Stato.<sup>101</sup> I veri responsabili della situazione del '32 non era dunque la *Verfassung* del 1919, ma i partiti incapaci nel decennio repubblicano di guidare effettivamente il paese attraverso “un’idea portante di Stato”, un uso energico del potere, rappresentando invece esclusivamente interessi economici.<sup>102</sup> Già nel 1931 Gurian, studiando il caso Action française, aveva d’altra parte già visto nella capacità di creare coesione politica e di dominare la società attraverso una volontà unitaria “die Schicksalsfrage des Parlamentarismus in aller Schärfe”.<sup>103</sup>

Al contrario di quanto auspicava Schmitt, Gurian ritiene l’uso dell’articolo 48 in caso di necessità per rafforzare i poteri del presidente del *Reich* un atto legittimo, che non va però trasformato in condizione permanente, perché questo significherebbe contraddire la sostanza profonda della costituzione nata per affermare, contro il *Reich* di Bismarck le libertà fondamentali della società civile.<sup>104</sup> La realtà della repubblica di Weimar, con l’introduzione del regime democratico-parlamentare, non può essere cancellato per tornare al passato. Almeno finché non vengono trovate altre forme con cui rappresentare la volontà popolare, non è auspicabile, secondo Gurian, eliminare i partiti politici e il parlamento come garanti dei diritti di libertà e di partecipazione.<sup>105</sup>

Ma è nell’articolo *Entscheidung und Ordnung* che c’è la principale resa dei conti di Gurian con Schmitt. Nella formula lapidaria, posta alla fine del saggio, con la quale si riassume il decisionismo schmittiano: “Wer herrscht, hat recht”, il pubblicista riconosce un occasionalismo, che senza riferimenti metafisici, si accomoda opportunisticamente sullo *status quo*: “L’esigenza della decisione non scioglie i vincoli di una concezione giuridica positivista, che esaurisce tutto il diritto in maniera non problematica nella legge scritta in base ai pregiudizi ed alle idee dell’epoca, e alla quale il problema dei presupposti non scritti della legge appare come il cosiddetto “diritto naturale da tempo superato.”<sup>106</sup> Questa esigenza supera i limiti di un normativismo astratto secondo il quale il diritto è una pura connessione di regole incondizionatamente valide, che non hanno alcun rapporto con la comunità vivente e con la storia. Ogni legge presuppone una decisione, e già all’atto della sua applicazione ad un caso

---

<sup>101</sup> W. Gerhart (W. Gurian), *Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion?*, cit., pp. 35s

<sup>102</sup> Ivi, p. 45

<sup>103</sup> W. Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, Frankfurt 1931, 181

<sup>104</sup> Ivi, pp. 36s

<sup>105</sup> Ivi, pp. 178s

<sup>106</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 569; sul decisionismo di Schmitt e sul suo legame con l’occasionalismo si veda anche il celebre libro di C. G. von Krockow che coglie nella categoria di decisione schmittiana, di *Entschlossenheit* di Heidegger e di *Kampf* di Jünger un atteggiamento legato alla particolare situazione storica del dopoguerra: *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Stuttgart 1958

determinato, emerge l'inevitabilità della decisione: "Così per lui ogni diritto è un "diritto in situazione", vale a dire il diritto di una data comunità e di una data situazione storica. Ciò presuppone una "imposizione". *Auctoritas non veritas facit legem* - Carl Schmitt si preoccupa sempre di citare questa frase di Hobbes."<sup>107</sup> Gurian sembra insomma rivolgere al giurista quel giudizio di occasionalista che Löwith gli aveva già imputato.<sup>108</sup> Il pubblicista riconosce comunque il problema posto da Schmitt, ovvero che una norma esiste sempre come posta, cioè applicata e quindi decisa, ma avverte sui pericoli di una lettura troppo unilaterale della questione: "D'altra parte però il diritto, come egli chiaramente vede, non è un'imposizione arbitraria - ed il pensiero giuridico normativo sta può essere tanto poco legittimato quanto quello decisionista, di nuovo riconosciuto da Schmitt e sottolineato nel suo significato, il quale evidenzia la decisione. Il diritto è al tempo stesso norma incondizionatamente valida, quale che sia il legame con qualsivoglia situazione la cui forza non può essere derivata da nessun fatto e da nessun rapporto di potere."<sup>109</sup> Gurian qui richiama il giovanile lavoro *Die Wert des Staates*, in cui lo Stato di diritto era letto come un operatore di realizzazione del diritto che lo precede. La legge risulta un'evidenza alla coscienza giuridica nei momenti di normalità, ma l'autore si domanda: "Ma che avviene quando la situazione non è questa? E precisamente se la situazione presupposta coscientemente oppure inconsciamente come ovvia non sussiste più? Se la situazione normale in cui di nuovo dominano rappresentazioni giuridiche ovvie, la generale sicurezza e certezza, deve essere prima di tutto creata?"<sup>110</sup> La situazione in cui Schmitt si trova a pensare è quella abnorme del primo dopoguerra, dove si avvertiva l'esigenza di contrastare il positivismo fondato su una ragione evidente e sulla negazione dell'eccezione: "La norma ha bisogno di una situazione media omogenea. Questa normalità di fatto non è semplicemente un presupposto giuridico» che il giurista può ignorare; essa riguarda invece direttamente la sua efficacia immanente. Non esiste nessuna norma che sia applicabile a un caos. Prima deve essere stabilito l'ordine solo allora ha un senso l'ordinamento giuridico. Bisogna creare una situazione normale e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero."<sup>111</sup> Questa decisione sovrana viene creata dal nulla normativo in relazione solo alla situazione concreta in cui viene presa.<sup>112</sup> Gurian coglie in "questo legame tra norma ed esistenza" la base teorica per le categorie del 'politico': "Die Entscheidung als solche ist entscheidend -, in ihr

---

<sup>107</sup> *Ibidem*

<sup>108</sup> K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, cit., p. 123

<sup>109</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 569

<sup>110</sup> Ivi, p. 570

<sup>111</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., 39

<sup>112</sup> Ivi, p. 56

zeigt sich nach Carl Schmitt das Politische.”<sup>113</sup> Quel gruppo o quella classe in grado di offrire la definizione vincente di amico e nemico avrà infatti allora la capacità di creare l’unità politica. Il diritto nasce quindi da questa decisione esistenziale primaria che non riconosce altri presupposti se non questa autoaffermazione della prova e del successo.<sup>114</sup> Il concetto positivo di costituzione offerto nella *Verfassungslehre* conferma questa ricostruzione: “Una costituzione siffatta è una decisione consapevole che comporta di per sé e si dà da se stessa l’unità politica tramite il titolare del potere costituente.”<sup>115</sup> Gurian insomma ritiene che questo decisionismo non faccia che fondare la legge su un arbitrario atto di potere originario che non ha nessun carattere di giustizia e nessun limite oggettivo. Si tratta in fondo di una concezione non molto distante da quella della “volontà generale” di Rousseau, integrata con l’idea della legittimità razziale.<sup>116</sup> In un brano della sua *summa* del dopoguerra, viene chiarito ciò che Schmitt intende: “l’occupazione di terra, sia sotto il profilo interno, sia sotto il profilo esterno, rappresenta il primo titolo giuridico che sta a fondamento dell’intero diritto seguente.”<sup>117</sup> All’origine, in sintesi, non c’è una verità o un’ideale da rappresentare, come aveva sostenuto in *Cattolicesimo romano e forma politica*, ma un atto di autoaffermazione che sorge dal basso: “oggi egli considera il concetto di rappresentazione come una questione barocca, oggi per lui lo spirito è “presente”, vale a dire: la realtà concreta è razionale – e la realtà coincide con la capacità di dominare e di imporsi. Quindi Carl Schmitt oggi vede la sua missione nella interpretazione della realtà e nella sua giustificazione metafisica. La norma coincide con la decisione nell’ordine del potere costituito. Chi comanda, ha ragione, e così oggi Carl Schmitt è diventato il “giurista della corona” nazionalsocialista; questo perché oggi il nazionalsocialismo è oggi la realtà tedesca.”<sup>118</sup> Oggi sappiamo che il percorso di Schmitt non si è fermato a questo “vitalismo” politico, che ricerca l’unità attingendo forza dalle viscere della terra, alla sola immanenza, ma è segnato da un “ritorno alla trascendenza”, nel dopoguerra, che riscopre l’esigenza di un’apertura verso l’alto, l’ideale, come dimostra l’elaborazione del cristallo di Hobbes.<sup>119</sup>

Ma è soprattutto negli anni del nazionalsocialismo che Gurian attacca con più costanza e violenza Schmitt, che già nel 1933 aveva preso la tessera del partito: lo definisce un “Nihilist”,

---

<sup>113</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 569

<sup>114</sup> Ivi, p. 571

<sup>115</sup> C. Schmitt, *Dottrina della costituzione*, cit., p.39

<sup>116</sup> “Carl Schmitt giunge così ad un concetto naturalistico di ordine, che ha alla base l’identità naturale, cioè un rinnovamento della “volonté générale” di Rousseau nel senso di una forma adeguata ai tempi e fondata sulla razza.” (P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., 575

<sup>117</sup> C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit., p. 24

<sup>118</sup> P. Müller (W. Gurian), *Entscheidung und Ordnung*, cit., p. 576

<sup>119</sup> Per un’analisi dettagliata di questo percorso di nuovo M. Nicoletti, *Trascendenza e potere*, cit., pp. 467ss

un “an nichts glaubende Zyniker”, “Staatsrat von Görings Gnaden”.<sup>120</sup> Il pubblicista evoca varie tipologie di collaboratori cattolici col nuovo regime: il *Brückenbauer*, come Eschweiler, che cerca di mostrare le consonanze tra cristianesimo e visione del mondo nazista<sup>121</sup>; la *schwache Natur*, con cui si intende coloro che appartenevano al *Zentrum* o ad organizzazioni cattoliche ed erano già pronti a subordinare la Chiesa al servizio del nuovo regime.<sup>122</sup> C'è poi il prototipo della *Gleichschaltung*, cioè di quell'atteggiamento cinico che si uniforma al nuovo potere senza convinzioni politiche.<sup>123</sup> In molti punti delle *Deutschen Briefen*, il pubblicista cerca di mostrare come il giurista in realtà non fosse un vero nazionalsocialista, in senso ideologico, ma un opportunista che sfruttava il nuovo regime per meri scopi personali: “Carl Schmitt hat seine Karriere mit Hilfe liberaler Nichtarier gemacht [...] Man kann annehmen, dass der Kronjurist des III. Reiches seiner ganzen Vergangenheit nach dem Nationalsozialismus nicht ernst nimmt, sondern nur als Mittel für persönliche Zwecke benutzt.”<sup>124</sup> Gurian cita anche l'articolo di Löwith attribuendo a Schmitt una grande *Anpassungsfähigkeit*, basata su una “mancanza di carattere” che lo rende capace di adattarsi alle condizioni esterne a seconda dell'opportunità e dei vantaggi.<sup>125</sup> Il pubblicista cattolico, che più aveva ammirato il professore di diritto di Bonn, ne diventa insomma uno dei principali accusatori, vedendo in lui incarnato il fallimento dell'élite tedesca che aveva consegnato la Germania al nazionalsocialismo senza opporre resistenza.

Il caso più vergognoso Gurian lo trae dalla giornata dedicata al tema *Das Judentum in der Rechtswissenschaft*, titolo che richiama l'opuscolo wagneriano *Das Judentum in der Musik*, organizzata nell'ottobre 1935 dalla lega dei giuristi nazionalsocialisti, guidata in quest'epoca da Schmitt. Qui veniva evocata la necessità di liberare il diritto tedesco dai perniciosi influssi ebraici. L'iniziativa trae origine dalla nel contesto de delle decisione del partito nel mese precedente: a Norimberga, infatti, Hitler aveva proclamato le celebri leggi antiebraiche per la protezione del sangue e dell'onore tedesco, che il giurista di Plettenberg festeggia come una “costituzione della libertà”. Gurian, profondamente colpito e indignato dal voltafaccia del vecchio maestro, in un articolo attira allora l'attenzione sul fatto che il giurista avesse invece fino al 1933 fatto riferimento a fonti non ariane senza alcuna preoccupazione: come la dedica nella

<sup>120</sup> *Deutschen Briefen 1934-1938. Ein Blatt der katholischen Emigration*, bearbeitet von H. Hürten, Mainz 1969, n. 105, 25 settembre 1936, n. 108, 16 ottobre 1936, p. 418

<sup>121</sup> Ivi, Band II, n. 105, 25 settembre 1936, pp. 390s

<sup>122</sup> Ivi, Band I, n. 48, 30 agosto 1935, pp. 546s

<sup>123</sup> Una delle denunce che Gurian fa al cattolicesimo tedesco dell'epoca è questo adattamento ai tempi, autori come Romano Guardini ed Erich Przywara “realized the danger that Catholicism was incurring on its own accord in its excessiv adaptation to the *Zeitgeist* in its active manifestations”. (W. Gurian, *Hitler and the Christians*, New York 1936, p. 33). Mi rifaccio alla traduzione inglese non avendo potuto trovare l'originale tedesco.

<sup>124</sup> Ivi, n. 4, 26 ottobre 1934, pp. 54-55

<sup>125</sup> Ivi, n. 36, 7 giugno 1935, p. 403



*Verfassungslehre* all'amico caduto in guerra nel 1914 Fritz Eisler oppure le citazioni del giurista non ariano Erich Kaufmann nella *Politische Theologie*, ma anche i riferimenti a Marx, a Lukacs e a Hugo Preuss, il giurista ebreo padre della costituzione di Weimar.<sup>126</sup> Gurian poi cita una frase tratta da un'opera di Schmitt, che a suo avviso è in grado di screditare tutta la politica razziale di Hitler: "Leute, die sich Realpolitiker zu nennen lieben, machen naturwissenschaftliche, angebliche exakte Rassenunterscheide geltend, während sie im Grunde nur moralische Deutung meinen."<sup>127</sup> Per dimostrare la poca coerenza e sincerità delle prese di posizione schmittiane durante il nazionalsocialismo, il pubblicista si rifà insomma al passato di Schmitt, alle pubblicazioni precedenti e alle sue vecchie amicizie ricordando: i suoi legami stretti con ebrei, i suoi rapporti col *Zentrum*, il suo saggio sul sistema presidiato contro i partiti estremisti e anche al suo passato cattolico e alla sua venerazione per la Chiesa, aspetto che aveva già suscitato molte perplessità anche nei redattori di *Schwarze Korps*, l'organo giornalistico di Himmler. I brani su Schmitt nelle *Deutschen Briefen* ebbero comunque un effetto sui gerarchi nazisti, tanto che il giurista monacense Otto Koellreutter, uno dei più accesi difensori della politica razziale, inviò alcune delle lettere ad amici e chiese al collega Hans Frank la rimozione di Schmitt dagli incarichi di partito.<sup>128</sup> Immediatamente non vi furono comunque conseguenze drammatiche per Schmitt, che continuò in ogni caso ad essere attaccato dall'organo delle SS, ma con una certa protezione da parte di Frank e Göring, che apprezzavano la figura del giurista. Dal 1936 la carriera promettente degli inizi nonostante ciò è ormai in declino e Schmitt viene sempre più messo in secondo piano negli apparati del regime.

Il loro rapporto anche negli anni successivi rimane comunque più complesso rispetto a questa rottura netta. In Gurian sembra esserci sempre un uso di "Carl Schmitt gegen Carl Schmitt"<sup>129</sup>. La figura di Schmitt rimane per tutta la vita di Gurian un punto di attrazione costante, come testimoniano anche i suoi amici americani: forse perché nel giurista tanto odiato Gurian vedeva, come suggerisce il suo biografo Hürten, i pericoli insieme alle virtualità insite nella sua stessa natura: la "eigne Frage als Gestalt".

Un ulteriore riferimento al pubblicista da parte di Schmitt è presente in una lettera a un suo allievo, Mohler: "Sie fragen mich nach Waldemar Gurian, Er gehörte 1924-1928 in Bonn zu einem Kreis junger Leute, die mir nahestanden. 1928 hat er sich voller Hass von mir getrennt plötzlich und in einem unerwarteten, aber offensichtlich aus der Tiefe seines Wesen

---

<sup>126</sup> Ivi, n. 86, 22 maggio 1936, p. 205 e n. 107, 9 ottobre 1936, p. 406

<sup>127</sup> Ivi, n. 117, 18 dicembre 1936, p. 498; in merito con vari riferimenti a Gurian si veda R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt 2000, Zweiter Teil, Kap. 3

<sup>128</sup> J. W. Bendersky, *Carl Schmitt: teorico del Reich*, cit., pp. 262

<sup>129</sup> *Deutsche Briefe*, II, n. 86, 22 maggio 1936, p. 204

kommenden Ausbruch. 1933 ist er emigriert und hat immer eifrig Material gegen mich gesammelt und verbreitet. Er gehört jetzt zu Maritain, einem meiner Verfolger”. Chiede poi a Mohler di comunicargli, dato che pare i due dovessero incontrarsi, che lui è un “Epimeteo cristiano”, dal titolo dell’opera di Konrad Weiss. La lettera continua, prendendo spunto da questa figura, aggiungendo che il cristianesimo è un episodio della storia ebraica, per questo gli ebrei si sentono sempre dei vincitori.<sup>130</sup> Nella mitologia Epimeteo, fratello di Prometeo, è colui che è “accorto in ritardo”, solo dopo aver agito. Mohler suggerisce, nel commento, che in questo riferimento c’è un rimando all’origine non ebraica del cristianesimo, contro il cattolico convertito Gurian. Ma forse si può anche leggere una forma velata di giustificazione o comunque come un rifiuto della condanna *ex post* da parte di colui che sta dalla parte dei vincitori. Con lo stesso riferimento infatti Schmitt si era difeso contro il questionario di denazificazione di Spranger: “la mia natura può ben essere non del tutto perspicua; ma il mio caso può essere denominato con l’ausilio di un nome che un grande poeta ha trovato. È il caso brutto, indegno e tuttavia autentico di un *Epimeteo cristiano*.”<sup>131</sup> Schmitt sembra voler dire che la sua decisione non è iscrivibile nella responsabilità storica degli eventi, segnati da una immutabilità, dalla quale il giurista è suggestionato fin dai diari giovanili.<sup>132</sup>

Ma il mondo tedesco non è l’unico orizzonte dei suoi interessi. Decisiva nell’opera di Gurian sarà quest’apertura di sguardo, capace di confrontare fenomeni che accadevano nei diversi paesi che lungo la sua vita ha conosciuto: Russia, Germania, Francia e Stati Uniti. La conoscenza di varie lingue gli permette di approfondire oltre la materna cultura russa, soprattutto quella francese. È in particolare grazie al dialogo franco-tedesco, che abbiamo precedentemente evocato, che Gurian comincia a guardare oltre il Reno: “Herr Professor Hermann Platz weckte das Interesse für die Frankreich.”<sup>133</sup> In Francia trova molti intellettuali coi quali condividere lo spirito antiborghese senza cadere nelle maglie del nazionalismo alla Maurras: legge Bernanos, Claudel, Bloy. Ma è soprattutto con i non-conformisti degli anni trenta, cioè della sua generazione, che Gurian avverte molte affinità di fondo.<sup>134</sup> Tuttavia più a

---

<sup>130</sup> Carl Schmitt, *Briefwechsel mit einem seiner Schüler*, Hrsg. Von A. Mohler, H. Irmgard, P. Tomissen, Berlin 1995, p. 95

<sup>131</sup> C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, cit., p. 14

<sup>132</sup> In questa immagine di un “agire rivolto al passato” Agamben fa un parallelo con Benjamin: “in Benjamin, essa definisce la sua peculiare, anche se debole, efficacia messianica, in Schmitt, l’azione storica dell’uomo non può avere alcun valore redentivo, ma obbliga soltanto a rispondere di ciò che non si è fatto che eseguire.” (G. Agamben, *Introduzione*, a C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 16)

<sup>133</sup> W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, cit., p. VIII

<sup>134</sup> “Wenngleich das thomistisch - naturrechtliche Denken, wie Gurian es vertritt, auf Vorbehalte der Personalisten stößt, hat seine Diagnose doch viele Parallelen zu Positionen von ON und Esprit. Es kam kein Zweifel daran Bestehen, dass auch die personalistische Verschärfungen reagieren. Dass Faschismus und Marxismus Produkte des Liberalismus sind, ist eine zentrale These der Personalisten, die Jakobinismus und die egalitär -

questi personalisti suoi coetanei è di maestri che il pubblicista va in cerca: inizia così ad occuparsi di Bloy, autore molto amato anche dai suoi amici più stretti come Schmitt e Peterson.<sup>135</sup> Secondo il pubblicista non è infatti possibile trascurare la letteratura cattolica francese in cui con maggiore evidenza è venuto il chiaro il fallimento del mondo borghese e illuminista e la bancarotta del modernismo inaugurato proprio in Francia da Loisy, ma che oggi non aveva più nulla da dire al mondo contemporaneo.<sup>136</sup> La Francia rimarrà sempre per lui “das Land der klassischen Fälle”.<sup>137</sup> Dello scrittore lo colpisce da un lato la critica al mondo borghese, dall’altro il suo simbolismo, capace di rintracciare il percorso della storia sacra non solo nelle Sacre Scritture, ma anche nelle vicende umane. Ritrova insomma un “pellegrino dell’assoluto” che legge tutto in relazione con l’Incarnazione di Cristo: “Alle Symbole sthehe mit diesem Faktum, dem Faktum alles Seins und aller Geschichte, in Verbindung.”<sup>138</sup> Il borghese è, per Bloy, colui che per eccellenza tradisce questi simboli divenendo “maschera del diavolo”.<sup>139</sup> Il rifiuto della *Bürgertum* è in effetti un punto importante della mentalità del pubblicista tedesco, anche in questo vicino alle posizioni del mondo cattolico della sua epoca. Un ruolo decisivo lo ha poi svolto il celebre e influente studio di Bernahrd Groethuysen, *Origines de l’esprit bourgeois en France* pubblicato in due volumi nel 1927 e 1930, nel quale l’allievo di Dilthey, partendo da Weber, ricostruiva le radici del mondo borghese e ne mostrava l’estraneità al contesto cristiano. Nella recensione a questo volume, Gurian riprende l’idea che la *Verabsolutierung der diesseitigen Welt* rappresenti il marchio principale del mondo capitalistico, ponendosi così in contraddizione con la visione cattolica della religione, oggetto solo di un ossequio formale. Lo stato borghese vive però in una profonda ambiguità: il culto del privato non è infatti in grado di plasmare nessuna esistenza sociale, perché essenzialmente senza forme e impolitico, come lo stesso Schmitt aveva evidenziato. Privo di interni saldi principi, finisce allora per cercare sostegno in forze a lei esterne a cui delegare la direzione politica. Nella sua ricostruzione del bolscevismo come esito della storia liberale-borghese,

---

uniformisierende Traditionasvernichtung für diese Krise der modernen Zivilisation verantwortlich machen. Das entscheidende Problem von Gurian und bestimmten anderen Antiliberalen ist nicht die Annäherung an de Faschismus, sondern die Frage, wie sie dem Faschismus zuvorkommen und erfolgreich mit ihm konkurrieren können.” (T. Keller, *Deutsche-Französische Dritte-Weg-Deskurse: personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, cit., p. 33)

<sup>135</sup> Gurian aveva anche pensato di pubblicare una raccolta di testi da lui tradotti tratta dai diari di Bloy. Il progetto però non viene realizzato. (H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p.26)

<sup>136</sup> W. Gurian, *Vom französischen Katholizismus unserer Zeit*, in *Akademische Monatsblätter*, 44 1931-1932, pp. 74-77

<sup>137</sup> W. Gurian, *Der säkularisierte Katholizismus*, in *Heilige Feuer*, 15, 1927/1928, pp. 442-448

<sup>138</sup> W. Gurian, *Léon Bloy*, cit., p. 120

<sup>139</sup> Ivi, p. 122

Gurian riprenderà questa lettura, che tra l'altro ricorda la polemica maritainiana contro l'*élite* borghese incapace di assumersi la responsabilità concreta della guida del paese.<sup>140</sup>

È attraverso Bloy che Gurian ha probabilmente incontrato per la prima volta il nome di Jacques Maritain, l'altro suo punto di riferimento intellettuale dopo Schmitt. Entra anche tra i collaboratori de *La Vie intellectuelle*, dal 1935 guidata dal padre Maydiou, che inizia ad attirare un gruppo di laici che erano stati in modo o nell'altro discepoli del filosofo tra cui: Yves Simon, Alfredo Mendizabal, Olivier Lacombe.<sup>141</sup>

L'avvicinamento al filosofo francese è preparato comunque da vari presupposti comuni: un cattolicesimo assoluto, tipico del convertito, e antimodernista; il legame col mondo russo, soprattutto della moglie Raïssa; la critica alla borghesia e al liberalismo; l'interesse per un ripensamento dei rapporti con la modernità. Sono inoltre accomunati dalla passione per la cultura in tutta la sua ampiezza: dalla letteratura, all'arte e la poesia, questo deve aver colpito Gurian che scrive: "He is a philosopher and a man interested in all aspects of life, - like Scheler, but in a less playful way."<sup>142</sup> Ad entrambi potrebbe attagliarsi questa descrizione di Gurian da parte della Arendt: "a stranger in the world, never quite at home in it, and at the same time a realist."<sup>143</sup> Insomma due anime che, nonostante il temperamento molto diverso, erano molto affini soprattutto nell'empatia profonda verso le inquietudini degli uomini moderni, scrive Maritain: "His understanding of spiritual life was remarkably broad. His profound Catholic faith made it possible for him to overcome many painful trials, and it was this background of anxiety and nostalgia which, from the very beginning of our association, aroused in me a feeling of affection for him."<sup>144</sup>

Gurian trova nell'opera maritainiana soprattutto un modello di libertà di pensiero, indipendente dalle mode del tempo, attraverso un intransigente riferimento alla ragione e a principi che stanno aldilà delle contrapposizioni di moderno e antimoderno. Insomma proprio il leit-motiv della sua attività pubblicista, che Thieme ha ben riassunto: "Verstoß aus christlicher Position gegen die Wortführer der Zeit."<sup>145</sup> Nel tomista trova inoltre un pensiero che coglie

---

<sup>140</sup> W. Gurian, *Der Bürger*, in Germania, 14 Juni/12 Juli 1929; in merito soprattutto H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 19. Anche Maritain, in *Religion et culture II* e in *Humanisme intégral*, si rifà al celebre studio dello storico per sostenere l'ostilità originaria tra Chiesa e borghesia.

<sup>141</sup> M. Fourcade, *Le Révérend père Maydiou et «La Vie intellectuelle» à la charnière de deux thomismes*, in *Jean-Augustine Maydiou. Actes des colloques*, réunis par D. Gaillardon, Paris, p. 158; tra le pubblicazioni nella rivista francese ad esempio W. Gurian, *La crise politique de l'Allemagne*, in *La vie intellectuelle*, T.9, 10 mars 1931

<sup>142</sup> Citato in H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 14

<sup>143</sup> H. Arendt, *The personality of Waldemar Gurian*, cit., p. 42; von Wiese lo descrive come una "Vereinigung von ungewöhnlich hoher Intelligenz, primitiver Scheusslichkeit und fast kindlicher Naivität." (B. von Wiese, *Ich erzähle mein Leben. Erinnerungen*, Frankfurt 1982, p. 126)

<sup>144</sup> J. Maritain, *A Faithful Friend*, cit., p. 43

<sup>145</sup> Lettera di K. Thieme a W. Gurian del 6 gennaio 1931, cit. in H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 29

l'ordine terreno sempre in relazione a quello soprannaturale della ragione: "he finds no chasm between reason and reality, the tides of time and unchangeable eternity." Insomma riconosce in Maritain la sua stessa aspirazione a una nuova mediazione tra spirituale e temporale, capace di tenere insieme i principi più ideali col "reame delle contingenze imperfette": "The primacy of the spiritual is opposed even more emphatically to a belief in a self-sufficient order, which makes a temporal form into a final end."<sup>146</sup> La storia non è un procedere compulsivo di un tutto chiuso in se stesso, che finisce col ridurre cinicamente la politica a mera tecnica: la "nuova cristianità", ai suoi occhi, indica proprio questa necessità di una continua vivificazione del tempo da parte del trascendente e della morale: "All politics is based on a specific images of man and on specific views of the ultimate end of human life [...] A political science based apparently and exclusively on statistics and empirical observations, unconsciously, and therefore uncritically, makes those decisions which determine the selection of the statistics and the direction of the observation."<sup>147</sup> Gurian ritraccia nel riferimento all'arte la cifra del cattolicesimo maritainiano, cioè nella capacità di mantenere una visione mistica della Chiesa senza però cadere in un sentimentalismo vago incapace di dare forma al reale: "In klarer Form sucht er einen über das Menschliche hinausreichenden universellen Inhalt zu erfassen."<sup>148</sup> Il tomista francese è insomma lontano anche da quel "perfettismo" incapace di tenere conto della situazione concreta, che Schmitt gli aveva insegnato a considerare, ma anzi comprende il carattere prudentiale delle decisioni che sono inseparabili da "the conditions and the mentality of the environment, of friends and enemies".<sup>149</sup>

Maritain gli offre dunque la possibilità di pensare a una società che non svolge solamente un ruolo di protezione, come per Schmitt, ma neppure è orientata solo al bene trascendente: "The societies demanded by human nature have, of course, not only an exterior, protective, or material function. They are necessary not only for life, but for a good life, that is, for a moral and intellectual life."<sup>150</sup> L'umanesimo maritainiano lo libera così dal suo giovanile integralismo, incapace di riconoscere l'autonomia al temporale: "His religious belief is not anti-humanistic, but a True Humanism - not rejecting but truing to develop fully human and social possibilities."<sup>151</sup>

---

<sup>146</sup> W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 14

<sup>147</sup> Ivi, p. 12

<sup>148</sup> W. Gurian, *Jacques Maritain und der Neothomismus*, cit., p. 565

<sup>149</sup> W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 19. "The political philosophy of Maritain understands the concrete character of all politics, bound to time and its contingencies. He is neither a practical politician nor an adviser in practical matters, though a philosopher of the political praxis." (Ivi, p. 20)

<sup>150</sup> W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 10

<sup>151</sup> Ivi, p. 22

Il tomista francese inoltre gli offre le basi filosofiche e razionali di quel realismo che Guardini insegnava a vivere nella liturgia come partecipazione alla *Wirklichkeit*: “Er glaubt nur, der Anarchie des modernen Geistes die überzeitlichen und überhistorischen Prinzipien des sens commun, der natürlichen Vernunft, die in der Philosophie des Hl. Thomas ihnen klarsten Ausdruck gefunden hat, entgegenstellen zu können. Er will eine Sanierung der Krankheiten des Intellekts durch eine Rückkehr zu der in der Philosophie des Hl. Thomas gegebenen metaphysischen Wirklichkeit erreichen.”<sup>152</sup> In realtà, Gurian era stato particolarmente colpito dalla teoria della conoscenza di Karl Mannheim in *Ideologie und Utopie*, dove il sociologo sosteneva la necessità di cogliere il nesso strutturale tra pensiero e il contesto sociale, in cui questo si è sviluppato.<sup>153</sup> Ma ciò nonostante l’influsso della metafisica della ragione naturale rimane profondo, creando così in lui una feconda tensione tra ineliminabile storicità del pensiero e irriducibile sovratemporalità delle verità razionali. Per il Gurian degli anni trenta, non si tratta più di trarre, come nel XIX secolo, dalla tradizione cattolica principi d’ordine da applicare a una realtà considerata come statica, ma di pensare la loro relazione col mondo considerando lo sviluppo spirituale del presente.<sup>154</sup> Di questo approccio, trova conferma in *Humanisme Intégral* in cui viene evidenziato il carattere analogico dei principi che devono trovare differente applicazione a seconda delle epoche. Su questa base d’altra parte i due intellettuali avevano trovato il terreno comune con cui criticare la teologia del *Reich* tedesca. Significativo è il fatto che Gurian si affatichi per la traduzione di questo testo. Gli scrive Maritain: “Je suis très content que vous ayez décidé de donner la traduction complète des leçons de Santander et je vous remercie encore de vouloir bien vous charger de ce travail.”<sup>155</sup>

Maritain ha insomma influito potentemente nel percorso intellettuale del pubblicista aiutandolo anzitutto a prendere le distanze dal movimento di Maurras, per il quale aveva inizialmente avuto delle simpatie, e incoraggiandolo nella direzione di un pensiero democratico.

Il pensiero di Maurras aveva trovato poco interesse in Germania, solo Hermann Platz, durante la prima guerra mondiale, aveva disegnato una storia del nazionalismo francese con riferimenti anche all’Action française. È attraverso il romanista che Gurian respira inizia ad occuparsi del movimento francese, respirando anche il sentimento antinazionalista che caratterizzava molti intellettuali renani. Il suo primo articolo dedicato a Maurras, pubblicato nella rivista *Gral*, non è

---

<sup>152</sup> W. Gurian, *Jacques Maritain und der Neuthomismus*, cit., p. 563 ; in una lettera del 22 luglio 1936 Gurian scrive a Maritain: “Ich habe mich über Ihre Studien darum so gefreut, weil sie von der furchtbaren Neigung unserer Zeit höchst irdische Affekte zu theologisieren frei sind - und vor allem: weil sie realistisch sind.” (AJM Kolbsheim)

<sup>153</sup> K. Mannheim, *Ideologia e utopia* (1936), Bologna 1975

<sup>154</sup> W. Gurian, *Praktizismus oder echte Aktualität? Zur Frage der katholischen Wissenschaft*, in Rhein-Mainische Volkszeitung, nr. 267 vom 15. November 1929

<sup>155</sup> Lettera di J. Maritain a W. Gurian del 20 luglio 1935, AJM Kolbsheim

comunque polemico, ma una distaccata descrizione della sua vita e delle sue opere. Anche se traspira l'interesse per questa necessaria reazione spirituale all'inefficienza del parlamentarismo continentale, alla neutralità della società liberale verso i valori e la verità, a cui il politico francese reagisce con un ricorso alla "coscienza della sostanza tradizionale"<sup>156</sup>. Individua, come Maritain, in un "empirismo organizzatore" l'orientamento di fondo e in un "irrazionalismo assoluto" il presupposto del sistema maurrassiano.<sup>157</sup> È infatti il riconoscimento della fondamentale indeterminatezza del mondo, che spinge l'uomo a cercare regolarità, leggi, capaci di placare la sua "paura di fronte alla morte". Maurras, per Gurian, appartiene agli uomini che vedono il mondo plasticamente, che non sono interessati al "Werdende, Wachsende, Entstehende", ma al "Gewordene, fest und genau Umrissen".<sup>158</sup> L'ordine sociale, creato dalla monarchia, gli appare così come l'affermazione di una pur fragile armonia, di un governo della storia, che di per sé è priva di trasparenza.<sup>159</sup> La descrizione data di Maurras è quella di un uomo elitario che si sente minacciato continuamente oltre che dalle masse, anche da una natura crudele: "Der Mensch ist von der Gefahr bedroht, durch Maßlosigkeit und Verachtung der ihm auferlegten Ordnung sich zu vernichten, sein Glück zu zerstören."<sup>160</sup> Si tratta di una concezione che il pubblicista aveva trovato già in Schmitt che al minaccioso incombere del caos, della morte, dell'imprevedibile disordine, riconosce nell'istituzione la rappresentazione dell'eterno, della stabilità, di una razionalità ricostituita. Gurian inserirà l'*Irrationalismus* tra le caratteristiche dei totalitarismi, senza però inserire l'Action française tra questi, individuandone una radice diversa.<sup>161</sup>

Gurian definisce Maurras un *Außerapologet*, secondo l'espressione di Platz, cioè un apologeta agnostico dell'insegnamento cattolico senza condivisione del suo fondo teologico: in lui coglie addirittura un "latenter Affekt gegen Christus"<sup>162</sup>. L'atteggiamento del pubblicista è ambivalente: da un lato, critica il politico francese che non riconosce come la natura vada compresa nella sua relazione con la sovrannatura e dall'altro apprezza il suo richiamo alla tradizione a cui la politica deve essere riferita contro le spinte anarchiche dell'attuale costituzione spirituale dell'Europa.<sup>163</sup>

Gurian riprende in sostanza la posizione di Maritain, che nella fase iniziale della condanna del

<sup>156</sup> W. Gurian, *Charles Maurras*, cit., p. 243

<sup>157</sup> Ivi, pp.238-240

<sup>158</sup> W. Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, cit, p. 8

<sup>159</sup> W. Gurian, *Charles Maurras*, cit., p. 238s; Gurian accomuna Bloy e Maurras in questo odio verso l'indeterminato e l'indefinito che caratterizza anche la democrazia e il protestantesimo. (W. Gurian, *Bloy, Maurras, Maritain*, cit., pp. 64)

<sup>160</sup> W. Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, cit., p. 53

<sup>161</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 35

<sup>162</sup> W. Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, cit., p. 8

<sup>163</sup> W. Gurian, *Charles Maurras*, cit., p. 243

movimento nazionalistico cerca di salvarne alcuni aspetti positivi, sostenendo che l'*empirisme organisateur* doveva essere completato dal contributo dei metafisici e dei teologi.<sup>164</sup> Ritiene comunque valide alcune idee di Maurras: in particolare, l'idea della Chiesa come "rappresentante dell'umanità per tutto il mondo"<sup>165</sup>, che in una certa misura richiamava la lettura schmittiana in *Cattolicesimo romano*; la critica al liberalismo, la difesa dell'ordine e dell'autorità. Apprezza poi, come Pierre Linn, la polemica neoclassica contro il sentimentalismo romantico.<sup>166</sup> Gurian richiama per questo il pubblico tedesco ad ascoltare le voci cattoliche provenienti dalla Francia e domanda: dove si trova in Germania uno scrittore capace, come Bloy, di misurare il mondo attraverso il simbolismo divino, o un teorico politico, capace di determinare così chiaramente lo spirito anarchico, come Maurras, o un filosofo in grado di unire vita spirituale e intellettuale, come Maritain?<sup>167</sup>

Non si tratta però di una adesione acritica: Gurian auspica, prima della condanna vaticana, come aveva fatto anche Maritain in *Une opinion sur Charles Maurras*, il distacco dall'agnosticismo del fondatore e un ripensamento del movimento su un fondamento veramente cristiano, senza il quale si rischia di rovinare gli elementi positivi del suo edificio politico.<sup>168</sup> Inoltre, se la sua dottrina, basata sull'osservazione sperimentale, si presenta come libera dai pregiudizi dettati dalle passioni e dalle costruzioni arbitrarie, non è però per questo libera dal nazionalismo: valori universali come l'ordine, l'autorità, la previsione sono interpretati come latini, che per Maurras equivale a francesi.<sup>169</sup> In effetti, secondo Gurian, la vera lotta contro il parlamentarismo dello Stato liberale non viene più compiuta in riferimento al mondo dell'*Ancien Régime*, ma proprio in base al carattere rivoluzionario del principio nazionale, che è il grande nuovo mito, come aveva intuito Sorel: "Das Intérêt National ist das entscheidende Kriterium, das sie an alle politischen und sozialen Aktionen anlegt."<sup>170</sup> Questo elemento è

<sup>164</sup> Ivi, p. 244; il saggio di J. Maritain è *Une Opinion sur Charles Maurras* sul quale rimandiamo al cap. II.

<sup>165</sup> "Maurras betrachtet also die katholische Kirche wie das Athen der klassischen Blütezeit als Repräsentantin der universellen Menschheitsordnung. Als Erbin Roms ist die Kirche die einzige sichtbare, alle nationalen Besonderheiten umspannende und umgreifende Repräsentantin der Menschheit." (W. Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, cit., p. 54)

<sup>166</sup> W. Gurian, *Bloy, Maurras, Maritain*, cit., p. 61. Sul rapporto Gurian-Maurras si veda H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., pp. 34ss

<sup>167</sup> W. Gurian, *Bloy, Maurras, Maritain*, cit., pp. 58ss; ricordiamo che Maritain possedeva una traduzione manoscritta in francese di questo saggio di Louis-Marcel Gauthier.

<sup>168</sup> Ivi, pp. 61; Gurian si richiama al saggio di Maritain anche in un altro articolo: "Maritain untersucht die politische Anschauungen von Charles Maurras, stellt fest, dass die keine politische Doktrin bilden können, da ihnen die christlichen metaphysischen und theologischen Voraussetzungen fehlen, dass sie aber eine gewisse Bedeutung als empirische Feststellung gewisser Tatsachen in der praktischen Ordnung haben und vor allen Dingen als Kritik der Irrtümer des metaphysischen Liberalismus wichtig sind." (W. Gurian, *Ein Papstbrief gegen die Action française*, in *Abendland*, Jg. 2, Nov. 1926, p. 49)

<sup>169</sup> Ivi, pp. 63s; sulla stessa linea anche la critica a Massis in W. Gurian, *Die Abendlandideologie als Maske des französischen Nationalismus*, cit., p. 277- 279

<sup>170</sup> W. Gurian, *Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, cit., p. 121



d'altronde la grande sfida che il pubblicista tedesco nel suo libro del 1931 coglie da quel "laboratorio politico" che è l'Action française, cioè la questione del moderno Stato parlamentare: "Sie hat enthüllt, dass die politische Einheit von entscheidender Bedeutung auch für den Parlamentarismus bleibt."<sup>171</sup> Come aveva sottolineato pochi anni prima la *Verfassungslehre* schmittiana, la discussione parlamentare ha un senso solo se presuppone una omogeneità politica. Maurras ritiene che questa base possa venire ristabilita solo attraverso un ritorno alle autorità, capace di preservare dal dissolvimento sociale attraverso una "Politisierung der modernen Massen".<sup>172</sup>

Quando arriva la condanna papale nel 1927 Gurian non è impreparato, aveva già riconosciuto nel maurrassismo una gnosi che riduce la religione in una filosofia a immagini, a finzione che rappresenta solo la tradizione.<sup>173</sup> Commentando la lettera di Pio XI al cardinale Andrieu, descrive l'Action française come *säkularisierter Katholizismus*, una definizione su cui tornerà a meditare in modo sistematico.<sup>174</sup> I toni sono più polemici rispetto a prima, lo dipinge in termini di "nichilismo conservativo", rilevato già in Spengler, incapace di superare il liberalismo perché in realtà altrettanto privo di vincoli interni capaci di toccare gli individui privati. Il "politico pratico", come viene definito Maurras, è segnato da un naturalismo positivista: "für ihn die Ordnung [...] nicht sinnvoll, sondern nur irrational-faktisch ist, Ausdruck eines fatalistischen Schicksals, das man erfüllen muss."<sup>175</sup> Tra il misticismo esasperato alla Bloy e questo schiacciamento nell'immanenza senza valori trascendenti, il pubblicista trova una via di uscita attraverso Maritain, che concilia vita interiore e vita sociale. Il filosofo francese rappresenta infatti una mediazione tra i richiami del pellegrino dell'Assoluto e la coscienza maurrassiana che la vita sociale ha delle leggi proprie naturali che non possono essere disconosciute.<sup>176</sup> La recensione a *Primauté du spirituel*, che ebbe un ruolo importante dato che l'opera non fu tradotta in tedesco, non fa che confermare una presa di distanza ormai definitiva dalle simpatie per Maurras. Anche a Gurian è ormai chiaro che le norme sovra positive, morali e politiche, perdono il loro valore se vengono separate dal loro fondamento religioso. La Chiesa non deve allora svolgere il ruolo di custode dell'ordine naturale, ma deve rimanere una comunità soprannaturale che fa da punto di orientamento per i credenti.<sup>177</sup> Come per Maritain, la crisi del

---

<sup>171</sup> Ivi, p. 128

<sup>172</sup> Ivi, p. 126

<sup>173</sup> W. Gurian, *Die Kirche und die Action française. Eine prinzipielle Darlegung*, in Heilige Feuer, 14, 1926/1927, pp 344s

<sup>174</sup> W. Gurian, *Die Briefe des Kardinals von Bordeaux und von Papst Pius XI.*, cit. in H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 38

<sup>175</sup> W. Gurian, *Die Kirche und die Action Française*, cit. in Hürten, p. 39

<sup>176</sup> W. Gurian, *Bloy, Maurras, Maritain*, cit., pp. 64ss

<sup>177</sup> H. Hürten, *Der Einfluss Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland*, cit., p. 29

movimento nazionalista, nata dall'intervento della Chiesa nella sfera pubblica, suscita un approfondimento della questione centrale del loro pensiero, cioè il rapporto tra cristianesimo e mondo moderno: "Es geht ihm wieder einmal um die alte, immer wieder neu auftauchende Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Welt, nach der Abgrenzung der Kompetenzen der beiden Gewalten, der weltlich-staatlichen und der kirchlich-geistlichen."<sup>178</sup> Da ora in poi, in particolare il pubblicista sarà ancora più attento agli usi ideologici dei valori religiosi da parte di quei movimenti politici che si presentano come salvatori dell'ordine, ma che alla fine non ne sono che il tradimento.

Del libro maritainiano, Gurian riprende anche la polemica antinazionalista e la critica a Massis, che in Germania aveva trovato una benevola recezione in Moenius. Il nazionalismo, rappresentato da *Défense de l'Occident*, cerca infatti di legare i valori universali e spirituali all'essenza specifica di una singola nazione: "An solche Werke muss man mit dem höchsten Maßstab herangehen, da nichts so sehr bekämpfwert ist als der Versuch, die Kirche zu säkularisieren, politische Zwecke unter dem Deckmantel des Eintretens für die in der Offenbarung gegebene Wahrheit zu verfolgen."<sup>179</sup>

Oltre all'influenza maritainiana, per questo distacco dal tradizionalismo maurrassiano, è necessario ricordare brevemente anche l'influsso avuto dagli studi che Gurian in questi anni ha iniziato su Lamennais, che sfociano nel suo libro più sistematico e scientifico: *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1989/1914*.<sup>180</sup> Il pubblicista sostiene in conclusione che l'unica via per pensare un influsso della Chiesa nella società post-rivoluzionaria non è la via aperta da Maurras, ma invece quella di Lamennais e Montalembert. Nel controrivoluzionario francese, si ritrovano *in nuce* le virtualità del successivo cattolicesimo francese: le istanze tradizionaliste e quelle liberali. Nel suo primo periodo, quello legittimista, Lamennais è un tradizionalista al modo di de Maistre e de Bonald; centrale nel suo pensiero è il "senso comune" come principio di autorità discendente dalla ragione naturale. La Chiesa è l'incarnazione della religione vera ed è l'unica garanzia, nella sua razionalità, della conservazione del corpo sociale: declino della fede e della società procedono insieme. Al contrario di altri controrivoluzionari, giudica però l'epoca rivoluzionaria in modo negativo, cioè come maschera di una sottostante disgregazione sociale, che ha origine nel suo gallicanesimo che ha rotto con la fonte della stabilità, cioè con l'autorità del papa per egemonizzarla a scopi

---

<sup>178</sup> W. Gurian, *Welt und Kirche*, cit., p. 363

<sup>179</sup> W. Gurian, *Die Abendlandideologie als Maske des französischen Nationalismus*, cit., p. 278; in merito K. Breuning, *Die Vision des Reiches*, cit., pp. 162-166

<sup>180</sup> Gurian si era già occupato dell'intellettuale francese in *Lamennais*, in *Schildgenossen*, n. 7, 1927, p. 499-517 e n. 8, 1928, pp. 1-23

nazionali. Tanto più infatti l'intensità della fede religiosa si indebolisce, tanto più la Chiesa viene ridotta a mero fattore della vita politica e sociale, dando vita alla fine a una *Nationalreligion*.<sup>181</sup> Lamennais inizia quindi a ritenere necessaria la rottura tra la Chiesa e la borghese monarchia borbonica, per la quale il cristianesimo era un "mezzo amministrativo" e non il "fondamento del suo essere".<sup>182</sup> È questa delusione verso le aspettative restaurative a costituire la premessa storica per quella conciliazione tra cattolicesimo e liberalismo, caratteristica della fase del giornale *L'Avenir*, che aveva per motto *Dio e la libertà*. Il pensatore francese accoglie quindi le premesse teologico-politiche della democrazia vedendo la rivelazione di Dio per la società non più nella Chiesa, ma nel popolo: questo era chiamato alla realizzazione della giustizia attraverso l'attuazione del principio di libertà: il tempo dei re è ormai condannato dalla storia. Gurian colloca quindi Lamennais nell'ascendenza del socialismo utopico: "Er liefert ihm das Pathos des säkularisierten Christentum."<sup>183</sup> Il ruolo guida del cattolicesimo come guida della trasformazione della società non viene eliminato in questa seconda fase: "Die Kirche ist die Repräsentantin der durch die göttliche Liebe geeinten Menschheit. Aber ihre Autorität ist ihrem Wesen nach nicht - wie die Pseudoautorität des Königs bei den Gallikanern oder des Individuums bei den antichristlichen Liberalen - schranken und grenzenlos. Sie setzt gerade die Freiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Menschheit, der menschlichen Gemeinschaften und des Einzelnen, voraus."<sup>184</sup> Lamennais rappresenta dunque il grande tentativo di unificare le aspirazioni alla libertà popolare con i principi di autorità sovrastorici e sovraindividuali, di cui la Chiesa è garante e che il gallicanesimo stava falsificando. Il grande affresco tracciato da Gurian poggia sulla convinzione che vi siano più similitudini tra cattolicesimo liberale e tradizionalista di quanto l'opinione corrente ritenga. La dogmatizzazione della democrazia, da parte di Lamennais, è infatti da riferire ai presupposti positivistic della filosofia sociale di de Maistre e de Bonald, di cui è un capovolgimento.<sup>185</sup>

Il libro termina con un'apertura verso il *renouveau catholique* del primo dopoguerra legato ai nomi di Péguy e Psichari, che rappresentano la capacità di mantenere la scissione tra mistica e mondo. Non nell'appoggio cercato nello Stato, come nell'*Ancien Régime*, ma nella vivificazione in un'adesione libera della società, Gurian vede un futuro per il cattolicesimo

---

<sup>181</sup> W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1989/1914*, cit., p. 17

<sup>182</sup> Ivi, p. 103

<sup>183</sup> W. Gurian, *Lamennais*, cit., p. 13

<sup>184</sup> W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1989/1914*, cit., p. 131

<sup>185</sup> Lo stesso punto viene evidenziato da Maritain: "egli ha abbassato nella storia ciò che per essenza va alla vita eterna, e ha fatto come se la missione propria della Chiesa fosse anzitutto di ordine naturale e temporale." (*Ragione e ragioni*, p. 221)

francese.<sup>186</sup> Di nuovo, Gurian si ritrova in prossimità di Maritain, che assieme a Sturzo, rappresenta uno dei più importanti tentativi di mediazione tra pensiero democratico e cristianesimo.<sup>187</sup>

L'incontro personale tra i due è da collocare nel 1927, quando Maritain compie un importante viaggio in Germania invitato dall'associazione dei laureati cattolici, racconta: "Ours was an old friendship: it was nearly thirty years ago that I met Waldemar Gurian for the first time in Bonn. At the time he was a brilliantly promising young man. He was expected to play an important role in the intellectual renovation which seemed to be underway in Germany. All that was stopped by the coming of the Nazis, which forced him to leave his country."<sup>188</sup> La stima ricambiata è confermata anche da una lettera del 1928 Maritain a Journet che invita a prendere contatto con Gurian: "Il faudrait aussi que vous entriez en relation avec Waldemar Gurian, 13 Victoriast. Godesberg am Rhein, très bon *critique*, journaliste et informateur."<sup>189</sup> In una lettera del 1929 Gurian ringrazia Maritain per gli sforzi fatti per la traduzione del suo libro sul cattolicesimo francese, che però non vedrà mai la luce.<sup>190</sup> Nel 1936 Maritain si darà molto da fare anche per la traduzione di *Der Kampf um die Kirche*, ma l'unica traduzione che giunge al termine è *Bolchevisme danger mondial* nel 1936, per la quale il filosofo chiede di sviluppare le pagine dedicate al fascismo italiano, che rappresentava un pericolo maggiore per la Francia rispetto a quello nazionalsocialista.<sup>191</sup>

Ma la conoscenza delle opere del filosofo sono precedente alla conoscenza personale. Tra i primi lettori di Maritain in Germania, il primo riferimento è una recensione ai *Trois Réformateurs*, pubblicata nell'ottobre 1925 nel supplemento culturale del giornale cattolico di Berlino *Germania*.<sup>192</sup> Il resoconto è ambiguo: da un lato, il pubblicista riconosce al filosofo il merito di aver restituito Tommaso al mondo moderno, facendolo uscire dagli ambienti ecclesiastici in cui era rinchiuso; dall'altro, manifesta una certa irritazione per la denigrazione della Germania, da parte del suo autore, "molto a destra", che alcuni anni dopo Friedrich

---

<sup>186</sup> W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1989/1914*, cit., pp. 311s

<sup>187</sup> In merito: H. Maier, *Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie*, München 2009

<sup>188</sup> J. Maritain, *A Faithful Friend*, ivi, p. 43; presso gli Archivi Maritain è custodita la ricca corrispondenza tra Gurian e Maritain che va dal 6 luglio 1927 al novembre 1960.

<sup>189</sup> Lettera di Maritain a Journet del 20 marzo 1928, in *Correspondance Journet-Maritain*, Vol. I, p.546

<sup>190</sup> Lettera di Maritain a Gurian del 1 luglio 1929, in AJM Kolbsheim

<sup>191</sup> Lettera di Maritain a Gurian del 20 agosto 1935, in AJM Kolbsheim; lo storico Fourcade scrive che originariamente Maritain aveva previsto la pubblicazione nella collezione da lui diretta «Questions disputées» (Lettre de Pierre Von der Meer à Maritain, 1er septembre 1935)". (M. Fourcade, *Feu la modernité*, cit.);

<sup>192</sup> *Drei Reformatoren. Zu Maritains Wirkung in Deutschland*, in Neues Ufer. Beilage zur Germania, 24 ottobre 1925. Il primo importante saggio è invece *Bloy, Maurras, Maritain. Ein Nachwort*, in Orplid 3, 1926/1927, pp. 57-66. Nelle carte di Maritain custodite a Kolbsheim si trova una traduzione francese manoscritta di questo saggio. Sull'inserito Neues Ufer, nel quale pubblicano autori come Maritain, Michel, Neuendörfer si veda F. Beilecke, *Katholische Intellektuelle im Neuen Ufer. Die Kulturbeilage der Germania 1924-1933*, in *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1963)*, cit., pp. 322-343

presenterà proprio come un “critico dello spirito tedesco”.<sup>193</sup> Al di là di questa recezione immediata il libro sui tre riformatori, con la sua idea di secolarizzazione, rappresenta anche per Gurian, come lo era stato per Schmitt, il punto di aggancio col filosofo francese: “the younger Maritain – the Maritain concerned above all with speculative philosophy – was inclined to study the modern world in its movements of defection and apostasy. He observed primarily the spiritual and intellectual secularization characteristic of modern times. He analyzed the transposition of aims from a superior to an inferior order (e. g., the case of Rousseau from whom sentiment is the highest all-determining power).”<sup>194</sup>

Ma a differenza di Maritain, Gurian si sofferma soprattutto sulla contemporaneità per cogliere il fenomeno del *säkularisierte Katholizismus*.<sup>195</sup> Il riferimento è primariamente all’Action française, ma in sottofondo si coglie anche una chiara polemica con Carl Schmitt, che proprio in questi anni accosta alla figura di Maurras.<sup>196</sup> Con questa espressione si intende una valutazione della Chiesa cattolica in funzione dei suoi effetti positivi sulla società, ma senza interesse per i contenuti fondamentali del suo messaggio evangelico: “there are today circle, which venerate the Church as the defender of the spirit and of political order, although they do not admit its divine foundation and, indie, do not even give it a thought. Of course, only a few intellectuals publicly subscribe to that secularized Catholicism, which venerates the Church without Christ, which inclines to agreement with the leaders of Action française that the greatness of the Church consists in its taming of Christianity by Roman order and discipline. Nevertheless, there is a widespread, contemporary state of mind, which considers politics and society as the only realities and the Church as a kind of efficient and useful background for the socio-political world.” Quindi più che un’analisi della secolarizzazione dei valori teologici, il pubblicista si interessa della riduzione strumentale della Chiesa a servizio di fini temporali.

Le radici di questo “catholicisme du dehors” Gurian le rintraccia nella rivoluzione francese, che non è da ridurre ad evento politico, ma da considerare anche come fenomeno religioso: “Sie war in ihrem Wesen ein großer Versuch, an Stelle der katholischen Kirche die Menschheit zum Einheitsmomente Frankreichs zu machen.”<sup>197</sup> Al posto della Chiesa cattolica, lo spirito rivoluzionario offre un nuovo culto: quello consesso all’umanità e che verrà sistematizzato da Auguste Comte, gran sacerdote della chiesa positivista.<sup>198</sup> Allo stesso modo, *Romanticismo politico* aveva già mostrato come i due grandi dogmi della modernità, dopo la fine delle

---

<sup>193</sup> H. Friedrich, *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, cit., p. 99

<sup>194</sup> W. Gurian, *On Maritain’s political philosophy*, cit., p. 12

<sup>195</sup> W. Gurian, *Der säkularisierte Katholizismus*, cit., pp. 442-448

<sup>196</sup> R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall*, cit., p. 181

<sup>197</sup> W. Gurian, *Der säkularisierte Katholizismus*, cit., p. 443

<sup>198</sup> Si vedano le osservazioni simili fatte da Maritain su Comte in *Filosofia morale*, pp. 309-410

gerarchie spirituali, fossero diventati proprio l'umanità e la storia.<sup>199</sup> Il cristianesimo non viene però pubblicamente contrastato, ma semplicemente naturalizzato, come schema ordinativo e gerarchico: “die Inhalt der katholischen Welt sind säkularisiert, d. h. den Inhalt des Dogmas bildet eine natürliche Gegebenheit.”<sup>200</sup> Gurian traccia insomma una linea di continuità tra pensiero rivoluzionario e controrivoluzionario: l'unico *télos* che riconoscono è quello dell'utilità, dell'autoconservazione, entrambe finiscono così col fare dello spirito religioso una mera funzione, trasformando la Chiesa in un sostegno e una garanzia dell'ordine sociale e politico. Al fondo agisce il presupposto filosofico del positivismo: non viene più posta la *Wahrheitsfrage*, perché i contenuti del cattolicesimo non sono più compresi come manifestazioni del trascendente, ma come una metafisica della società: “Er ist nicht mehr ein übernatürlicher Glaube, sondern ein Glaube zur Deutung und Sicherung der Welt.”<sup>201</sup> Gurian qui torna su un punto già richiamato: lo spirito francese, a suo avviso, rifiuta l'indeterminato, ama invece le forme precise e visibili. Due sono infatti le forme in cui questo “cattolicesimo sociologico” si sviluppa nella storia francese: uno di tipo sentimentale e irrazionalistico, che è stato incarnato da autori come Chateaubriand, de Maistre, de Bonald, Maurras; e un altro, di carattere morale e razionalistico, che è più un prodotto dei teologi che delle masse, come nel precedente caso.<sup>202</sup> In realtà, quello che è riuscito ad affermarsi è la prima forma che vede nel mondo soprattutto irrazionalità e caos e a questo intende rispondere con un richiamo di tutte le forze d'ordine presenti nella società. Come lo stesso Schmitt aveva annunciato nel suo saggio su Däubler, si assiste ormai alla secolarizzazione del Regno di Dio: “Das Reich Gottes hat sich säkularisiert. Man glaubt es - und zwar ist dieser Glaube durchaus ehrlich - mit Hilfe von menschlicher Aktivität erreichen zu können. Gnade und menschliche Willensfreiheit stehen einander fast als gleichberechtigte Kontrahenten gegenüber.”<sup>203</sup> Gurian sembra qui riprendere la critica che il suo amico teologo Michel aveva pochi anni prima fatto al *Cattolicesimo romano* di Schmitt: ovvero di aver ridotto il significato cristologico della Chiesa alla sola rappresentazione di categorie politiche.<sup>204</sup> Un rimprovero non molto distante dalla “messa in guardia” da parte di Maritain “vor einer Politik der Ordnung ohne Liebe und Gerechtigkeit” che Gurian

<sup>199</sup> C. Schmitt, *Romanticismo politico*, cit., pp. 98ss

<sup>200</sup> W. Gurian, *Der säkularisierte Katholizismus*, cit., p. 444; agli stessi risultati giunge nel suo studio su de Bonald il filosofo tedesco R. Spaemann, *L'origine della sociologia*, cit., si vedano soprattutto le pagine dedicate all'Action française.

pp. 195-206

<sup>201</sup> Ivi, p. 446

<sup>202</sup> Ivi, p. 444

<sup>203</sup> Ivi, p. 447

<sup>204</sup> E. Michel, *Politik aus Glauben*, cit., p. 39

condivide.<sup>205</sup> Il grande dualismo tra trascendenza e immanenza viene dunque nel processo di secolarizzazione perduto nell'appiattimento sull'orizzonte mondano. Di conseguenza l'uomo moderno ricerca la perfezione attraverso mezzi del tutto umani e non la attende più come un dono della grazia.<sup>206</sup> Allo stesso modo, la sovranatura non viene da lui più percepita come grazia, ma semmai come un superiore stadio della natura senza alcuna differenza ontologica. Da ciò deriva l'attivismo che caratterizza la modernità del progresso e della tecnica: la prassi viene messa al servizio dei soli risultati visibili.

Nel "cattolicesimo secolarizzato" emerge insomma l'anima più profonda del moderno, cioè l'assolutizzazione dell'aldiquà, dell'immanenza: "der säkularisierte Katholizismus das Eindringen des neuzeitlichen Geistes, des Geistes, den die Welt in statischer oder dynamischer Form, die Welt als positive Gegebenheit oder praktischer Aufgabe das einzig real Existierende ist, in katholische Gruppen bedeutet."<sup>207</sup> Torna qui il grande tema della ricerca guriana: ripensare, contro la modernità, un rapporto tra spirituale e temporale che eviti sia la fuga che la totale immersione nella storia.

Gurian ha ormai raccolto tutti quegli strumenti concettuali che gli renderanno possibile un'immediata reazione contro l'ascesa del nazionalsocialismo.

A differenza del rapporto con Schmitt, l'amicizia con Maritain invece si trasforma nel contesto di questi anni in una collaborazione più intensa. Nei giorni di Pasqua del 1934 fa un viaggio a Roma, dove tra l'altro incontra personalità come il gesuita Robert Leiber e Ludwig Kaas, con cui ha significative conversazioni, decisive per la sua futura interpretazione dei rapporti tra Stato e Chiesa. È in questo viaggio inoltre che si decide per l'emigrazione. In effetti aveva iniziato a ricevere da parte della stampa nazista degli attacchi personali. In un articolo del giornale *Deutsches Volkstum* del luglio 1933 si sosteneva ad esempio che il cattolicesimo tedesco si lasciava fortemente condizionare da ebrei come Gurian.<sup>208</sup> Poco tempo dopo quindi si trasferisce con la famiglia, come molti altri intellettuali, nella neutrale Svizzera a Lucerna, dove vive fino al 1937.<sup>209</sup>

---

<sup>205</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 22 dicembre 1935, AJM Kolbsheim. Gurian si riferisce alle lezioni di Santander, poi confluite in *Umaesimo integrale*.

<sup>206</sup> In modo simile Maritain si era espresso in *Théonas* del 1921, testo conosciuto e citato da Gurian: "Per noi cristiani il primigenio stato di perfezione non era dovuto alla natura umana, ma era un privilegio assolutamente gratuito, e la nostra natura come tale ha diritto alla terra e alle sue fatiche, non al paradiso." (*Filosofia della rivoluzione*, in *Théonas*, p. 115)

<sup>207</sup> W. Gurian, *Der säkularisierte Katholizismus*, cit., p. 448

<sup>208</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 89

<sup>209</sup> Sul fenomeno dell'emigrazione E. Collotti, *L'emigrazione come resistenza*, in *La resistenza tedesca 1933-1945*, a cura di C. Natoli, Milano 1989, pp. 104-126

Va segnalato in particolare la sua aspra critica verso ogni collaborazione della Chiesa con il regime nazionalsocialista. Nel 1934 pubblica, sotto lo pseudonimo Kirchmann, nella Liga-Verlag di Lucerna, lo scritto *St. Ambrosius*. Gurian non è l'unico in questo periodo a evocare la figura di questo padre della Chiesa. L'atteggiamento di sant'Ambrogio nei confronti di Teodosio, che aveva fatto trucidare migliaia di persone a Tessalonica dopo una sommossa, diventa infatti un esempio da contrapporre al silenzio dei vescovi di fronte agli omicidi della notte dei lunghi coltelli.<sup>210</sup> Quello del vescovo di Milano non fu un atto di difesa di una comunità confessionale, ma l'espressione di un "rappresentante della coscienza dell'intera umanità."<sup>211</sup> Gurian evoca qui un'idea centrale del suo pensiero: "Die Kirche ist kein Verein, der sich den jeweiligen Machtverhältnisse anpasst; sondern sie ist die Wahrerin und Hüterin der sittlichen Ordnung für alle Menschen und alle Völker."<sup>212</sup> La Chiesa, quindi, in virtù di questo suo compito di rappresentanza dell'umanità, deve intervenire quando i poteri terreni minacciano l'ordine morale: "Die Moral, das Recht, das Leben des Einzelnen, sollen völlig von einer rein irdischen Machtgruppe abhängig gemacht werden [...] Nicht nur die Spendung der Sakramente gehört wesentlich zur kirchlichen Mission, sondern auch die Wahrung des Naturrechtes und der Moral in einer Welt, die sie, wie das Dritte Reich, vergessen hat [...] sie ist stark genug und mächtig, wenn sie als moralische und religiöse Autorität auftritt, die offen und unzweideutig Recht Recht nennt und Unrecht Unrecht nennt, die den Menschen dieser Welt zu sagen wagt, dass sie sich nicht überheben dürfen und nicht vergessen sollen: Alle Gesetz ist an Gottes Gebot gebunden, kein Staat und kein Volk ein Selbstzweck, es kommt nicht auf die Dauer der Gattung oder der Rasse, sondern auf die wahre Ewigkeit vor Gott an."<sup>213</sup> La politica ha infatti la tendenza a interpretare il suo mandato come una rivendicazione assoluta sul giusto e l'ingiusto, la vita e la morte.<sup>214</sup> L'appello dello sconosciuto Kirchmann non rimane senza eco, viene infatti discusso in Germania e anche in Francia.<sup>215</sup> Ma rimane senza reale conseguenza nell'atteggiamento dell'episcopato, anche se il suo silenzio pubblico non può

---

<sup>210</sup> Si veda anche questo brano da una lettera a Maritain: "ich muss gestehen, dass - wie ich weiß - viele an der Kirche irre geworden sind infolge des Verhaltens des Vatikans, insbesondere der letzte Konsistoriumsansprache des Papstes, wo er den Nöten der Welt schweigt (der Welt, die sicher nicht nur aus politischen- egoistischen Gründen auf die Stimme der höchsten moralischen Autorität wartet) und sich nur gegen die wendet, die in einer Zeit moralischer Auflösung eine concrete Äußerung von ihm erwarten." (Lettera di Gurian a Maritain del 22 dicembre 1935, AJM Kolbsheim)

<sup>211</sup> S. Kirchmann (W. Gurian), *S. Ambrosius und die deutsche Bischöfe*, Luzern 1934, p.22

<sup>212</sup> Ivi, p. 6

<sup>213</sup> *Deutschen Briefe*, I, n. 46, 16 agosto 1935, p. 522

<sup>214</sup> S. Kirchmann (W. Gurian), *S. Ambrosius und die deutsche Bischöfe*, cit., p. 24

<sup>215</sup> In Francia il testo di Gurian viene presentato da K. Türmer, *Saint Ambroise et les évêques allemands*, in *La vie intellectuelle*, T. XXXII, n. 2, 10 déc. 1932, pp. 220-223



essere identificato con una supina accettazione o inazione.<sup>216</sup> Anzi, vescovi come Galen, Preysing e Frings condividono col l'autore dell'opuscolo su Ambrogio la convinzione che la Chiesa debba essere protettrice del diritto e della giustizia per tutti gli uomini. Sul mancanza di una presa di posizione chiara contro la visione del mondo del nazionalsocialismo, Gurian tornerà spesso nel corso degli anni.<sup>217</sup>

Ma non si tratta solo di una questione morale, ora andava deciso anche il rapporto tra vescovi e popolo e la posizione del cattolicesimo nei confronti del nazionalsocialismo. Gurian sottolinea la debolezza di quelle azioni che intendono salvare il ruolo della Chiesa nella società attraverso un concordato con lo Stato: "Ein Konkordat, das die Geltung einer festen Rechtsgrundlage voraussetzt, kaum Gewiss auch heute nützlich und wertvoll sein, vermag aber nicht die Bedeutung der Kirche für das öffentliche Leben zu sichern; denn gerade das öffentliche Leben steht unter dem Gesetz der Wandlung und man kaum sich nicht gegen eine Bewegung sichern, indem man mit ihr Verträge schließt, sie unterspült den Boden auf dem das Vertragsgebäude steht, plötzlich ist das, was der Vertrag sichern sollte [...] unwichtig und gegenstandslos geworden."<sup>218</sup> Queste osservazioni vanno lette nel contesto della Germania che aveva l'anno prima firmato appunto un concordato con la Chiesa cattolica. Si tratta di una pacificazione che, secondo il pubblicista, è solo apparente e che condurrà a conseguenze disastrose. Il movimento nazionalsocialista infatti stava mettendo in discussione l'intero ordine dello Stato e della società, cioè quello stesso ordinamento fondamentale sul quale poggia ogni altro accordo, come un concordato.<sup>219</sup>

Nell'esperienza della Francia napoleonica, Gurian aveva già d'altra parte potuto osservare gli effetti paralizzanti che il legame teologico e storico tra Chiesa e ordine politico ha prodotto.<sup>220</sup> Il pubblicista rappresenta quindi una posizione diversa rispetto ai tradizionali approcci cattolici al politico: né *Kirchenpolitik*, né nostalgia del medioevo, né concordarismo, né dottrina sociale.

---

<sup>216</sup> H. Hürten, *Gewissen in Konflikt. Zur Situation des Gläubigen im nationalsozialistischen Staat*, in *Deutsche Katholiken 1918-1945*, cit., pp. 102-117

<sup>217</sup> Ad esempio è un tema ricorrente delle *Deutschen Briefe*: "Aber dennoch muss ein offenes Wort an die deutschen Bischöfe vor ihrer Versammlung in Fulda gerichtet werden, ein Wort, das genau so wie die Ambrosius-Schrift sie bittet, endlich doch vor alle Welt die so lange nicht verkündigte klare Entscheidung über ihre Stellung zur nationalsozialistischen Weltanschauung zu fällen." (*Deutschen Briefe*, I, n. 46, 16 agosto 1935, p. 519)

<sup>218</sup> Ivi, p. 9; in una lettera Simon racconta a Maritain: "Gurian m'avait dit avec insistance que le cardinal Pacelli était un homme faible, qui s'était laissé rouler par Kaas et von Papen lors du Concordat." (Lettera di Simon a Maritain del 7 giugno 1939, in *Jacques Maritain - Yves Simon. Correspondance, Tome I*, cit., p. 376)

<sup>219</sup> H. Hürten, *Kirche unter dem Konkordat*, in *Deutsche Katholiken*, cit., pp.250-271

<sup>220</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 51; sulla politica del concordato si era già espresso in riferimento a quello napoleonico: "es ist von der Überzeugung getragen, dass, wenn auch der alte Glaube an die katholische Kirche nicht mehr die Grundlage des Staates bilden kann, er doch noch einen wichtigen Faktor zur Sicherung der Ordnung und des Friedens darstellt. Dieses Kompromiss wird immer fragwürdiger, je mehr sich seine Grundlage, das Faktum, dass die große Mehrheit der Franzosen katholisch ist, in eine Fiktion verwandelt." (W. Gurian, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1989/1914*, cit., p. 53)

La Chiesa non è per lui solo rappresentante della forma politico-giuridica alla Schmitt, né espressione della logica d'amore nelle relazioni sociali, come sosteneva Michel, ma custode del diritto e della giustizia della persona umana.

Gurian in questo periodo legge anche le lezioni di Santander di Maritain, che nel 1935 vengono intanto tradotte in Svizzera dall'amico comune Schwarz. La *neue Christenheit*, col suo ideale di una società non sacrale, laica e cristiana, si presenta agli occhi dei tedeschi in una immediata contrapposizione sia a Schmitt sia soprattutto alla teologia del *Reich*, che aveva affascinato molti cattolici.<sup>221</sup> Al centro non stava infatti il progetto di un nuovo *Sacrum Imperium* con la sua idea di autorità, di uniformità religiosa e di consacrazione della città terrena a Dio, ma una cristianità dove la "santa libertà della creatura" veniva del tutto riconosciuta, assieme alla legittimazione del pluralismo e dell'autonomia del temporale. Gurian è attratto soprattutto dall'idea di un cristianesimo vivo nella società, attraverso la presenza attiva e ispirata dei laici e non di ormai superati accordi trono e altare: "wahrscheinlich hängt das totale Versagen der vatikanischen Politik, die immer noch an Konkordate, diplomatische Erfolge trotz der nur von Laien recht verstandenen Katholischen Aktion glaubt, damit zusammen, dass alles seine Zeit braucht, auch die neue Christenheit, welche die Epoche ablost, in der man noch so tut, als ob eine christliche Welt existiere."<sup>222</sup> Una concezione che il pubblicista farà propria soprattutto negli scritti del periodo americano.

La politica concordataria andava di pari passo con la proposta da parte di Hitler di un cristianesimo popolare positivo. Gurian rileva una struttura comune tra spirito dello *Staaskirchentum*, che si focalizza soprattutto sulla comunità politica dello Stato, come l'Action française, e *Volkskirchentum*, che si fissa sulla comunità naturale del popolo: entrambe rifiutano la *potestas indirecta* della Chiesa sia nello Stato che nel popolo.<sup>223</sup> In questi vecchi fenomeni, che si esprimono in forme sempre nuove, Gurian vede il tentativo totalitario di integrare la Chiesa nello Stato. È proprio questa consapevolezza che mette subito in guardia il pubblicista di fronte alle prime intese tra vescovi e nazisti, intenzionati a creare una Chiesa e un cristianesimo tedesco.

In Maritain trova un rappresentante autorevole di quel mondo cattolico che secondo Gurian non reagisce adeguatamente alle sfide lanciate da Hitler, gli propone allora un *memorandum* destinato al papa: "Es ist mir nicht bekannt, dass von römischer oder deutscher kirchlicher Seite aus gegen die Behandlung der Juden oder auch nur der christlichen Nichtarier in

---

<sup>221</sup> H. Hürten, *Der Einfluss Jacques Maritains auf das politische Denken in Deutschland*, cit., p. 30

<sup>222</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 22 dicembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>223</sup> W. Gurian, *Welt und Kirche*, cit., p. 363 in nota

irgendeiner Weise Stellung genommen worden ist [...] Wäre es nicht möglich, dass Sie di Gedanken, die ich bisher entwickelt habe in einer Form, die in Rom keinen Anstoß erregen würde, aber doch so dass sie wirklich ernst genommen und nicht in der üblichen Forma ad acta gelegt würden, vortragen können?”<sup>224</sup> Maritain risponde sostenendo l’iniziativa: “Votre idée d’un memorandum adressé au Pape me semble très bonne, c’est la dernière ressource. Une pétition collective, signée de quelques noms représentatifs, serait sans doute ce qui conviendrait le mieux. Le suis tout prêt à m’occuper de rédiger cette pétition, à la condition que de suggestions positives puissent être proposées”.<sup>225</sup> Da questo scambio nasce un numero speciale nel 1937 di *Die Erfüllung* sul tema *Die Kirche und die Judenfrage* in cui il memorandum viene pubblicato.<sup>226</sup>

Intanto la situazione degli ebrei si fa sempre più difficile, dopo la pubblicazione del paragrafo ariano, Gurian scrive a Maritain chiedendo un suo intervento per una presa di posizione pubblica da parte della Chiesa: “Bitte, das die Kirche als Hüterin der Naturrechtes, der Sitte und Moral dazu Stellung nimmt, auch wenn die Juden als solche noch so viel Unrecht getan haben, zu den Verfolgungen in Mexico und Sovietrusland geschwiegen haben u.s.w. Nach diese allgemeinen Bitte um eine allgemeinen Stellungnahme – die natürlich praktisch keine Folgen haben wird, aber schließlich sollen ja moralische Lehren gegeben werden, jenseits, der Rücksicht auf Erfolg und Misserfolg – soll ein praktischer teil kommen, in dem die von Ihnen angedeuteten Möglichkeiten der Hilfe erörtert werden.”<sup>227</sup>

In un'altra lettera chiede a Maritain di intervenire presso il papa affinché i cattolici ebrei vengano protetti dalle organizzazioni cristiane, venendo assunti come lavoratori, o possano almeno fuggire in Palestina.<sup>228</sup> Intanto con l'amico Otto M. Knab inizia a scrivere le famose *Deutsche Briefe*, in cui dall'esilio svizzero commenta gli eventi della Germania hitleriana. Si tratta di un ciclostile settimanale di circa otto pagine, pubblicate sempre dalla Liga Verlag. Le informazioni vengono raccolte in gran parte da persone del governo o da ecclesiastici, che tra l'altro, nonostante le ricerche della Gestapo, non vennero mai scoperti, ma le notizie vengono anche raccolte da giornali, periodici e libri tedeschi ed europei. La gran parte delle lettere, soprattutto nel primo periodo, sono da attribuire alla penna di Gurian, ma tra gli autori va considerato anche oltre Knab, l'amico Karl Thieme. Il suo biografo cita un testo inedito dagli

---

<sup>224</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 2 settembre 1935 AJM Kolbsheim

<sup>225</sup> Lettera di Maritain a Gurian dell'8 settembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>226</sup> Gurian pubblica anche un primo lavoro importante sulla storia dell'antisemitismo: *Das Judentum und die Aufklärung des 19. Jahrhunderts*, in *Die Erfüllung*, 1, 1934/1935, pp. 26-34; qui studia i rapporti dell'ebraismo con l'illuminismo e la società borghese, affronta i testi di Marx e Bauer, concludendo in modo petersoniano che la questione ebraica non può essere risolta che per via teologica.

<sup>227</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 20 settembre 1935, AJM Kolbsheim

<sup>228</sup> Lettera di Gurian a Maritain del 3 settembre 1935, AJM Kolbsheim

archivi in cui viene sintetizzato lo scopo della pubblicazione: “Die Deutschen Briefen wollen in einer sachlichen Weise über religiöse, kulturelle und politische Leben des Drittens Reiches berichten. Sie bringen neben zusammenfassenden Artikeln Einzel-Nachrichten aus dem Leben des deutschen Katholizismus, über die Vorgänge im deutschen Protestantismus, über die Entwicklung der nat.soz. Kulturpolitik usw. [...] Dadurch wollen die Briefe zur Gewinnung einer rechten Stellung zum Nationalsozialismus beitragen, der in seinen Auswirkungen über die Grenzen des deutschen Staates hinausreicht. In allen ihren Urteilen werden sie beweisen, dass sie von Katholiken geschrieben sind. Die politische Vorgänge werden nicht um ihrer selbst willen behandelt, sondern um den weltanschaulichen Gehalt zu erfassen.”<sup>229</sup> In effetti, lo scopo principale delle *Deutschen Briefe* era quello di smascherare il vero carattere e di mostrare i pericoli del *Terzo Reich*.<sup>230</sup> L’analisi degli eventi viene condotta soprattutto attraverso la comprensione della visione del mondo che il nazionalsocialismo rappresenta: “Immer wieder betont Hitler, dass der Nationalsozialismus eine Weltanschauung sein; darin ginge der tiefste Grund zu seinem Erfolge. Unser ganze Arbeit steht im Zeichen dieses Satzes. Es geht uns nicht um irgendwelche politischen Tagesziele, sondern es geht darum, die Einsicht zu verbreiten: die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus muss moralisch-religiös bestimmt sein.”<sup>231</sup>

Il nazionalsocialismo pretende di incarnare la volontà popolare e quando governa intende determinare ogni spazio della vita, all’insegna di una “Politisierung des gesamten Lebens.”<sup>232</sup>

Questo è d’altronde l’elemento che accomuna il Terzo Reich di Hitler e l’Unione Sovietica di Stalin e che Gurian chiama *Bolschewisierung*: “Erhebung der zentralisierten politischen Macht in den Mittelpunkt des gesamten Lebens.”<sup>233</sup> Ogni aspetto della vita umana diventa oggetto di rivendicazione da parte della volontà totalitaria dell’ideologia. La religione stessa viene riconosciuta nella misura in cui è utile al regime e non contraddice il suo *Ausschließlichkeits-Anspruch*.<sup>234</sup> In varie parti nelle lettere viene sottolineato il carattere religioso del nazionalsocialismo, riflessioni che costituiscono la base per le sue successive analisi dei totalitarismi in chiave di religioni politiche. Gurian ad esempio vede nel nazismo una commistione tra rappresentazioni religiose e politiche che fanno perdere i contorni del religioso

<sup>229</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., pp. 96-97

<sup>230</sup> Gurian riceve informazioni anche da Peterson che il 5 dicembre 1935 gli dà informazioni sui sondaggi di padre Leibers in Vaticano: “Er hat mir [...] aufgetragen, Ihnen zu sagen, dass man im Vatikan sehr mit Ihrer Tätigkeit zufrieden ist – nur die Sache mit den deutschen Bischöfe sollten Sie lassen, die schaden [sic] Ihnen nur.” (cit. In B. Nichtweiss, *Erik Peterson*, cit., p. 724)

<sup>231</sup> *Deutschen Briefe*, I, n. 110, 30 ottobre 1936, p. 439; si veda anche M. A. Fitzsimons, *Die Deutschen Briefe: Gurian and German Crisis*, in *The Review of politics*, January 1955, n. 1, pp. 47-72

<sup>232</sup> Ivi, n. 9, 30 novembre 1934, p. 101

<sup>233</sup> Ivi, Band II, n. 110, 30 ottobre 1936, p. 439

<sup>234</sup> Ivi, Band I, n. 19, 8 febbraio 1935, p. 201

e del mondano: “Noch gefährlicher als offener Atheismus oder ein offenes germanisches Neuheidentum ist die Vermischung christlicher und politischer Vorstellungen, die im III. Reiche zu einem Nebeneinander von Hitler und Christus führt und den Nationalsozialismus als eine Art Religion hinstellt.”<sup>235</sup> È da questa pretesa totalitaria che scaturisce la fondamentale contraddizione col cristianesimo: “Die irdische Herrschaft wird Selbstzweck – sie tritt an Stelle Gottes.”<sup>236</sup>

Di particolare interesse è una riflessione che Gurian intraprende nel marzo 1937 sul demoniaco, che definisce così: “Dämonisch sind Mächte, die den Menschen erfassen und vorantreiben, nicht zu hellen, lichten, ihm klaren und bewussten Zielen oder in eine ihm aus eigener Kraft nicht zugängliche Welt der religiösen Einswerdung erheben, sondern zu Zielen, die er selber nicht ahnt, vor denen er vielleicht selber, wenn er sie wüsste, erschrecken würde.”<sup>237</sup> Nella modernità non si è più attribuita serietà a queste potenze, oppure le si è ricondotte, come ha fatto la psicanalisi, al piano del tutto interiore della psiche. Queste forze nichilistiche e distruttive sono però oggi tornate ad essere visibili: “Das Dämonische ist aber heute wieder zu einer sichtbaren Massenmacht geworden.”<sup>238</sup> Il mondo ha infatti ormai perduto le vere guide, che sono diventate poteri solo apparenti, capaci di comandare e organizzare, ma non di stabilire una reale pace e sicurezza. Normalmente la sfera *privata*, quando si sente minacciata, ricorre alla *pubblica*, in cerca di protezione. Oggi questa relazione viene in qualche modo tradita dai nuovi regimi. L’inerme borghese, che vuole stare solo tranquillo, viene infatti schiacciato in una situazione di sostanziale insicurezza e caos, provocata dall’instabilità delle forze politiche in campo. Queste parlano continuamente di pace, trionfo dell’organizzazione, salvezza della cultura e del popolo, ma in realtà è solo il caos a crescere. Gurian lega qui all’analisi del nazionalsocialismo la sua antica diffidenza verso la modernità intesa come un processo di tecnicizzazione ed economizzazione in realtà del tutto inefficace. È qui che tornano i demoni: “Die Dämonien bestehen in der Vergötzung irdischer Bewegungen. Politisch-soziale, völkische Bewegungen erschienen plötzlich mit dem Anspruch, die letzten Fragen zu lösen, zu beantworten [...] diese Dämonen wollten den Menschen zum Herrn der Welt machen – in Wirklichkeit verwandeln sie ihn zum Sklaven irrationaler Kräfte.”<sup>239</sup> Come Gurian aveva già sottolineato nel fenomeno del liberalismo, l’assenza dei punti stabili della tradizione, della metafisica, dei valori rende le masse disponibili a quelle forze che sono in grado di assumerne la

---

<sup>235</sup> Ivi, n. 23, 8 marzo 1935, p. 248

<sup>236</sup> Ivi, n. 9, 30 novembre 1934, p. 101

<sup>237</sup> Ivi, Band II, n. 130, 19 marzo 1937, p. 619

<sup>238</sup> Ivi, p. 620

<sup>239</sup> Ivi, n. 131, 26 marzo 1937, p. 626

guida e di dominarle. I nuovi demoni non potrebbero attivarsi se non ci fosse il terreno fertile di questo *glaubenslose Welt*, cioè di un mondo che non crede più a nessun ideale, a libertà originarie e a convinzioni religiose, ormai ridotte a consuetudini che servono al benessere terreno.<sup>240</sup> L'uomo cerca allora delle *Erzatzformen*, delle forme sostitutive a questa "inerzia dello spirito e della fede": "Die Dämonen unserer Zeit sind die Versuche, das menschliche Glaubensbedürfnis, das menschliche Bedürfnis, sich über den Alltag, die praktischen Notwendigkeiten usw. zu erheben, zu befriedigen - ohne dass der Mensch sich wirklich wandeln und bekehren muss."<sup>241</sup> Cresce quindi la fede nei valori mondani, nel potere politico nella convinzione che solo quella materiale sia l'unica esistenza. I nuovi regimi sono insomma incomprensibili senza questo sguardo più ampio sulla crisi morale e spirituale dell'età moderna in cui sono nati: "Sie sind Symptome fuer eine Erkrankung des gesamten menschlichen Gesellschaftsleben."<sup>242</sup> Il combattimento contro questi poteri non può quindi limitarsi a uno scontro esteriore, ma deve essere collocato in questo campo d'azione: "er muss von einer steten Gewissenserforschung begleitet sein, von der steten Frage an sich selber, ob man nicht unbemerkt und unbewusst den dämonischen Mächten unserer Zeit erliegt, nur in seiner »eigenen Sache« kämpfend."<sup>243</sup>

Questa "demonologia politica", che riferisce il collasso del temporale a quello spirituale non impedisce a Gurian di analizzare con precisione in varie *Briefen* la struttura del nuovo Leviatano. Un primo importante tratto del nazismo sta nel terrore che viene stabilito come atmosfera generale che si fonda sulla minaccia economica del posto di lavoro e sulla possibilità della diffamazione. Questo conduce a una demoralizzazione nichilistica che è ben visibile nella gioventù: il riconoscimento del gruppo diventa infatti essenziale, cosicché non tanto i contenuti ma il successo delle azioni diventa determinate.<sup>244</sup>

La forza del movimento hitleriano sta poi soprattutto nella propaganda, cioè nel monopolio dell'informazione e dell'espressione dell'opinione pubblica: "Wer den Nationalsozialismus

---

<sup>240</sup> Il legame tra regimi totalitari e liberalismo è una visione diffusa nel mondo cattolico del tempo: "Wenngleich das thomistisch-naturrechtliche Denke, wie Gurian es vertritt, auf Vorbehalte der Personalisten stoßt, hat seine Diagnose doch viele Parallelen zu Positionen von ON und Esprit. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass auch die personalistischen Denkfiguren zu den Dritte-Weg-Diskursen gehören, die auf zum Teil universalistische Verschärfungen reagieren. Dass Faschismus und Marxismus Produkte des Liberalismus sind, ist eine zentrale These der Personalisten, die den Jakobinismus und die egalitär-uniformisierende Traditionsvernichtung für die Krise der modernen Zivilisation verantwortlich machen. Das entscheidende Problem von Gurian und bestimmten anderen Antiliberalen ist nicht die Annäherung an der Faschismus, sondern die Frage, wie dem Faschismus zuvorkommen und erfolgreich mit ihm konkurrieren können." (T. Keller, *Deutsch-französische Dritte-Weg-Diskurse*, München 2001, pp. 32-33)

<sup>241</sup> *Deutschen Briefe*, Band II, n. 131, 26 marzo 1937, p. 627

<sup>242</sup> *Ivi*, p. 628

<sup>243</sup> *Ibidem*

<sup>244</sup> *Deutsche Briefen*, II, n. 81, 17 aprile 1936, p. 152

wirklich begreifen will, muss sich an seine Propaganda halten. Die Propaganda ist es, die eine seiner entscheidenden Waffen bildet. Man kann sogar sagen. Die Propaganda ist es, die eine seiner entscheidenden Waffen bildet. Man kann sogar sagen, dass sie in ihrer systematischen Durchbildung sein entscheidendes Kennzeichen darstellt.”<sup>245</sup> La verità, la cultura, l’intelligenza e l’informazione non sono quindi più strumenti disinteressati e liberi, ma servitori del potere politico, che non tollera più alcuna critica o voce discordante.

Se si considera l’aspetto istituzionale è il *Führerprinzip* a costituire la principale novità, infatti, secondo, Gurian, non rappresenta una riproposizione del vecchio stato autoritario. Esso è senza limiti e pretende una obbedienza assoluta senza riconoscere che l’autorità viene in ultima istanza da Dio: “Die Ausübung aller wahren Autorität durch Menschengeist muss also in allen Handlungen die Autorität Gottes und seiner Gesetze anerkennen. Sonst wird sie Willkür und Tyrannis. Das NS Führer-Prinzip erkennt diese Autorität praktisch nicht an, denn es lässt keine freie Willens-Entscheidung des Einzelnen nach seinem Gewissen, keinen Gewissensvorbehalt gelten; es erkennt also die Autorität des Gewissen nicht an. Vor allem aber: Der Führer setzt die Ordnung und das Recht. Er ist nicht an sie gebunden. Was er tut, gibt er als angeblichen Willen Gottes aus.”<sup>246</sup> Si tratta insomma di una “divinizzazione dell’arbitrio” che rende giusto quello che serve al regime e che dichiara ingiusto ciò che lo danneggia.

Nel 1937 fugge negli Stati Uniti, dove inizia una vita nuova, lontana dai pericoli della Germania nazista, fatta di nuovi incontri e di nuove attività lavorative. Qui diventa “un grande uomo”.<sup>247</sup> Viene chiamato infatti ad insegnare nella prestigiosa università cattolica Notre Dame nell’Indiana, su invito del suo presidente John O’Hara.<sup>248</sup> In effetti, il nome di Gurian circolava ormai da tempo in vari circoli intellettuali americani, era già riconosciuto ad esempio come uno dei primi teorici ad aver evidenziato le similarità istituzionali tra nazismo e bolscevismo. Negli Stati Uniti ha occasione di invitare importanti personaggi dell’epoca, tra cui la Arendt, che negli Usa fu la prima relatrice donna a parlare in una sala universitaria di un istituto cattolico.<sup>249</sup> Il

---

<sup>245</sup> Ivi, n. 88, 5 giugno 1936, p. 221

<sup>246</sup> Ivi, n. 18, 1 febbraio 1935, p. 189

<sup>247</sup> Come scrive il 9 gennaio 1947 Paul Adams a Peterson che aveva chiesto informazioni: “Von Schmitt habe ich nach seiner Entlassung einen ausführlichen Brief bekommen. Er lebt mit einer Frau in Berlin in sehr schwierigen Verhältnisse [...] Von Gurian hören Sie sicher. Er ist ein grosser Mann in den Vereinigten Staaten geworden.” (B. Nichtweiss, *Die Zeit ist aus den Fugen*, cit., p. 87)

<sup>248</sup> Nel 1934 John Francis O’Hara, futuro vescovo di Philadelphia e cardinale, fu eletto presidente dell’università cattolica di Notre Dame, durante il suo mandato accolse molti intellettuali fuggiti dall’Europa. (T. McAvory, *Father O’Hara of Notre Dame, the cardinal-Archbishop of Philadelphia*, Notre Dame 1967). O’Hara, simpatizzante franchista, ebbe delle controversie con Maritain, al quale chiede dei chiarimenti sulle sue posizioni in Spagna. (M. Florian, *Un réseau d’intellectuels européens en Amérique du Nord. Réseau intellectuels et échanges culturels entre l’Europe, le Canada et les États Unis (années 1920-1960)*, Paris 2009, p. 458)

<sup>249</sup> La Arendt scrive in una lettera del 25 dicembre 1980 a Jaspers: “Hat mich doch gefreut, vor allem die Stunden in Notre Dame, aber auch die Fakultät, die sehr aufgeschlossen war für meine Sachen. Gurian hatte mich

pubblicista aveva probabilmente incontrato la filosofa già a Berlino, in una comune rete sionista di amicizie. Oltre ad un forte senso dell'amicizia e la comune origine ebraica, ad unirli deve essere stato anche una simile inclinazione a un carattere eruttivo e passionale.<sup>250</sup> Negli USA condividono inoltre l'amicizia con Maritain e Simon. Il loro rapporto fu molto improntato anche sul piano intellettuale, la loro corrispondenza in molte sue parti consiste infatti in uno scambio di idee, informazioni bibliografiche, riassunti di letture fatte. È Gurian che la invita a scrivere un libro sul nazionalsocialismo, lei risponde: "Es schickt sich nicht, ich habe keine Legitimität dazu. Was ich aber kann und was ich möchte, wäre ein Kapitel Ihres Buches schreiben, das über Rassen-Antisemitismus."<sup>251</sup> C'era dunque il piano di scrivere un libro sull'antisemitismo. Il tema aveva già da tempo interessato Gurian che sulla storia del fenomeno scrive diversi importanti saggi, nonché la Arendt che alcuni progetti aveva già fatto a Parigi.<sup>252</sup> Risulta comunque un importante influsso di Gurian sulla nascita di *The Origins of Totalitarianism* del 1951, come mostra la struttura del volume: che inizia con gli studi sull'antisemitismo, che continua con i saggi sull'imperialismo, l'ideologia della razza e si conclude col la questione del dominio totale e i lager di annientamento.<sup>253</sup>

Avvia poi dei contatti anche con il *Committee on Social Thought* dell'università di Chicago, guidato da John U. Nef, che all'epoca costituiva un punto di incontro di immigranti europei. Incita inoltre e guida alla Notre Dame il *Committee on International Relations*: il suo compito era quello di studiare le relazioni tra religione, democrazia e ordine internazionale, l'emergere delle religioni politiche e la funzione dei gruppi religiosi nei moderni movimenti di massa.<sup>254</sup> Fonda infine nel 1939 *The Review of Politics*, che diventa una delle più note e importanti riviste politiche americane. Ci hanno scritto i più importanti intellettuali del dopoguerra, mischiando lo stile europeo di discussione col discorso intellettuale americano. Tra i nomi spioccano: Maritain, Voegelin, Pieper, Arendt, Courtney Murray, Parsons, Simon, Sturzo.<sup>255</sup> La rivista viene pensata come uno spazio per riflettere, da un punto di vista filosofico e normativo, sulle grandi questioni del tempo, cercando di creare un dialogo tra diverse prospettive religiose

---

hingeholt, in Furcht und Zittern, weil an diesem katholischen Platze noch nie eine Frau auf ein Katheder geklettert war." (Hanna Arendt - Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, München 2001. p. 186)

<sup>250</sup> A. Grunenberg, *Hanna Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, München 2006, pp. 231ss

<sup>251</sup> Lettera della Arendt a Gurian del 21 marzo 1942, cit. ivi, p. 235

<sup>252</sup> In particolare di W. Gurian, *Antisemitism in modern Germany*, in *Essays on antisemitism*, ed. by K. S. Pinson, New York 1946, pp. 218-305

<sup>253</sup> Sugli scambi epistolari durante la stesura del volume, ivi, pp. 255s

<sup>254</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., p. 153

<sup>255</sup> Il rapporto tra Gurian e Voegelin è documentato da una corrispondenza. Ad esempio Voegelin si informa presso Gurian della possibilità di tradurre *Teologia della storia* di Balthasar in inglese. (Cit. in G. Parotto, *Il simbolo della storia. Studi su Eric Voegelin*, Padova 2004, testo a cui rimandiamo per diversi aspetti del pensiero teologico-politico del filosofo tedesco.)



e non, progressive e conservative sulla base della causa comune del bene umano. In apertura viene fin dalla fondazione impressa una frase che riassume il senso della rivista: “The Review of Politics, without neglecting the analysis of institutions and techniques, is primarily interested in the philosophical and historical approach to political realities.” Torna insomma qui l’approccio tipico di Gurian: l’idea di un *common sense* naturale, la ricerca di idee comuni al di là delle posizioni ideologiche, la visione metastorica sui fatti storici. Anche i temi richiamano quelli di Weimar e delle *Deutschen Briefe*: il legame strutturale tra bolscevismo e nazionalsocialismo, le relazioni tra liberalismo e democrazia, lo studio dell’ideologia della razza, l’imperialismo, il ruolo dell’educazione, la crisi morale, il ruolo della religione. Rispetto agli anni weimeriani, l’atteggiamento verso la democrazia è ormai del tutto propositivo: uno dei principali scopi della rivista è infatti l’educazione dei leaders democratici.<sup>256</sup>

Di certo, uno dei punti di vista più influenti è quello cattolico. Si tratta comunque di un cattolicesimo assunto come punto critico per la lettura degli eventi moderni e contemporanei. Uno dei grandi pericoli, secondo Gurian, è infatti la sostituzione di Dio con altre forze terrene, fenomeno di cui vede la peggiore espressione nei totalitarismi. Ma la soluzione non sta in facili ritorni al passato: come Maritain, anche Gurian ritiene impraticabile qualsiasi ricostruzione di una città sacrale, ma semmai punta sulla formazione di una élite capace di influire sulla società a partire da un’immersione in essa. La lontananza da Roma permette tra l’altro una certa libertà all’Università dell’Indiana, che permette a Gurian un atteggiamento critico anche verso posizioni della Chiesa cattolica. Se la prende soprattutto con la sua rigidità e intolleranza, nel 1941 ad esempio, riferendosi a uno dei grandi nemici di Maritain, avverte: “If St. Thomas were alive today, he would be for Franco, for Tiso, for Pétain ... St. Thomas, that’s Garrigou today.”<sup>257</sup>

L’importanza assunta da Maritain è indicata anche dalla sua influente presenza nella rivista, dove pubblica sei articoli: tra cui *The Immortality in Man* (1941), *The End of Machiavellianism* (1942), *The Person and the Common Good* (1946). Ma particolarmente significativo è quello pubblicato nel primo numero 1938 *Integral Humanism and the Crisis of Modern Times* che sembra rappresentare un punto programmatico per l’appena nata pubblicazione.<sup>258</sup> In particolare, viene assunta l’idea che l’uomo è la norma che deve regolare la visione politica e

---

<sup>256</sup> A. J. McAdams, *Introduction: The Origins of The Review of Politics*, in *The crisis of modern time*, cit., p. 9

<sup>257</sup> Cit. ivi, p. 5

<sup>258</sup> Il testo è originariamente una conferenza dell’autunno del 1938, viene poi inserita come capitolo iniziale di *Scholasticism and Politics* e poi ripresa e aumentata in *Le crepuscule de la civilisation*. Con lo stesso titolo è poi pubblicata in un volume curato da M. A. Fitzsimons per la Notre Dame University, *The Image of Man*. L’influenza di Maritain su tutti i collaboratori della rivista viene confermato da M. A. Fitzsimons, *Profil of a Crisis: The Review of politics 1939-1963*, in *The Review of Politics*, 25, 1963, pp. 419ss

che l'umanesimo integrale è il progetto politico cristiano da contrapporre ai modelli dei totalitarismi fascisti e comunisti.

Gurian si impegna anche a diffondere il pensiero di Maritain: nel 1938 invita il tomista francese a uno dei simposi che il *Committee* di scienze internazionali da lui diretto organizza regolarmente. Lo mette inoltre anche in contatto con le riviste *America* e *Foreign Affairs*.<sup>259</sup> Nel 1942, su richiesta di Maritain, firma il manifesto *Devant la crise mondiale*, preparato nell'ambito della *New School for Social Research* di New York. Di questo rapporto intenso si trae notizia dallo stesso Maritain: "Dites à Gurian combien j'ai été touché de ce qu'il fait pour moi, et heureux de notre collaboration."<sup>260</sup> Nel 1938 propone la cattedra di metafisica alla Notre Dame al Yves Simon, allievo e amico del filosofo francese.

Anche attraverso l'influsso di Maritain, nonché dell'esperienza americana, Gurian approfondisce la sua adesione alla democrazia. Non si tratta di un atteggiamento rinunciatario, ma di una profonda comprensione della libertà come contenuto essenziale del politico. Il suo approccio è chiaramente influenzato dal filosofo francese che in qualche modo ribalta il suo approccio giovanile facendo della persona umana il centro normativo dell'ordine politico.

Molte delle posizioni a cui Gurian arriva alla fine della sua breve esistenza sono vicine a quelle di Maritain.<sup>261</sup> Come lui comprende che la Chiesa ha ormai nella società moderna un'altra posizione nella società rispetto al passato che non può essere rievocato: "As the strict Thomist Jacques Maritain informed us in his lectures at Santander, there will no longer a Christian world but only Christian cells, whose duty will be to proclaim the kingdom of Christ much in the same way a sit was represented in the Middle Ages by the Holy Roman Empire."<sup>262</sup> Ai nuovi regimi democratici si può guardare con un certo favore, nonostante le previsioni nefaste degli integralisti, perché essi possono rappresentare un'opportunità oltre che la fine di un'epoca. La secolarizzazione ha infatti sovvertito le grandi gerarchie teologiche, lasciando l'uomo in una nuda ricerca di senso metafisico, che la Chiesa è chiamata a cogliere e a sostenere: "The twentieth century is not only the century of nihilistic despair and bitter disappointment; it is also a period of longing faith and certitude beyond the ups and down of social and political

---

<sup>259</sup> Si veda lettera di Maritain a W. Gurian del 23 dicembre 1938, AJM Kolbsheim; J. Maritain, *The Catholic Church and social progress*, in *Foreign Affairs*, n. 4, 1939, pp. 670-685; l'introduzione di Maritain al simposio viene pubblicata nel primo numero della rivista come primo articolo: *Integral Humanism and the crisis of the modern times*, in *The Review of Politics*, Jan. 1939, n. 1, pp. 1-17; saggio che rielaborato costituisce la sostanza della fondamentale conferenza *La crisi della civilizzazione*.

<sup>260</sup> Lettera di Maritain a Simon del 18 novembre 1938, in *Jacques Maritain - Yves Simon. Correspondance, Tome I*, cit.

<sup>261</sup> Per le considerazioni che seguono si vedano le conclusioni di H. Hürten, *Waldemar Gurian*, cit., pp. 177-178

<sup>262</sup> W. Gurian, *Hitler and the Christians*, cit., p. 166

struggles.”<sup>263</sup> Quindi non si tratta più di imporre dall’alto una dottrina, ma di cogliere le richieste e i bisogni provenienti dalla società stessa. La Chiesa, come protettrice dei valori umani, è inoltre, secondo Gurian, chiamata ad essere un’istanza di libertà, di fronte alle pretese totalitarie dei regimi totalitari sulla persona umana. La democrazia gli appare ora come la più importante e forse ultima possibilità di libertà dell’uomo nella società di massa, che porta in sé una tendenza all’arbitrio dittatoriale. Oltre a Maritain, è anche la figura di Lamennais a fare capire a Gurian che la Chiesa può esistere ed esprimere la propria vocazione anche nell’epoca del liberalismo: la libertà insomma non rappresenta tanto una minaccia per il riconoscimento della verità e della giustizia, ma soprattutto un’opportunità: “The Church could now live in the liberal secularized world without an anti-Catholic public religion or general atmosphere. She could even develop her activities - among intellectuals as well as among the masses - building up systems of education, surrounding the parish with organisations, she participated in various ways corresponding to traditions, in National life, sometimes protected by concordats, sometime relying on public opinion and constitutional liberties.”<sup>264</sup> D’altra parte gli stessi regimi autoritari del novecento avevano mostrato come il loro sostegno alla religione fosse alla fine solo una sua strumentalizzazione per il primato della politica. Gurian assume qui la concezione maritainiana delle diverse cristianità possibili: “the Church is neither liberal nor conservative. She is a child of particular times, but not inseparably married to any of them [...] She is the embodying of history and tradition, just because she knows their changes, developments and adaptations to new needs. There is one Church, the Church founded by Christ with her visible organization, her hierarchy, her doctrinal authority, her means of salvation, the universal and Catholic Church sent for all times and all people - but there are many Catholicism, that is, form of historical and social existence for Catholics and Catholic groups.”<sup>265</sup> Come non vedere in queste pagine un riverbero lontano delle parole di Schmitt del 1923: “La chiesa rappresenta la civitas humana, rappresenta in ogni attimo il rapporto storico con l’incarnazione e con il sacrificio in croce di Cristo, rappresenta Cristo stesso in forma personale, il Dio che si è fatto uomo nella realtà storica.”<sup>266</sup> Quindi rimane nel pubblicista un senso della Chiesa fortemente segnato dal essere una *Repräsentation* e dal *pathos der Autorität*.

La religione inoltre deve significare per l’uomo moderno il fatto che ogni perfezionismo, cioè il tentativo di affermare un’assoluta perfezione nell’ordine politico-sociale altro non è che

---

<sup>263</sup> W. Gurian, *Introduction*, in *The Catholic Church in World Affairs*, ed. By W. Gurian and M. A. Fitsimons, Notre Dame Press 1954, p. 3

<sup>264</sup> Ivi, p. 6

<sup>265</sup> Ivi, p. 8

<sup>266</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., p. 47

un'utopia, una *Maske des Teufels*, che finisce col reggersi solo sul terrore e la propaganda: "Communism is a belief in the self-sufficiency of a perfect society here on earth and in the possibility, even the necessity to achieve it by social engineering, which includes violence, calculated violence and cynical amoral maneuvering."<sup>267</sup> Il suo integralismo giovanile, volto a realizzare in terra l'ordine sovranaturale, viene insomma incrinato dalla convinzione che, pur imperfetti e limitati, i sistemi fondati sull'uomo, sulla sua ragione e tradizione, costituiscono la soluzione politica migliore. Questo porta Gurian a riconoscere l'importanza della fiducia in un ordine naturale, da ricondurre a un Creatore, attraverso la quale avversare sia l'arbitrio del politico, che divinizza l'uomo, sia il disconoscimento dell'autonomia del temporale, che vuole il Regno in terra: "the defence of the natural world, corresponding to a truly human order, is the consequence of the Church's rejection of Communism as one of the forces trying to oppose the City of God with the City of Man, the divine City with the forces of the devil."<sup>268</sup> Insomma contro le religioni politiche, la Chiesa ha il compito di rimandare la responsabilità della politica all'uomo, testimoniando che la città terrena è una dimensione mondana e non la realizzazione di un regno sovranaturale sia questo del diavolo o di Dio.

Gurian muore il 26 maggio 1954, proprio quando queste nuove prospettive cominciano a svilupparsi in modo più sistematico.

### Totalitarismo e religioni politiche

Se nella riflessione su secolarizzazione, cristianesimo, modernità e democrazia Gurian si trova in sintonia con molta cultura cattolica dell'epoca, l'altro suo grande contributo alla riflessione su teologia e politica rappresenta invece una riflessione innovativa nel quadro filosofico del novecento. Il pubblicista può essere infatti annoverato tra i primi teorici del fenomeno del totalitarismo.<sup>269</sup> Ci sono certo somiglianze con le riflessioni maritainiane nel settimo capitolo di *Umanesimo integrale*, ma il percorso di Gurian è del tutto autonomo e personale. A questo compito era in un certo senso destinato: era un profondo conoscitore di autori come Sorel, Schmitt, Maurras, nonché circondato da figure come Maritain, Voegelin e la Arendt; fin da giovane aveva tra l'altro seguito con continuità gli sviluppi della politica russa; era inoltre

---

<sup>267</sup> W. Gurian, *Introduction*, cit., p. 3

<sup>268</sup> Ivi, p. 7

<sup>269</sup> In merito H. Hürten, *Modernitätskritik und Totalitarismustheorie im Frühwerk Gurians*, in *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Hrsg von A. Söllner, R. Walkenhaus, K. Wiedland, Akademie Verlag, Berlin 1997. In questo capitolo seguiremo sostanzialmente la scansione dei testi offerta dallo storico tedesco. Per un inquadramento generale E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, Milano 2002; *La filosofia di fronte all'estremo. Totalitarismo e riflessione filosofica*, a cura di S. Forti, Torino 2004

animato da un profondo rifiuto del *National- und Papenkatholizismus*, del *politique d'abord*, dell'assolutizzazione dell'immanenza. Vede nei totalitarismi infatti quell'assolutizzazione dell'aldiquà che aveva criticato nel mondo borghese. Il suo no al liberalismo e alla cultura borghese non diventa però un sì detto ai nuovi sistemi dittatoriali. A differenza di Schmitt, la sua polemica anti-parlamentare e una visione autoritaria della politica non lo ha fatto cedere nella difesa dignità umana, della giustizia, della libertà della persona e della Chiesa,

Nel saggio del 1928 *Faschismus und Bolschewismus*, Gurian affronta per la prima volta le somiglianze tra i due sistemi, un lavoro comparativo che continua in vari lavori successivi e che costituisce la base per una definizione comune.<sup>270</sup> Si tratta di una continuità idealtipica che si ritrova anche nell'interpretazione arendtiana in *The Origins of Totalitarianism* del 1951. Il pubblicista riconosce nei due fenomeni le due ideologie più attive nel mondo contemporaneo, che hanno ormai sostituito del idee del 1789. In loro non può quindi, secondo l'autore, essere riconosciuta una possibilità di superamento del mondo moderno, in quanto ne rappresentano semplicemente una variante. I nuovi regimi vivono infatti dell'appoggio dell'industrializzazione mondiale, di tecniche di propaganda sviluppate dalle democrazie, della mediocrità dell'intelletto e del tradimento della morale cristiano da parte del mondo borghese. Il comunismo e il fascismo non sono quindi visti dal pubblicista come eventi inediti, ma come un'evoluzione delle categorie politiche della stessa tradizione occidentale. Gurian si richiama tra l'altro a Schmitt e al suo scritto sul parlamentarismo, per dire che il fascismo e bolscevismo non sono fenomeni isolati dell'Italia o della Russia, ma affondano le loro radici nella cultura europea, di cui sono l'estremizzazione di alcune tendenze.<sup>271</sup>

Questi regimi costituiscono una inedita declinazione del problema della questione democratica: quello della "rappresentanza", ovvero dei rapporti tra la minoranza dei dirigenti e la maggioranza della società. Nel movimento nazista e nel partito comunista e fascista, una piccola élite di persone assume la guida dell'intero gruppo e la conduzione della loro vita. Ma c'è una diversità tra di loro: il fascismo è infatti autoritario, il Duce è un superuomo carismatico che incarna la volontà nazionale. In questo caso, l'acclamazione, importante tema schmittiano, diventa il momento per eccellenza del consenso irrazionale delle masse a decisioni prese dall'alto, che vengono assunte come vere in un atto di fede verso le azioni del capo. Il bolscevismo, invece, è *massendemokratisch*. L'élite è il compimento della coscienza collettiva, il punto massimo di sviluppo della dialettica storica del proletariato. Essa non è comunque

---

<sup>270</sup> Un parallelo contemporaneo tra bolscevismo e fascismo si trova anche in K. Kautsky, *Der Bolschewismus in der Sackgasse*, Berlin 1930

<sup>271</sup> W. Gurian, *Faschismus und Bolschewismus*, in *Das Heilige Feuer*, Februar 1928, pp. 198-199

autoritaria, in senso carismatico, ma la sua legittimità viene dal basso. Qui l'acclamazione, a differenza del fascismo, è produttiva, ma solo in modo apparente: anche in questo caso le decisioni sono prese *a priori*, dal partito e dall'ideologia comunista. La differenza tra i due sistemi è che nel caso del Duce fascista, il consenso si ottiene per via irrazionalistico-personalistico; nel caso bolscevico, attraverso un ricorso alla filosofia della storia. In entrambi i regimi è comunque presente un mito centrale che si afferma in forza dell'assenza di fini ultimi del mondo moderno: quello della nazione e quello di una umanità pacificata senza più lotta né storia.<sup>272</sup> Il primo trasforma una piccola porzione dell'umanità in centro reale della vita; il secondo insegue il compimento della storia, attraverso il riconoscimento di una struttura del mondo meccanicistica e funzionalistica. A questo ideale vengono piegate tutte le forze sociali, compresa la religione, che viene tollerata solo nella misura in cui non contraddice la realizzazione degli scopi politici.<sup>273</sup>

Il fascismo e il bolscevismo sono nati in stretta polemica con le democrazie parlamentari: alla mancanza di orientamento e l'irrisolutezza di queste, viene contrapposta un'ideologia capace di concretezza. Il parlamentarismo weimeriano si era infatti dimostrato un istituto fragile, senza forza morale, senza reali contenuti politici, non all'altezza dei problemi del tempo. Come aveva mostrato Schmitt, lo "Stato totale" era in fondo il termine di un processo che attraversa il cuore del moderno: "Lo Sviluppo va dallo Stato assoluto del XVIII secolo, attraverso lo Stato neutrale (non-interventista) del XIX, fino allo Stato totale del XX secolo."<sup>274</sup> Ma le soluzioni totalitarie, per Gurian, rimangono però alla fine nello stesso orizzonte epocale del liberalismo, dominato dalla secolarizzazione e dallo disfacimento sociale e spirituale di un mondo senza più fede: "Das himmlische Jerusalem der Faschisten ist der nationale Mythos, das himmlische Jerusalem der Bolschewisten der mechanisierte Menschheitsapparat der Zukunft."<sup>275</sup> Nel fascismo, come Gurian aveva già denunciato nel fenomeno del "cattolicesimo secolarizzato", la politica ha preso il posto della fede e lo Stato il posto della Chiesa. I concetti di autorità, gerarchia, ordine non sono più legati a principi spirituali, ma secolarizzati come espressione dell'istintività.<sup>276</sup> Secondo Gurian, insomma, i due regimi non ottengono quello che era il loro scopo, ovvero superare le debolezze della società liberal-capitalista, ma costituiscono un ulteriore stadio al suo servizio. Con questo saggio che pone in questione l'opzione antiparlamentare a favore del regime italiano, si pone un tassello importante di quella rottura,

---

<sup>272</sup> *Ibidem*

<sup>273</sup> Ivi, p. 121

<sup>274</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 106

<sup>275</sup> W. Gurian, *Faschismus und Bolschewismus*, cit., p. 203

<sup>276</sup> W. Gurian, *Der Faschismus*, in *Das Heilige Feuer*, August 1929, p. 518

che si sta consumando in questi anni, tra Gurian e Schmitt, che a Mussolini guardava con interesse e che mirava alla creazione di una democrazia carismatica.<sup>277</sup>

Il concetto di “stato totale” non è ancora presente in questo saggio, ma ci sono tutte le sue premesse. Tra i primi ad introdurlo in Germania è Carl Schmitt, che non a caso è un importante osservatore del fenomeno fascista. Nel suo *Der Hüter der Verfassung* del 1931, il giurista parla di *totale Staat*, con cui si intende l'identità tra stato e società: lo stato si espande in ogni settore della vita sociale, perché esso è stato prima occupato da gruppi e forze sociali che pretendono di dominarlo.<sup>278</sup> Qui insomma non si parla di un atto di *forza* e potere, ma di *debolezza* da parte dell'apparato statale, ormai funzionale a interessi privati. Schmitt si rifà anche all'espressione di Ernst Jünger nel suo libro del 1930 *Totale Mobilmachung*, che vede nella combinazione di guerra e tecnica in una energia senza forma la fine delle grandi categorie politiche tradizionali e l'avvio verso il nichilismo come destino. Nel 1933 il concetto di “totalitarismo” è ormai sdoganato nella letteratura tedesca dei critici del nazionalsocialismo: torna in Franz Borkenau, Gerhard Leibholz, Paul Tillich, Herbert Marcuse, Richard Löwenthal.<sup>279</sup>

Nel 1931 Gurian pubblica uno dei suoi libri più celebri *Der Bolschewismus. Einführung in Geschichte und Lehre*, che costituisce uno delle prime trattazioni scientifiche sul totalitarismo in lingua tedesca.<sup>280</sup> L'autore premette che non intende fare una storia del comunismo, ma coglierne l'essenza, attraverso lo studio della dottrina dogmatica che fa da fondamento.<sup>281</sup> Nonostante la concentrazione sul fenomeno sovietico, Gurian porta avanti qui comunque il suo lavoro comparativo che aveva iniziato anni prima, cogliendo diversi punti di affinità tra bolscevismo e fascismo. Negli stessi anni di Nitti, Sturzo e Amendola, Gurian insomma pone in una relazione di parentela i tre grandi regimi dittatoriali del novecento.

Il carattere fondamentale del bolscevismo viene riconosciuto nel suo rappresentare una *religione politica*: “Per comprendere lo sviluppo, i successi e i pericoli del movimento comunista bolscevico, occorre considerarlo come una religione politico-secolare. Esso infatti

---

<sup>277</sup> Gurian scrive infatti ad inizio del saggio che Schmitt riteneva il fascismo una vera democrazia, a differenza dello Stato di diritto che ne era una essenziale limitazione e finzione ingannevole. (Ivi, p. 508). In merito a questo punto M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, cit., p. 533

<sup>278</sup> C. Schmitt, *Il custode della costituzione*, Milano 1981, p. 125

<sup>279</sup> In merito H. Maier, *Totalitarismus und politische Religionen*, in *Politische Religionen*, cit., p. 107-142

<sup>280</sup> H. Hürten, *Modernitätskritik und Totalitarismustheorie im Frühwerk Gurians*, cit., p. 28

<sup>281</sup> W. Gurian, *Introduzione al comunismo*, Bologna 1958 p. 21; la Arendt nella recensione alla traduzione inglese del volume nel 1952 scrive: “A mio giudizio, questa è la migliore storia analitica del bolscevismo esistente. In poco più di cento pagine vengono riassunte con grande precisione le scoperte di numerosi studiosi della materia; mentre nella seconda parte viene proposta una selezione accurata dei documenti, alcuni dei quali tradotti per la prima volta dal russo. In tutto il libro l'interesse verte sugli assunti principali e sulle implicazioni ideologiche del sistema sovietico.” (H. Arendt, *Comprendere il comunismo*, in *Archivio Arendt. 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano 2003, p. 134)

non è esclusivamente interessato alla conquista del potere e ad ottenere cambiamenti politici e sociali; esso vuole l'assoluto dominio su ogni sfera della vita, sia spirituale che secolare.”<sup>282</sup> La negazione di Dio non conduce ad un'umanizzazione della politica, ma la sua sostituzione con la società senza classi: “L'ateismo è una delle varie religioni politico-sociali del nostro tempo, che deificano varie forze della storia e dell'ordine sociale. Una forza terrena ed un ordine terreno sono al centro di tutte queste religioni secolari, che o negano apertamente (come fa il bolscevismo) ogni accettazione di un ordine trascendente al di sopra di questo mondo, e reinterpretono le religioni tradizionali come un mezzo per rafforzare un asservimento illimitato ad una forza immanente, come la razza nordica.”<sup>283</sup> L'eclissi della religione, secondo Gurian, non significa quindi la sua fine, ma il suo riemergere in forme più ambigue: “La perdita di alcune fedi religiose trascendenti sfocia nell'accettazione di alcune pseudo-cerchezze in questo mondo, nella sua storia e nel suo sviluppo sociale.”<sup>284</sup> La base del bolscevismo non può quindi essere compresa se viene ridotta a semplice dottrina politica, economica o sociologica, è necessario penetrare la sua struttura profonda: “Le religioni politiche, che hanno avuto un'influenza così importante nel corso del secolo XIX e XX, sostituiscono le fedi trascendenti con fedi immanenti. Per esse esiste solo un mondo, il mondo dell'azione politica e sociale: esse mettono da parte la religione tradizionale mostrandola come l'espressione dell'imperfezione sociale e dell'ignoranza umana, che obbliga l'uomo a fuggire in un mondo celeste creato dalla sua fantasia [...] Talvolta queste religioni politiche utilizzano credenze e concetti religiosi per rafforzarla ed esaltare la realtà di questo mondo, quali il partito, l'élite della nazione, oppure a razza. Le religioni politiche del secolo XIX e XX sostituiscono il regno dei cieli, la Città di Dio, basati sull'unione con Dio e sulla realizzazione di un ordine stabilito da Dio, con un fine immanentista, di questo mondo, risultato di uno sviluppo naturalista o espressione di una energia e di un gruppo semplicemente umani e naturali.”<sup>285</sup>

Qui Gurian utilizza tra le prime volte l'espressione *politische Religionen*, che diventerà famosa soprattutto grazie all'opera di Voegelin.<sup>286</sup> Come abbiamo detto nel capitolo quarto, quella di “religione politica” è una chiave di lettura del fenomeno totalitario che avrà molta fortuna

---

<sup>282</sup> Ivi, p. 27; similmente si esprime Maritain in *Umanesimo integrale* dove viene citata l'opera di Gurian in traduzione francese del 1934: “Il comunismo è così profondamente, sostanzialmente una religione - terrena - da ignorare di essere una religione.” (*Umanesimo integrale*, p. 93)

<sup>283</sup> Ivi, pp. 29-30

<sup>284</sup> Ivi, p. 46

<sup>285</sup> Ivi, pp. 47-48

<sup>286</sup> Erik Voegelin definisce così il concetto: “le religioni spirituali che trovano il *realissimum* nel fondamento del mondo debbono chiamarsi per noi religioni ultraterrene (*überweltliche*); ; tutte le rimanenti - che trovano il divino in parti del mondo - debbono chiamarsi intramondane (*innerweltliche*).” (E. Voegelin, *Le religioni politiche*, in *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 31)



nell'ambito cattolico, si pensi appunto anche a Maritain e Journet. Il pubblicista n è uno dei rappresentanti più importanti di questa interpretazione.

In questa categoria, Gurian fa rientrare diversi fenomeni uniti dal rifiuto della fede tradizione e dalla sua sostituzione con una fede mondana.<sup>287</sup> A delle realtà terrene viene insomma attribuito il carattere di fine ultimo, di bene escatologico. In certi casi, questa operazione è accompagnata dall'utilizzo esplicito del vocabolario religioso per scopi rafforzativi. Il suo presupposto spirituale è "l'ascesa di un immanentismo che rende tutti i valori trascendenti e i concetti meri strumenti di un potere onnipotente di questo mondo."<sup>288</sup>

La secolarizzazione del fine ultimo è l'aspetto centrale delle religioni politiche, che a questo subordinano tutte le forze sociali e umane. Come Schmitt stesso aveva evidenziato la novità del *Manifesto* di Marx consiste proprio nella riduzione dello scontro di classe tra borghesia e proletariato in lotta unica, finale della storia umana.<sup>289</sup> L'attività politica non è allora più al servizio di "un superiore ordine determinante e dirigente tutta la vita e l'attività umana."<sup>290</sup> Il partito stesso diventa una chiesa che determina ciò che bisogna credere e anche guida il mondo verso il suo scopo: "Per Lenin il partito era un gruppo di credenti in un determinato aspetto del mondo e in una determinata dottrina, che essi accettavano come la *verità* indiscutibile, come la guida di tutta la teoria e di tutta la pratica."<sup>291</sup> Al fondo di questa visione ci sta un antropologia che vede la natura umana infinitamente perfetibile e autosufficiente: "l'uomo è un essere intermedio tra angeli ed animali, che si trova di fronte alla necessità di fare scelte tra vari mali e imperfezioni, scegliendo i minori, scegliendo i minori. L'uomo è inesorabilmente legato a tradizioni e ambienti diversi; la sua storia non è una via - né diritta, né dialetticamente tortuosa - verso una sempre maggiore perfezione, che abbia la sua fine su questa terra, nella perfezione assoluta autosufficiente di una società senza classi."<sup>292</sup> Quando la categoria centrale non è più quella concreta di persona umana, ma quella astratta di umanità, come nel bolscevismo, il singolo diventa un essere relativo al tutto: "l'uomo non è visto come una persona, ma come materiale da usare per il mantenimento e l'accrescimento del potere e del dominio."<sup>293</sup> Tutta

---

<sup>287</sup> Lo stesso rilievo viene fatto da Robert d'Harcourt in Francia, presentando il nazionalsocialismo come una "Erzatz integrale della fede religiosa" (*Les catholiques et le IIIe Reich*, in *La revue des deux mondes*, 18 mars 1934, p. 316); in merito all'uso del vocabolo "fede" nel nazismo si veda K. Vondung, 'Gläubigkeit' im Nationalsozialismus, in *Totalitarismus und politische Religionen*, Band II, cit., pp. 15-28

<sup>288</sup> Ivi, pp. 137-138

<sup>289</sup> C. Schmitt, *Parlamentarismo e democrazia*, cit., p. 59

<sup>290</sup> W. Gurian, *Introduzione al comunismo*, cit., p. 48

<sup>291</sup> Ivi, p. 40

<sup>292</sup> Ivi, p. 151

<sup>293</sup> Ivi, p. 101; si veda anche Maritain: "il totalitarismo politico vuole in ogni caso che lo Stato divenga la realtà assolutamente sovrana e il regolatore assolutamente sovrano della vita temporale degli uomini, e dunque degli atti di coscienza che tale vita implica «tutto nello Stato, niente contro lo Stato, nulla al di fuori dello Stato» - e vuole

l'esistenza viene infatti progressivamente ristretta: prima nella politica come dimensione unica e questa poi nel potere di un particolare gruppo e leader. La totalità della vita umana finisce insomma per essere concentrata in un punto particolare che ha la pretesa di dominare in nome di tutti.

Come nel nazionalsocialismo, l'uso della forza e del terrorismo è considerato un elemento necessario della politica: "il terrorismo significa l'uso illimitato della forza, forza determinata esclusivamente da considerazioni sul potere e giustificata dagli obiettivi per il raggiungimento dei quali viene applicata."<sup>294</sup> Come molti altri osservatori del fenomeno totalitario, Gurian coglie in esso l'ingrandimento, l'intensificazione e dinamizzazione della violenza politica, che non viene più limitata da un sistema di bilanciamenti.<sup>295</sup> Il terrore assieme alla propaganda diventano gli strumenti con cui controllare la società di massa: "Attraverso il monopolio della propaganda, che pervade ogni forma di vita, e attraverso l'eterna minaccia di un terrorismo inflessibile, viene a crearsi nella società un'atmosfera che rende l'individuo un essere isolato dinanzi al gigantesco meccanismo del potere e completamente alla mercé dei suoi padroni."<sup>296</sup> Anche Gurian, come Schmitt, riconosce l'uso ideologico del concetto di umanità, particolarmente idoneo all'espansione imperialistica di chi pretende di possederne il monopolio del significato.<sup>297</sup> Ma è soprattutto il carattere utopico dell'ideologia comunista a rendere particolarmente intenso il suo dominio, perché in nome della società perfetta del futuro trae giustificazione per ogni forma di coercizione nel presente. Coloro che stanno al potere si legittimano come strumenti in mano allo sviluppo necessario del mondo verso l'utopia.

Ora Gurian è in grado di offrire una definizione di totalitarismo, come elemento comune al bolscevismo, fascismo e nazismo: "Un regime totalitario, la cui caratteristica fondamentale consiste nella conquista e nell'organizzazione di controlli illimitati da parte di un gruppo severamente disciplinato da una religione politico-secolare, e che proclama di rappresentare la volontà delle masse".<sup>298</sup> In questo brano più che il ruolo delle masse, come emergerà più chiaramente in scritti successivi, è l'élite ad essere posta al centro: il movimento o il partito incarnano il religioso che è venuto a mancare nella vitalità della società, ponendosi come i veri interpreti della dottrina giusta e vera.<sup>299</sup> L'assolutizzazione del partito, come un'ideologia che pretende un dominio incontrastato, è il punto da cui Gurian parte per stabilire il confronto fra

---

informare da solo, «anima nell'anima», le energie dell'anima per la condotta della vita terrena, la sola che gli interessi". (*Umanesimo integrale*, pp. 296-297)

<sup>294</sup> Ivi, p. 39

<sup>295</sup> H. Maier, *Totalitarismus und politische Religionen*, in *Politische Religionen*, cit., p. 124

<sup>296</sup> Ivi, p. 115

<sup>297</sup> C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 139

<sup>298</sup> W. Gurian, *Introduzione al comunismo*, cit., p. 135

<sup>299</sup> Ivi, p. 138

nazionalsocialismo e bolscevismo. Questo primato del partito è confermato dal fatto che personaggi importanti del nazismo come Rosenberg rifiutano ad esempio la variante schmittiana dello “stato totale” centrata sull’unità statale, come terzo superiore, a favore invece della centralità e onnipervasiione del movimento.<sup>300</sup>

Anche in questo libro, il pubblicista vede la radice di questi fenomeni nel *mondo secolarizzato*, che ha una fede radicale in un possibile regime perfetto in questo mondo, nelle possibilità illimitate dell’uomo e dell’economia, nel superamento degli arcani della vita pubblica. Il nuovo credo ideologico è lo sviluppo intrinseco di una visione immanentista tipica della modernità che, perdendo il riferimento trascendente, pensa di raggiungere gli scopi ultimi dell’esistenza umana nel tempo. I nuovi regimi non sono quindi che la conseguenza dell’“assolutizzazione del mondo sociale dell’aldiquà” che Gurian aveva rilevato nella visione borghese del mondo.

L’*utopismo* è la fonte originaria di questa fede ultra-ottimistica del comunismo nella perfezione futura.<sup>301</sup> L’utopia falsifica quello che era un aspetto centrale del giovane pubblicista: il riferimento alla *Wirklichkeit*, come dato naturale e oggettivo, che viene negata in vista di una realtà non attuale, ma futura, artificiale e imposta. Come abbiamo detto, nel periodo americano, Gurian trae da questa analisi la sua diffidenza verso ogni forma di *perfettismo* politico e sociale, a favore di un pragmatismo che riconosce l’insuperabile imperfezione di ogni costruzione umana: “non c’è qualcosa di errato nel presumere che la perfezione sociale sia possibile su questa terra? [...] Le «ultime guerre», ad esempio non sono state combattute per abolire la stessa guerra, ed invece non hanno poi causato guerre sempre più violente?”<sup>302</sup> Torna qui l’idea, che è anche schmittiana, che ogni tentativo di realizzazione di idee astratte e universalistiche conduce alla fine non ad una umanizzazione, ma ad una intensificazione della conflittualità politica.

Contro questa religiosità secolare e utopismo immanentista, il cattolico Gurian risponde con tre richiami fondamentali: primo, sostiene che la libertà vera è quella che produce una varietà di uomini e gruppi umani, che permette il *pluralismo* per usare una parola di Maritain, in grado di realizzare le virtualità insite nella natura umana. Secondo, è necessario il riconoscimento di un ordine superiore e oggettivo, che faccia da freno alle pretese di dominio illimitato di una parte di uomini sull’altro. Terzo, bisogna rifiutare l’idea di un compimento ultimo della storia in

---

<sup>300</sup> H. Maier, *Totalitarismus und politische Religionen*, in *Politische Religionen*, cit., p. 128

<sup>301</sup> W. Gurian, *Introduzione al comunismo*, cit., pp. 146-147

<sup>302</sup> Ivi, p. 150

nome della Città di Dio che non è un suo prolungamento, ma una sua trasformazione e elevamento in una dimensione trascendente.<sup>303</sup>

È quindi nel ritorno alla “religione tradizionale”, tradita dalla secolarizzazione moderna, che Gurian vede la possibilità di salvezza dall’eresia della “religione secolare”. Nonostante la convinzione moderna di un declino del sentimento religioso, l’uomo mantiene dei bisogni religiosi che non possono essere negati né lasciati alla politica, ma che devono ritrovare nelle religioni trascendenti il loro approdo naturale.<sup>304</sup> Una posizione non molto distante da quella di Maritain che riteneva invivibile l’ateismo nel suo radicalismo assoluto, se non a costo della disorganizzazione e morte della volontà.<sup>305</sup> La Arendt individua in questa conclusione un punto debole dell’analisi: “l’argomento a favore della religione tradizionale e contro quelle secolari rimane debole perché si basa sull’assunto secondo cui, psicologicamente e socialmente, sarebbe impossibile fare a meno della religione, un assunto che induce a usare una terminologia che definisce religiosa anche un’attitudine antireligiosa. In verità per sostenere questo argomento in maniera adeguata è indispensabile riconoscere l’abisso che separa la fede dall’ateismo.”<sup>306</sup>

Ma la tragedia del bolscevismo deve, secondo Gurian insegnare qualcosa per il futuro: è necessario prendere sul serio e rispondere in modo adeguato alle richieste di giustizia sociale e di diritti umani che sale dalle moderne società di massa industrializzate.<sup>307</sup> Maritain stesso aveva da parte sua sostenuto che il successo del comunismo era da leggersi in riferimento al fallimento del mondo borghese e soprattutto di quello cristiano, a cui si attribuiva la colpa di non aver saputo realizzare la verità di cui era portatore.<sup>308</sup>

In questo libro il concetto di “totalitarismo” non è ancora preciso e non viene ancora distinto dall’idea di Stato assoluto. Ma un punto essenziale è stato acquisito: la volontà da parte dell’ideologia di politicizzare e socializzare l’intera vita umana. Questa visione viene applicata

---

<sup>303</sup> Ivi, p. 152; in modo simile si esprime anche Maritain: “non comprendere che la storia è in movimento verso il regno di Dio e non volere che questo regno venga, è tradire insieme l’uomo e Dio. Ma è un non senso pensare che verrà nella storia, la quale è invincibilmente mescolata di bene e di male. Preparato dal crescere della storia e dal mescolarsi e dall’esaurirsi progressivo dell’essere umano che si compie in esso, il regno di Dio verrà alla fine della storia, voglio dire nel tempo dei risorti, nel quale la storia sboccherà.” (*Umanesimo integrale*, p. 109)

<sup>304</sup> Scrive la Arendt: “l’emergere stesso di una religione secolare viene presentato come la dimostrazione dell’inevitabilità dei bisogni religiosi umani e come un supremo ammonimento politico contro l’abbandono delle religioni tradizionali.” (H. Arendt, *Comprendere il comunismo*, cit., p. 136)

<sup>305</sup> *Umanesimo integrale*, cit., p. 109

<sup>306</sup> H. Arendt, *Comprendere il comunismo*, cit., p. 137; per ulteriori rilievi critici sul concetto di “religione politica” si veda anche il saggio *Religione e politica*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 139-162; in merito D. Bidussa, *La mentalità totalitaria. Storia e antropologia*, Brescia 2001, in particolare cap. III *È il totalitarismo una religione politica?*, pp. 53-96

<sup>307</sup> W. Gurian, *Introduzione al comunismo*, cit., p. 153

<sup>308</sup> *Umanesimo integrale*, p. 96; nel 1932 Gurian viene invitato alle “Giornate di studio sul bolscevismo”, organizzate dall’Università di Friburgo e dall’Unione cattolica di studi internazionali. Viene invitato anche Maritain, che avrebbe dovuto fare le conclusioni, alla fine però non ne prese parte, nonostante l’interesse per la proposta. (Lettera di Journet a Maritain del 16 marzo 1932, *Correspondance II*, cit., p.p. 211-212)

l'anno seguente al “nuovo nazionalismo” emergente in Germania nel libro *Um des Reiches Zukunft*, in cui compare l'espressione “Stato totale”.<sup>309</sup> Qui Gurian sottolinea un nuovo elemento alla sua analisi: il “Monopol auf Öffentlichkeit” preteso dal nazionalsocialismo e dal bolscevismo, cioè il tentativo violento di escludere che le masse abbiano un'altra volontà rispetto a quella che sostiene il regime.<sup>310</sup> In una realtà ove non c'è più differenza tra stato e società, ogni elemento della vita, sia questo morale, religioso, economico, diventa quindi rilevante per il potere, che vuole controllare ogni dissenso. Nella seconda edizione di *Politische Theologie*, Schmitt esprime chiaramente questo sviluppo: “Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del ‘politico’ e sappiamo di conseguenza che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica, indipendentemente da chi la prenda e dalle argomentazioni con le quali essa si ammantano.”<sup>311</sup>

Gurian riconosce quindi subito che non ci si trova davanti alla proposta di un tradizionale Stato autoritario, come lui aveva in una certa misura auspicato, che è capace di decidere senza influenze esterne da parte della società; ma a uno Stato totale, dove c'è un intervento politico-amministrativo pervasivo in ogni ambito vitale.

La questione delle masse diventa quindi un tema centrale della riflessione sul totalitarismo, perché i nuovi regimi trovano in esse la loro legittimazione. Si tratta insomma di un processo di modernizzazione, tutto interno all'età democratica che ha visto la discesa delle masse nella sfera pubblica.<sup>312</sup> La loro volontà diventa quello strumento attraverso il quale superare i limiti posti al potere dalla tradizione e dalla costituzione. L'organizzazione perfetta nasconde in fondo l'anomia dei totalitarismi, la completa assenza di riferimento alla giustizia e al diritto. L'ideologia del partito o del movimento cerca solo in queste la conferma e giustificazione del suo agire senza nessuna altra considerazione: il potere da strumento di sicurezza e regolamentazione diventa mezzo di automantenimento e autoincremento. Nel 1935 questo interesse si concretizza nel breve saggio *Zum Problem der Masse*, scritto ormai durante l'esilio svizzero. Il problema non era nuovo, l'amico Becker ad esempio, nel citato articolo *Demokratie und moderner Massenstaat*, aveva visto, sulla scorta di Schmitt, nell'identificazione tra massa e popolo il peccato originale della democrazia moderna secolarizzata, fondata sul superamento della differenza tra governanti e governati.<sup>313</sup> Gurian accoglie questa tesi nel suo saggio come una conseguenza politica della rivoluzione francese. Ma il pubblicista si rifà

---

<sup>309</sup> W. Gerhart (W. Gurian), *Um des Reiches der Zukunft*, cit., p. 120

<sup>310</sup> Ivi, p. 94

<sup>311</sup> C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 29-30

<sup>312</sup> Questo legame tra totalitarismo e ascesa delle masse è confermato recentemente anche da E. Traverso, *Il totalitarismo. Storia di un dibattito*, cit.

<sup>313</sup> W. Becker, *Demokratie und moderner Massenstaat*, cit., pp. 459-478

esplicitamente allo studio classico di Le Bon, a Jakob Burckhart, ma soprattutto a *Die Masse* (1930) del sociologo Wilhelm Vleugels. Da queste letture l'autore trae questa definizione di massa: "ein erregter Menschenhaufen der nicht nach vernünftigen Erwägungen, sondern von blinder Leidenschaft getrieben handelt."<sup>314</sup> Il loro tratto fondamentale è quindi quello di agire sulla base delle passioni e non di scelte razionali. Gurian non ha alcuna simpatia per questa forma di società umana in cui vede in azione l'istinto, lo schiacciamento dell'individualità, l'abbassamento di tutto ciò che è nobile al livello più basso. Essa è sempre esistita ed è una possibilità della natura umana che non si dà necessariamente, ma che è possibile suscitare in determinate situazioni attraverso l'evocazione delle sue emozioni. In essa la diversità degli individui e dei gruppi scompare completamente in vista di una completa uniformazione.

La loro difficoltà di gestione pone il problema che sta al centro del saggio: cioè il rapporto tra massa, con la sua inevitabile portata anarchica, e organizzazione. In effetti l'iper-organizzazione, la pianificazione capillare, il controllo onnipervasivo sono elementi fondamentali dei regimi totalitari.

È nell'ottocento che le masse sono diventate la forza politica e sociale decisiva, trovando nel socialismo quella forza capace di offrire un minimo di apparato funzionale affinché esse potessero agire. Il movimento socialista intendeva infatti rispondere al processo di dissoluzione dei rapporti comunitari tradizionali che lasciavano l'individuo in uno stato di precarietà e insicurezza: "Der Zerfall der alten Gemeinschaftsformen treibt zu künstlichen Zusammenfassungen der aus ihnen gelosten und doch sich als Einzelne ungeborgen fühlenden Menschen."<sup>315</sup> Ma il socialismo fallisce questo compito e diventa sempre più *entzaubert*, lasciando così spazio alla grande questione del novecento: "Das Problem des 20. Jahrhunderts ist nicht mehr die Einordnung von entwurzelten Massen in den Staat, sondern die Rettung des Staates überhaupt durch eine unmittelbare Verbindung von Staatsführung mit den Massen."<sup>316</sup> Il nazionalsocialismo, fascismo e bolscevismo cercano a loro modo insomma di superare la grande contrapposizione tra stato e masse: lo stato diventa lo strumento del partito che si presenta il vero portatore della loro volontà. Cercano cioè di canalizzare l'energia delle masse per i propri fini ideologici attraverso l'uso dei nuovi mezzi tecnici come la propaganda. Anche la Arendt allo stesso modo ritiene essenziale il rapporto tra dittatura e società di massa.

Ma questa soluzione demagogica è del tutto apparente, secondo Gurian, l'atomizzazione della società, la crisi degli ordini sociali iniziata nel secolo scorso infatti continua, seppur nascosta

---

<sup>314</sup> W. Gurian, *Zum Problem der Masse*, in Schweizerische Rundschau, März 1934/1935, p. 1033

<sup>315</sup> Ivi, p. 1037

<sup>316</sup> Ivi, p. 1038

dalle manovre del sistema politico. Inoltre la minaccia alla “vera libertà” che le masse rappresentano nel loro tentativo di trascinare nell’anarchia lo stato, si ripropone nella soluzione autoritaria che fa coincidere volontà delle masse e volontà dello stato: “Wird es furchbarer Katastrophen bedürfen, um zu beweisen, dass die Triebhaftigkeit und Unberechenbarkeit der Masse nicht durch äusseren Zwang und Suggestionenmittel, sondern nur durch eine von der Erkenntnis, dass Vernunft, Sittlichkeit, und Ordnung auch in der politisch-sozialen Welt zusammenfallen, bestimmte gesellschaftliche erneuerung gebändigt und überwunden werden kann?”<sup>317</sup> Al dilemma tra quella che Schmitt chiama “macchina psicotecnica della suggestione di massa”<sup>318</sup> e l’anarchia che tutto dissolve, Gurian non vede insomma via di uscita che in un interno rinnovamento della società attraverso la morale, ordine e l’intelligenza. Nella metà negli anni trenta non sembra quindi più pensabile al pubblicista tedesco alcuna soluzione politica o svolta costituzionale, l’unica salvezza viene indicata in un affidamento a forze esterne alla politica e alla storia.

Intanto è ormai diventato chiaro a Gurian che, nonostante l’apparente contrasto di due sistemi che si dichiaravano antagonisti, il nazionalsocialismo era strutturalmente simile al bolscevismo. Non nel senso di generiche similitudini o limitate identità, ma nella presenza essenziale di un’analoga struttura di fondo.<sup>319</sup> Questa convinzione viene espressa in modo esplicito in un saggio uscito nelle *Deutschen Briefen* col titolo: *Nationalsozialismus und Bolschewismus - ein Vergleich*. Qui il bolscevismo non viene tanto visto come un fenomeno storico legato all’Unione Sovietica, ma come una filosofia, una Grundeinstellung che vuole rispondere a “tutte le domande della società”.<sup>320</sup> In questo senso esso rappresenta un “pericolo mondiale” attraverso la sua “Vergötzung des Staates und einer ihn ausschliesslich beherrschenden, als Instrument benutzenden Partei.”<sup>321</sup> Il partito domina tutta la vita: il bene e il male vengono stabiliti sulla base di ciò che lo danneggia o lo favorisce e ciò che deve essere rivelato pubblicamente viene strettamente controllato. Anche la dottrina ideologica non rappresenta un reale limite, perché ciò che dice il marxismo viene in ultima analisi stabilito da Stalin. Il singolo non ha alcun diritto o libertà di fronte ad esso. Il bolscevismo e il nazismo hanno quindi in comune un potere centralizzato nelle mani di un gruppo ristretto, ma si differenziano perché

---

<sup>317</sup> Ivi, p. 1041

<sup>318</sup> C. Schmitt, *L’epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, cit., p. 182

<sup>319</sup> H. Hürten, *Modernitätskritik und Totalitarismustheorie im Frühwerk Gurians*, cit., p. 31

<sup>320</sup> *Deutsche Briefen*, n. 28, 12 aprile 1935, p. 305

<sup>321</sup> *Ibidem*

mentre il primo intende porsi come rappresentante della classe proletaria, il secondo si pone come esecutore della volontà del popolo e della razza.<sup>322</sup>

Un'ulteriore paragone consiste nel rapporto con la religione: entrambi i regimi perseguono infatti una uguale *Entchristlichung der Öffentlichkeit*.<sup>323</sup> Ma mentre il nazismo finge di appoggiare la religione in nome di un "cristianesimo positivo", che intende in realtà solo mascherare la sua lotta contro l'influsso pubblico della Chiesa<sup>324</sup>; il bolscevismo la nega apertamente difendendo un pubblico ateismo di stato. In sostanza però il fine è quello di sostituire alle religioni tradizionali: "In beiden Bewegungen - dem Bolschewismus wie dem Nationalsozialismus - vollzieht sich eine Selbstvergöttlichung des Menschen und seiner Arbeit - bei den Bolschewisten der Wirtschaft und ihrer Organisation, bei den Nationalsozialisten der Rassengemeinschaft und ihrer Repräsentanten, eben der Nationalsozialisten und ihres Führers. Beide sind Ausdruck der gleichen Anti-Religion, nämlich der Selbstvergöttlichung, die eine Erlösung der Menschheit durch Jesus Christ nicht begreift, als unnötig ansieht, als Ausdruck eines Aberglaubens oder einer Überfremdung."<sup>325</sup> Anche il fascismo, nonostante il concordato, secondo Gurian, aprirà prima o poi un conflitto aperto con la Chiesa, per la sua pretesa totale sulla vita dell'uomo e per il suo latente paganesimo. Prima o poi si porrà anche in Italia la domanda: "Der Papst oder Mussolini?"<sup>326</sup>

*Bolschewismus als Weltgefähr* del 1935 è un'ulteriore sintesi delle acquisizioni di questi anni: soprattutto c'è un sempre più chiaro riconoscimento dell'identità di struttura tra bolscevismo e nazionalsocialismo. Anche in Carl Schmitt, nel suo saggio del 1933 *Staat, Bewegung, Volk*, Gurian trova questa prospettiva: sia il Terzo Reich che l'Unione Sovietica sarebbero il superamento del dualismo liberale tra pubblico e privato dello Stato liberale del XIX secolo, che, per il giurista, aveva significato la morte del Leviatano hobbesiano.<sup>327</sup>

Ormai Gurian è anche convinto che il bolscevismo non sia solo un'apparizione relativa all'Unione Sovietica ma un fenomeno storico-sociale che riguarda tutto il mondo occidentale. Il regime è infatti un prodotto di un liberalismo in disfacimento, di un mondo borghese al tramonto. Questo giustifica il titolo allarmante che si riferisce a un pericolo mondiale e non più

---

<sup>322</sup> Ivi, p. 306

<sup>323</sup> Ivi, p. 379 (Si tratta della continuazione del 24 maggio 1935 del saggio precedente)

<sup>324</sup> "Es geht um die Abwehr des gigantischen und mit raffiniertesten Mitteln unternommenen Versuches, das Christentum zu einem Mittel zum Zweck zu machen, es in eine »Religiosität« zu verwandeln, die im Glauben an Blut und Rassen, an das ewige deutsche Volk besteht, das ganze Diesseits für sich beansprucht und doch unbekanntes Jenseits noch traditionell-gewohnte Symbole verwandt werden." (Ivi, n. 58, 8 novembre 1953, p. 658)

<sup>325</sup> Ivi, pp. 379-380

<sup>326</sup> W. Gurian, *Faschismus und Katholizismus*, in *Abendland*, Mai 1929, Heft 8, p. 252

<sup>327</sup> C. Schmitt, *Stato, movimento, popolo*, in *Un giurista davanti a se stesso*, cit., p. 267; il riferimento a Schmitt è in W. Gurian, *Bolschewismus als Weltgefähr*, Luzern 1935, p. 45



solo russo, come accadeva nei testi degli anni venti. In qualche modo quello sovietico, diventa un “tipo-ideale”, un modello per comprendere anche il nascente stato nazionalsocialista. In un articolo per *La vie intellectuelle*, contemporaneo alla traduzione francese del libro, il pubblicista tedesco parla di *Bolchévisme rouge et bolchévisme brun* uniti dalla convinzione che “seul le monde visible de ce qui est politico-social importe”.<sup>328</sup> I due bolscevismi, rosso e bruno, non sono che l’espressione comune del dissolvimento politico della civiltà occidentale, in corso almeno dalla grande crisi dell’Europa borghese iniziata tra il 1914 e 1918.. Quello “rosso” ha semplicemente precorso i tempi, offrendo in qualche modo la prefigurazione di ciò che Hitler porterà alla massima realizzazione. Lo sfondo è quello di una società non più in grado di governare l’eccesso di interessi e di pressioni provenienti dall’iper-sviluppo dell’economia capitalistica.<sup>329</sup> Da qui l’esigenza di uno Stato forte e centralizzato a capo di un corpo sociale altrettanto unificato e continuamente da unificare

Anche in questo saggio il bolscevismo viene presentato come una forza che si presenta come “salvatrice”, assumendo così un carattere “apocalittico”.<sup>330</sup> Questo atteggiamento si pone come una reazione all’illuminismo, all’autosufficienza del liberalismo, del capitalismo, della società borghese per i quali il successo e gli affari sono le questioni ultime. A questa illusione, il marxismo reagisce però proponendo un’altra apocalittica mondana che vuole realizzare il regno di Dio in terra: sostituisce così alla redenzione un’autoredenzione, alla Provvidenza una fede nel progresso, a Dio un essere collettivo.<sup>331</sup> Lo spirito di queste affermazioni rievoca molto quello dei *Tre riformatori* maritainiano con tutta la sua polemica antimoderna e la sua denuncia della secolarizzazione autosacralizzante. Gurian giunge ad evocare la figura dell’Anticristo, cioè di colui che si presenta non come nemico di Cristo, ma semmai come un suo amico e seguace: “wir wissen, dass gerade die «Wahrheiten» am gefährlichsten für die Wahrheit sind, welche zu Mittel und verführerischen Parolen für unwahre, lügnerische Zwecke verwendet werden. Wenn wir den Bolschewismus erkennen wollen, müssen wir ihn auch da am Werke sehen, wo er sich

---

<sup>328</sup> W. Gurian, *Bolchévisme rouge et bolchévisme brun*, in *La vie intellectuelle*, T. XL, n. 1, 19 jan. 1936, p. 67 ; l’identità di fondo tra comunismo e nazionalsocialismo viene ripresa anche da Yves Simon che all’inizio che nel suo *Philosophy of Democratic Government* del 1951 cita proprio Gurian. (tr. it. *Filosofia del governo democratico*, Massimo, Milano 1982, pp. 6s.)

<sup>329</sup> “Il paragone tra nazismo e comunismo che Waldemar Gurian compie parte in fondo dallo stesso principio che prima dell’ascesa di Hitler giustificava la simpatia d’una parte dell’estrema destra tedesca nei confronti dell’URSS. I due regimi, secondo lui, sono nati da un identico appassionato rifiuto del liberalismo, di cui il marxismo in Russia non è stato altro che la filosofia di circostanza. Tutti e due vogliono liberare la tecnica dall’asservimento al Capitale. Nemmeno Gurian, filosofo cattolico, è un liberale.” (F. Furet, *Il passato di un’illusione. L’idea comunista nel XX secolo*, Mondadori, Milano 1995, p. 236)

<sup>330</sup> W. Gurian, *Bolschewismus als Weltgefähr*, cit., p. 10

<sup>331</sup> W. Gurian, *The rise and decline of Marxism*, London 1938, p. 48

nicht laut und eindeutig zu erkennen gibt.”<sup>332</sup> In *Aurora boreale*, anche Schmitt aveva messo in guardia di fronte alla gradevolezza e seduzione dell’imitatore di Cristo.

Gurian definisce qui così l’essenza del bolscevismo: “Er zeigt sich in dem Glauben an die zentrale Bedeutung der politisch-sozialen Ordnung. Das heisst: Die politisch-soziale Ordnung rückt in den Mittelpunkt des Daseins. Von ihr aus werden alle anderen Bereiche bewertet und betrachtet. Sie mediatisiert alle anderen Lebensmächte. Deren jeweilige Bedeutung wird nach ihrer jeweiligen Hilfsstellung für die politisch-soziale Ordnung bemessen.”<sup>333</sup> Il sociale assume quindi una preminenza su tutti gli ambiti della vita, grazie alla mediazione monopolizzata del partito, che si pone come portatrice della *visione del mondo* autentica: “Die Partei will nur das, was sie, die Masse, will. Das begründet der weltanschauliche Anspruch, die pinzi wahre und gerechte politische Ordnung darzustellen und zu verwirklichen.”<sup>334</sup> Gurian riprende qui il tema della *Weltanschauung* guardiniana, cioè della visione complessiva sul mondo, che invece di essere lasciata a Cristo, viene pretesa dal partito. L’identità tra volontà del partito e quella della massa è però solo un’apparente espressione di volontà popolare, questa infatti viene manipolata dal controllo della comunicazione, dalla propaganda, dal terrore, dai mezzi di psicologia di massa verso i fini della filosofia della storia bolscevica: “Das absolutistische, nur nach Zweckmässigkeitgesichtspunkten orientierte Handeln ist verbunden mit dem öffentlichen Vortäuschen einer Freiheit des Volkes und der Massen.”<sup>335</sup>

Lo stato bolscevico, come d’altra parte anche quello nazista, si presentano come visioni del mondo omnicomprensive che fanno della politica il centro dell’essere dell’uomo. Tutto viene posto in relazione agli scopi politici e sociali, non può esistere altra sfera pubblica se non quella rappresentata dal bolscevismo. Anche l’interiorità privata non sfugge a questa “politicizzazione” totale: “Der Glaube an die Allmacht des sozialen wird im Bolschewisierungsprozess nur darum besonders krass jedermann sichtbar, weil die unverbindliche private Innerlichkeit, die bisher möglich war, verschwindet. Auch die Innerlichkeit soll erfasst werden und ihre Kräfte sollen für das soziale Zentrum des Daseins mobilisiert werden. Die bisherige Gottlosigkeit in der Öffentlichkeit liess doch eine private Religion zu, die sogar als sozial nützlich anerkannt und gewürdigt werden konnte: - die Gottlosigkeit des Bolschewisierungsprozesses dagegen erkennt göttlichen und religiösen Rang nur dem Sozialen zu, etnweder indem sie die bisherige Religion -

---

<sup>332</sup> Ivi, p. 15; anche Maritain si esprime in termini analoghi: “Le communisme apparaît de plus en plus antichristique, et en même temps comme un châtement surnaturel.” (Lettera di Maritain a Journet del 24 luglio 1951, in *Correspondance*, IV, p. 140)

<sup>333</sup> Ivi, p. 41

<sup>334</sup> Ivi, p. 24

<sup>335</sup> Ivi, p. 36

wie im Marxismus der Sowjetunion – offen verneit oder sie als Mythos, traditionelle Symbolik usw. sich nur im Sozialen äussern lässt.”<sup>336</sup>

Questa radicalità deriva dalla trasformazione dell'*Ausnahmezustand* in *Normalzustand*.<sup>337</sup> Qui Gurian utilizza un chiaro linguaggio schmittiano. Entrambi i regimi si pongono contro un nemico, la cui presenza minacciosa li obbliga a una continua auto protezione e controllo. In questa situazione non valgono allora più le regole tradizionali e tutti i mezzi sono permessi in relazione alla condizione di emergenza in cui lo stato si trova.

Nel libro dell'anno seguente *Marxismus am Ende?* pubblicato sotto lo pseudonimo di Lorenz Brunner si interroga sull'ascesa e declino del socialismo nel dopoguerra, sul marxismo e la coscienza di classe. Nell'ultimo capitolo c'è un'ulteriore riflessione sui rapporti tra marxismo e totalitarismo.<sup>338</sup> Anche in questo testo Gurian ribadisce che il marxismo non è una semplice struttura di potere, ma un vero e proprio sguardo sul mondo: “It shows that political and social life has become the be-all and end-all of human existence. Political and social conflicts have acquired a *weltanschaulich*, ‘religious’ significance, not because their issue determines the influence of ‘ideas’ but because political and social crises are in themselves *weltanschaulich* and ‘religious’, that is to say they affect the whole of man and the object of his existence.”<sup>339</sup> I due principi base del marxismo sono la “politicizzazione totale”, cioè la volontà di abbracciare tutto l'uomo all'interno del dominio polirico, e il “costruttivismo sociale”, ovvero il guardare la società come una macchina che può essere ricostruita e riorganizzata quando le condizioni lo esigono.<sup>340</sup>

In questo saggio, in modo ancora più esplicito, il marxismo, l'utopismo, l'opportunismo, la tirannia vengono posti in continuità col processo moderno di secolarizzazione, di totale *Verweltlichung*, di cui costituiscono il compimento massimo: “To-day it appears merely as a stage of the secularizing process which has been the characteristic feature of Europe during the last few centuries. Through Marxism secularization takes possession of the masses and of society, which it uses as its instruments, in their actual historical-economic existence, not as the embodiments of a process of ideas, of the development of the ‘world-spirit’, and the like.”<sup>341</sup> L'ideologia fascista e quella bolscevica non sono che le ideologie sostitutive a quelle del 1789

---

<sup>336</sup> Ivi, p. 103

<sup>337</sup> Ivi, p. 60

<sup>338</sup> L. Brunner (W. Gurian), *Marxismus am Ende? Schicksal einer Bewegung*, Einsiedeln und Köln, 1936; non avendo potuto trovare la versione tedesca mi rifaccio alla traduzione inglese *The rise and decline of Marxism*, cit.

<sup>339</sup> Ivi, p. 151

<sup>340</sup> Ivi, p. 154

<sup>341</sup> Ivi, p. 162; questo legame tra processo di secolarizzazione e di sacralizzazione di entità terrene viene colta anche da L. Leibholz, *Die Auflösung der liberalen Demokratie in Deutschland und das totalitäre Staatsbild*, München-Leipzig 1933)

ormai in declino, ma pur con contenuti diversi ne condividono la radicale mondanità.<sup>342</sup> Tra di esse c'è una differenza di contenuto, ma una identità di funzione. Allo stesso modo Maritain in questi stessi anni aveva posto i totalitarismi al culmine dell'umanesimo antropocentrico che aveva staccato l'uomo da Dio e lo aveva rinchiuso in una completa immanenza. L'individuo viene ridotto dalla modernità a mero essere naturale per finire ad abdicare in favore dell'uomo collettivo, teorizzato da Hegel e tradotto in pratica da Marx.<sup>343</sup> Gurian e Maritain pongono insomma il totalitarismo non come un'apparizione inedita del novecento, come un frutto perverso di contingenze politiche e sociali, ma come il compimento, la realizzazione estrema e diabolica del mondo borghese che ha rifiutato Dio e ha trasformato l'immanenza in un assoluto.

Questa completa rivendicazione dell'uomo da parte del potere conduce alla fine al "Verschwinden des Menschen", le persone umane vengono cioè ridotte a funzioni organizzative, ingranaggi del meccanismo sociale. Quella sfera privata, che nella società borghese veniva ancora protetta e a cui si garantiva la massima libertà, viene ora invasa dal controllo pubblico: "The present state of Marxism is the inevitable result of excessive politization, of a deliberate conversion of the human being into a creature whose purpose of existence is comprised by his existence in society, a creature for whom every question that concerns the truth takes the form of what is the correct ordering of society here below. The human being becomes the victim of politicization; he is crippled by it and deprived of the right of self-fulfillment."<sup>344</sup> Attraverso la testimonianza in Unione Sovietica, Gurian stesso riconosce insomma i vantaggi di libertà della società borghese, pur per molti versi criticata: ancora con Schmitt il pubblicista si pone a fianco della civilizzazione occidentale-europea e non del socialismo ateo e anarchico dei russi.<sup>345</sup>

I lavori fin qui condotti sono pensati più come ammonimento e denuncia dei pericoli dei sistemi totalitari per i paesi europei, che come studi scientifici. Significativo è che Gurian non si accorda delle pubblicazioni dei suoi contemporanei che si muovevano nella stessa linea delle sue analisi: *Humanisme intégral* di Maritain, *L'Église et les communautés totalitaires* di Journet, *Der totale Staat und die Kirche* di Hans Peters.<sup>346</sup>

Questa messa in guardia spiega anche l'importanza che Gurian attribuisce alle origini sociali e politiche dei totalitarismi: primo, l'assolutizzazione borghese del mondo sociale, che ha ridotto

---

<sup>342</sup> W. Gurian, *Faschismus und Bolschewismus*, cit. P. 507

<sup>343</sup> *Umanesimo integrale*, p. 83

<sup>344</sup> L. Brunner (W. Gurian), *Marxismus am Ende?*, cit., p. 164

<sup>345</sup> C. Schmitt, *Cattolicesimo romano*, cit., p. 69

<sup>346</sup> H. Hürten, *Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs*, in H. Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte und Diktaturvergleich*, Band II, Paderborn 1996, pp. 61-62

la religione alla sfera privata; secondo l'ingresso decisivo delle masse nella sfera sociale, che le dittature cercano di governare; terzo, la debolezza morale delle democrazie liberali.<sup>347</sup> Il suo sguardo sul fenomeno totalitario è quindi ancora dominato da una visione integralistica del mondo, di cui si libererà, soprattutto grazie a Maritain, solo negli anni americani. Il regime democratico, con le sue inadempienze e debolezze, è ancora visto come premessa della vittoria dei suoi nemici. Il rifiuto del nazismo e del bolscevismo è invece in nome di una concezione ancora autoritaria della politica che consiste nell'ordine pubblico, nella rettitudine morale, nell'intelligenza, nel ritorno alla religione tradizionale: tutti concetti tipici della letteratura cattolica reazionaria di primo novecento. Rimarrà invece come tratto tipico della sua interpretazione il rapporto tra totalitarismo e secolarizzazione, che lo pone in sintonia con la posizione di Voegelin, ma in contrasto con quella della Arendt, che nel fenomeno totalitario vede una "rottura antropologica" radicale e inedita, che non spiegabile né riconducibile ad alcuna tradizione politica o filosofica.<sup>348</sup>

Intanto negli stessi anni trenta, diversi interpreti dei totalitarismi utilizzano come il pubblicitista tedesco parole-chiave come massa, fede e mito.<sup>349</sup> La centralità dei miti nella scena politica contemporanea era d'altronde stata colta da anni, soprattutto grazie all'opera di Sorel, che venne diffusa in Germania anche da Gurian, accanto a Schmitt e Benjamin.<sup>350</sup> Nel mito, che sgorga dalle energie più profonde e irrazionali, viene visto uno strumento per governare le masse, offrendo un'illusione di fideismo eroico dopo il tramonto della fede nel razionalismo espresso dal parlamentarismo. I grandi miti sono quello della nazione e della lotta di classe, ma è soprattutto il primo ad essere riconosciuto come la passione politica più intensa da diversi autori come Schmitt, Gurian, Benda. In effetti dopo la prima guerra mondiale e il culto dei suoi

---

<sup>347</sup> Ivi, p. 63

<sup>348</sup> F. G. Friedmann, *Hanna Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, Firenze 2001, p. 70; nel 1951 Gurian chiede a Voegelin di scrivere una recensione per la rivista da lui diretta. Le pagine vengono poi inviate alla Arendt che risponde con un breve testo a cui il filosofo controbatte con un altro breve testo. Voegelin rileva una carenza antropologica nel testo della Arendt che è utile da un punto di vista storico, ma in fondo non coglie l'essenza del fenomeno totalitario che deve essere colto nell'agnosticismo. (in F. Lami (a cura di), *Eric Voegelin: un interprete del totalitarismo*, Roma 1978, pp. 33-87) La Arendt risponde: "L'introduzione di simili argomenti semiteologici nella discussione sul totalitarismo, d'altro canto, ha come conseguenza quella di favorire le diffuse e davvero blasfeme "idee" moderne su un Dio che sarebbe "un bene per te" - per la tua salute mentale o fisica, per la realizzazione della tua personalità, o per Dio sa cosa - cioè "idee" che fanno di Dio una funzione dell'uomo o della società. Questa funzionalizzazione mi sembra per molti aspetti l'ultimo e probabilmente il più pericoloso stadio dell'ateismo." (A. Arendt, *Una replica ad Eric Voegelin*, in *Archivio Arendt 2*, cit., p. 178). Su questo dibattito con riferimenti al carteggio Voegelin-Gurian si veda B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of the Modern Political Science*, Missouri 1999, pp. 120ss.

<sup>349</sup> Sul mito politico si veda D. Confrancesco, *Appunti sul carattere del mito politico*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di Rota Gribaudo e F. Barcia, Torino 1990. D. Mazzù, *Logica e mitologia del potere politico*, Torino 1990, R. Esposito, *Mito*, in *Nove pensieri sulla politica*, Bologna 1993

<sup>350</sup> W. Gurian, *Georges Sorel*, in *Schweizerische Rundschau*, Juli 1934/1935, pp. 315-323; C. Schmitt, *La teoria politica del mito*, in *Posizioni e concetti*, cit., p. 11-25

caduti, iniziò un processo di nazionalizzazione delle masse, come è stato definito da Mosse, volto a coinvolgere i cittadini attraverso riti e simboli nella sacralizzazione della nazione.<sup>351</sup> Ma l'evocazione della fede e di altri concetti prettamente religiosi in relazione al fascismo e al comunismo non era legato solo alla nazione, ma anche allo Stato, la Razza e la Classe.<sup>352</sup>

L'idea che il nazismo e il comunismo siano delle forme di religione è ormai una convinzione diffusa alla fine degli anni trenta, nella sola Francia ne parlano ad esempio Maritain, Journet, d'Harcourt e Noth che scrive: "Les caractères pseudo-religieux des modernes mouvements de masses en politique est évident."<sup>353</sup> A parlare esplicitamente e sistematicamente di "religione politica" è invece il Raymond Aron che vede nel mondo contemporaneo non una lotta tra interessi contrapposti, ma tra metafisiche, dogmi opposti. Il politologo francese evidenzia la seduzione offerta dal nazionalsocialismo nella combinazione di mito e organizzazione.<sup>354</sup> In modo del tutto indipendente e originale, Gurian sviluppa, in questa stessa epoca, una propria interpretazione del totalitarismo come religione politica.<sup>355</sup> Come abbiamo visto, gli elementi in realtà sono già tutti presenti, ma ora vengono in qualche modo concentrati in una definizione sintetica ed esplicita.

Il primo testo pubblicato dopo l'emigrazione negli Stati Uniti ed essere diventato professore universitario con titolo *The Totalitarian State* viene pubblicato nell'annuario della *American Catholic Philosophical Association* nel dicembre 1939.<sup>356</sup> Si tratta di un testo ancora per molto versi legato agli scritti europei, ma di nuovo c'è ad esempio lo sforzo iniziale di chiarire i concetti con precisione. Il regime politico totalitario si caratterizza per un gruppo dominante, che non ha nulla a che vedere con le vecchie élite aristocratiche e liberali, in quanto non rappresenta nessun interesse economico né appartenenza nobiliare. C'è una forte struttura gerarchica, a cui si appartiene liberamente e che viene mantenuta dopo il conseguimento del potere. Questo gruppo usa gli apparati amministrativi e politici per la realizzazione dell'ideologia che può essere descritta anche come "political religion".

Questa religione politica viene affermata attraverso il controllo dell'opinione pubblica e l'indottrinamento. Al suo centro non c'è l'adorazione di un uomo, ma piuttosto la venerazione

---

<sup>351</sup> G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Bologna 1975

<sup>352</sup> In merito soprattutto E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., soprattutto pp. 69-102

<sup>353</sup> E. Noth, *Les pseudo-religions politiques*, in *La vie intellectuelle*, T. LVII, n. 3, 25 juin 1938, p. 367

<sup>354</sup> R. Aron, *L'ère des tyrannies d'Elie Halévy*, cit.

<sup>355</sup> Un particolare apprezzamento degli studi di Gurian è stato fatto recentemente dallo storico inglese e fondatore della rivista *Totalitarian Movements and Political Religions* M. Burleigh, *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics from the Great War to the War on Terror*, New York 2007

<sup>356</sup> Il 4-5 novembre 1938 era stato organizzato dalla Notre Dame University un convegno di filosofia sociale e politica, a cui partecipò anche Maritain, che viene così presentato dal notiziario dell'università: "The clash of the totalitarian doctrines of communism and fascism with democratic standards will be discussed." (cit. in M. Florian, *Un réseau d'intellectuels européens en Amérique du Nord*, cit., p. 458)

della massa, di cui il capo e l'élite del partito sono l'incarnazione. L'ordine politico viene assolutizzato, la nazione e il Führer vengono esaltati in modo del tutto irrazionale. Il suo carattere religioso implica che l'ideologia non deve essere accolta solo esteriormente, come nei regimi autoritari, ma che pretende un'adesione interiore senza riserve. Questo implica allo stesso tempo allargamento onnipervasivo del potere e abolizione dei diritti dei gruppi sociali che limitano la forza della propaganda.

Gurian vede in questi sistemi totalitari una reazione a quello "scetticismo, relativismo e storicismo" inestricabilmente legato alla democrazia moderna. In questo giudizio si rifà anche alla prima enciclica di Pio XII, secondo la quale il totalitarismo è un prodotto della secolarizzazione della svolta verso l'immanenza. La democrazia viene qui posta nel banco degli imputati come mai era accaduto prima: non avrebbe infatti saputo garantire l'unità dello stato, dilaniato dallo scontro di interessi interno, lasciandolo alla fine alla mercé dei suoi nemici. L'abbandono delle barriere della tradizione e della metafisica ha permesso l'uso della tecnica per fini politici come la propaganda e gli armamenti. Lo scetticismo ha reso inoltre difficile la reazione adeguata da parte della società moderna di fronte alla presa del potere da parte dei nuovi ideologi. Infine Gurian vede nell'ascesa degli stati totalitari il fallimento della costruzione razionalistica della società con la sua "psicologia razionalistica e utilitaristica" incapace di comprendere la realtà umana, lasciando così spazio all'emergere della nostalgia verso nuove forme di legame sociale come la comunità nazionale, con la quale intende superare sia il relativismo democratico che il razionalismo costruttivistico. È interessante notare come qui tornino diversi temi schmittiani: l'unità dello stato, l'incapacità delle democrazie liberali di garantirla, il mito nazionale come vincente legame comunitario, la crisi nel razionalismo parlamentare incapace di distinguere tra amico e nemico.

I regimi totalitari sostituiscono all'ordine di pace fondato sulla giustizia e l'amore, un ordine artificiale in cui la società viene sostituita a Dio, che non è più lo scopo dell'unità politica, ma il suo significato.<sup>357</sup> Lo Stato diventa colui che decide quello che deve essere dato a dio e quello che deve essere dato a Cesare. La società viene piegata ad adorare un Dio che in realtà non è che un'immagine del regime stesso, una sua deificazione: non più la società riflette Dio, ma è Dio che diventa un riflesso della società, come voleva Marx.<sup>358</sup> L'aspetto religioso non è quindi un elemento meramente accessorio e demagogico, ma un carattere specifico ed essenziale del fenomeno totalitario.

---

<sup>357</sup> W. Gurian, *The Totalitarian State*, in *Proceedings of the American Philosophical Association*, Vol. 15, Washington, D.C. 1939, pp. 50-66

<sup>358</sup> Ivi, p. 66

Nell'articolo *Trends in Modern Politics* del 1940 per la rivista da lui fondata, emerge come Gurian inizi ora a confrontarsi con la letteratura contemporanea sul tema.

È importante sottolineare che qui Gurian mostra non la continuità, ma l'opposizione, la rottura che il totalitarismo rappresenta rispetto alla democrazia, i cui presupposti teorici avevano perso di evidenza. La credenza nella connessione tra libertà e protezione è venuta a mancare e il bene primario l'ordine esteriore, a scapito della libertà: "The tendency of the modern democracies is directed at putting power in the background as much as possible and at protecting the groups as well as the individual against illegal use of power. The tendency of the totalitarian regimes aims to make groups and individuals as helpless as possible against the concentration of power in the hand of the totalitarian masters."<sup>359</sup>

I totalitarismi hanno ottenuto il loro successo attraverso la delusione verso l'inefficienza del pluralismo liberale e l'aspirazione soprattutto della gioventù di un ordine politico alternativo a quello democratico esistente. Sulla scorta della lettura di *The Dual State* di Ernst Frankel, che Gurian poté leggere prima della pubblicazione, viene evidenziato il rapporto tra terrorismo e legalità: non c'è una violenza casuale e continua, ma al contrario intermittente e calcolata. Tutto viene insomma calcolato in riferimento al potere attraverso un tipico razionalismo totalitario. Terrore e propaganda sono le tecniche fondamentali per realizzare quello in cui le democrazie hanno fallito con gli strumenti della discussione e della competizione: mantenere l'unità dello stato attraverso il controllo delle masse

Ma la concentrazione del potere nei regimi totalitari porta con sé vari problemi: mancanza di una critica aperta; deterioramento e corruzione delle élites, prive di controllo esterno; impossibilità di distinguere tra consenso compulsivo e reale: una semplificazione barbarica della vita sociale, in quanto i gruppi presenti nella società vengono limitati nella loro vitalità e pluralismo.<sup>360</sup>

I regimi totalitari si legittimano come forze nuove in opposizione alle vecchie democrazie per le quali la pace e la libertà non erano veri obiettivi politici, ma solo espressione della loro volontà di evitare il conflitto serio e della loro paura di prendere decisioni, come aveva indicato Schmitt, qui citato. Ma la soluzione si è mostrata peggiore del problema: "The totalitarian regimes oppose this tired and static skepticism by activist and dynamic nihilism."<sup>361</sup> Gurian ormai non vede che un'alternativa: quella tra democrazia e totalitarismo. Il pubblicista non esita allora dal mettersi a favore della prima opzione, abbandonando le giovanili a un regime in

---

<sup>359</sup> W. Gurian, *Trends in Modern Politics*, in *The Review of Politics*, July 1940, p. 324

<sup>360</sup> Ivi, pp. 333-334

<sup>361</sup> Ivi, p. 335



molta parte ancora rivolto al passato e incapace di un rapporto reale con le masse: “It is not possible to accept liberty as something self-evident or absolutely protected by political mechanisms. It is necessary to fight for it, disregarding the risks and dangers. The man who risks nothing is threatened by the loss of everything. Even a wrong belief cannot be warded off by caution merely, and by an easy sentiment of superiority. Not only political techniques but real acceptances of final moral values are of central importance in politics. Not just a democratic legalism but an intensification of the belief in liberty, in individual rights, and in the diversity of social groups, will pronounce the last word on the future of democracy.”<sup>362</sup>

Anzitutto è da notare che qui Gurian non fa più appello al ritorno integralistico ad un ordine tradizionale e religioso di valori e di gerarchie, ma ad una morale di tipo laico, centrata in particolare sull'idea di libertà. La violenza esercitata sulla *Wirklichkeit*, che Guardini gli aveva insegnato a rispettare, lo porta ormai a considerare l'ordine da difendere in termini naturali e razionali e non più immediatamente religiosi e soprannaturali come prima. In secondo luogo, il pubblicista rimette qui in gioco un tema schmittiano: cioè un sistema politico non può sopravvivere come mera tecnica e amministrazione, ma deve legittimarsi come un'interpretazione della verità, come incarnazione di un'idea nella quale un popolo si identifica. Un ordine non si conserva a lungo come pura autoregolazione attraverso norme e procedure, ma deve rimandare ad una decisione originaria, a una presa di posizione di fronte al mondo sulla propria esistenza. Infine, è da notare come Gurian ritenga fondamentale per l'affermazione della democrazia, che questa non si basi semplicemente su un sentimento di superiorità generico, ma debba concretamente dimostrare la sua efficienza sul piano storico attraverso il mantenimento e l'intensificazione della sua energia morale. È insomma necessario passare da un liberalismo democratico “per debolezza” a uno “per forza”, cioè capace di difendersi da coloro che la minacciano e la mettono in discussione. L'esempio della Germania weimeriana mostra le conseguenze di un ordinamento del tutto neutrale e debole nei confronti di chi voleva ribaltarne le fondamenta. Il futuro della democrazia dipende perciò dalla sua capacità di trovare forza attraverso la fede nella libertà, nei diritti dell'individuo, nel pluralismo politico. Qui il pubblicista si mostra un erede della sana tradizione realista, riconoscendo come la verità non si realizzi di per sé stessa e in modo automatico nel mondo: “A living lie - and that is the tragedy of human life - is superior, as force, to a dead truth.”<sup>363</sup>

In questo saggio, Gurian, che è sempre più fiducioso nella sconfitta del nazismo, è insomma orientato al futuro, al post-totalitarismo, e alle precauzioni che è necessario prendere per evitare

---

<sup>362</sup> Ivi, p. 336

<sup>363</sup> *Ibidem*

ulteriore ricadute dei regimi democratici negli abissi del terrore. Nel breve saggio *The rise of Totalitarianism in Europe* del 1944, il totalitarismo è descritto come “a regime of senescence, not of youth, even though it appeals to youth in the name of simplicity and absence of responsibility.”<sup>364</sup>

Qui riferimenti al secolarismo come alla causa principale dell'ascesa dei totalitarismi non sono presenti, indicando invece nella terrificante intensificazione del potere, ottenuto grazie all'emergere delle masse, come aveva mostrato già nel secolo scorso Jacob Burckhart, un loro importante presupposto

Ma è soprattutto in riferimento a Élie Halévy che Gurian, ispirazione anche per Aron, sviluppa le sue considerazioni. Anche lo storico francese, in un colloquio parigino del 1938, ammette infatti che il bolscevismo e il fascismo rappresentano due fenomeni formalmente identici: c'è anzitutto un partito unico che intende abbracciare tutte le sfere della vita.<sup>365</sup> Esso è fortemente strutturato e gerarchico in una tendenziale identificazione col leader. Il potere viene giustificato sulla base di una “official philosophy or political religion” che è espressione della “absolute justice, truth, order”.<sup>366</sup> Come per Aron, anche per Gurian le religioni politiche non sono un fenomeno spontaneo, ma nascono dal calcolo politico da parte dei demagoghi.<sup>367</sup>

Le religioni politiche creano un'assoluta identità tra religione e politica, che diventa scopo ultimo e finale dell'esistenza umana. Esse si caratterizzano per le loro “political-social activities”, e non, come nella tradizione, per particolari dogmi e credenze, nonostante alcuni residui di riferimento trascendente presenti nell'umanesimo e nell'aspirazione di giustizia universale del marxismo.<sup>368</sup> Le religioni politiche sono evocate con il solo scopo di integrazione della società, non ancora del tutto sviluppata. Ma il suo successo è solo apparente perché non viene creata vera nuova vita dal basso, ma si crea solo attraverso una concentrazione di potere dall'alto.

Il pubblicista ritiene inoltre le tesi di Halévy fondamentali anche per comprendere le cause generali dell'ascesa dei totalitarismi che vengono riferite a fenomeni più precisi rispetto a un vago richiamo alla modernità: anzitutto, la Prima guerra mondiale, in cui è emersa

---

<sup>364</sup> W. Gurian, *The Rise of Totalitarianism in Europe*, in *The quest for political unity in World history*, ed. for the American Historical Association by S. Pargellis, Washington 1944, p. 304

<sup>365</sup> “Le due ideologie non devono essere giudicate come una filosofia. Sono strumenti d'azione, forze storiche orientate verso un identico scopo, che ne rivela il senso: l'assoluto potere politico del partito che regna su un popolo unito, il segreto della società del XX secolo. In questo senso, è il nazismo «che mostra nel modo più chiaro il tipo d'ideologia bolscevica», perché è un nichilismo puro, senza quel lontano legame che mediante il marxismo il bolscevismo conserva con l'universalismo della ragione. Parla solo di forza vitale, ha per unico fine il potere e per unico mezzo la violenza, mentre la costante mimetizzazione del linguaggio leninista continua a tradire le sue origini, quasi fosse un celato omaggio del vizio alla virtù, conservando come fine ostentato un'umanità riconciliata.” (F. Furet, *Il passato di un'illusione. L'idea comunista nel XX secolo*, cit., pp. 237s.)

<sup>366</sup> Ivi, pp. 297s

<sup>367</sup> E. Gentile, *Le religioni della politica*, cit., p. 96

<sup>368</sup> W. Gurian, *The Rise of Totalitarianism in Europe*, cit., p. 303

l'opposizione, colta dai movimenti socialisti, tra democrazia e libertà, da un lato, e organizzazione e pianificazione, dall'altro. Poi, la paura dell'anarchia, che la crisi dello stato aveva reso particolarmente viva.

La colpa della crisi degli anni trenta non viene insomma più additata, come prima alla democrazia come regime politico, a questa anzi Gurian sembra ormai del tutto orientato. In questo percorso, Maritain ha avuto un ruolo essenziale: "Maritain's personalism permits him to appreciate democracy in a positive way. He no longer regards it in a traditional way as one of the political regimes nor does he identify it with an individualistic Rousseauistic Democratism. Recognition of the rights of men which are based on Natural Law and on the Eternal Law of Creator, is decisive for the democracy praised by Maritain. Active participation of all human persons in political life, control of the state by the people, and fraternal cooperation in common work under a leadership based not on inherited privileges and hereditary selection but on the necessity of having an authority to determinate unity of action, are characteristic of this democracy, which is inspired by Christianity even though its members may not be Christians."<sup>369</sup>

Gurian quindi comprende che la democrazia non significa di necessità anarchia, relativismo, livellamento verso il basso, disprezzo dell'individuo a favore della massa, ma anche e soprattutto difesa della libertà, del pluralismo, del diritto della persona. Essa non sta per forza in contraddizione con dei valori e leggi naturali fondamentali, ma anzi può esserne la più efficace garanzia. La democrazia si mostra insomma come la migliore soluzione contro lo schiacciamento dell'uomo da parte del potere politico che vuol farsi assoluto.

Gli ultimi saggi sull'argomento dei primi anni cinquanta sono concentrati sulla dimensione religiosa dei totalitarismi.<sup>370</sup> Questi non vanno confusi con i regimi autoritari del passato che, pur rifiutando le elezioni periodiche, riconoscono però un ordine sociale che è indipendente dal gruppo che è al potere. I nuovi regimi nazista e bolscevico voglio invece introdurre una fede nuova, una visione del mondo e della storia unico: "The totalitarian movements which have arisen since World War I are fundamentally religious movements. They aim not at changes of political and social institutions, but at the reshaping of the nature of man and society. They claim to have the true and obligatory knowledge about life and its aims. They emphasize that they are based on doctrines which describe and determine totally and completely the existence and activities of men and society [...] The pretence of having the true doctrine gives to the totalitarian movements their basic character. They are intolerant. They aim at the extirpation of

---

<sup>369</sup> W. Gurian, *On Maritain's political philosophy*, cit., p. 17

<sup>370</sup> Si tratta di una chiave di lettura ancora attuale come mostra ad esempio il saggio di H. Maier, *Religiöse elemente in den modernen Totalitarismen*, in *Politische Religionen*, cit., pp. 107-119

all other doctrines and philosophies. They cannot tolerate any limitation of their claims and their power.”<sup>371</sup> Come la Arendt aveva mostrato nel *The Origins of Totalitarianism* dell’anno precedente, anche Gurian qui mostra come non ci sia da parte dei regimi totalitari solo una volontà di controllo e di dominio, ma anche di trasformazione della natura dell’uomo e della società. Gurian vuole così anche contraddire quelle visioni consolatorie, che vedevano nell’hitlerismo soprattutto una dittatura sulla linea della tradizione politica europea. Per cui qualora fossero venute meno quelle condizioni sociali che lo rendevano possibile, sarebbe scomparsa anche la conseguenza politica: “Gurian suggerisce che questo tipo di argomentazione nasconde in verità il grande enigma del potere dell’hitlerismo sui tedeschi, che viene dopo quello dei bolscevichi sui russi: un potere esterno a ogni forza sociale cosciente e organizzata è sfuggito, tratto singolare, alle élite del paese, sia dopo la vittoria, sia prima. La teoria liberale o quella marxista del fascismo in fondo non spiegano alcunché di sostanziale della storia europea dopo il 1918: la politica in molti Stati è sfuggita alla borghesia.”<sup>372</sup> Diventa allora necessario, come aveva intuito Maritain, ripensare e riscoprire un vero umanesimo: “La caricatura comunista della fede, la pseudo-religione comunista basata su un’immagine contraffatta dell’uomo, deve essere sostituita da una fede vivente in una vera immagine dell’uomo, che veda l’economia e la politica non come fini a se stesse, ma come mezzi per mantenere un giusto ordine. Tale ordine deve tener conto della importanza decisiva di tutto ciò che sta al di là dell’utilità e dell’attività di questo mondo.”<sup>373</sup>

In una conferenza all’*Academy of Arts and Sciences* del marzo 1953, in cui era presente anche la Arendt, un anno prima della sua morte, Gurian svolge la sua ultima importante riflessione sulla questione. Come abbiamo detto, i totalitarismi vanno distinti da tutte le forme politiche del passato: stato dispotico, autoritario, anti-democratico. Non è possibile tracciare una linea continua tra Lutero ed Hitler. La grande novità Gurian la coglie attraverso Montesquieu: il filosofo sosteneva infatti che le religioni hanno sempre funzionato come limiti posti dai regimi dispotici senza tradizione né istituzioni. I totalitarismi attuali cercano di limitare in tutti i modi le religioni proprio perché intendono sostituirle, rimpiazzarne il ruolo. Riprendendo una sua vecchia riflessione, il pubblicitista tedesco sostiene che i movimenti totalitari sono delle religioni *secolarizzate*: “it may be said that the various forms of totalitarianism - Nazism and Soviet Communism - are political-social secularized religions, characteristic of our epoch. The totalitarian movements and their power replace God and religious institutions such as the

<sup>371</sup> W. Gurian, *Totalitarian Religions*, in *The Review of Politics*, January 1952, p. 4

<sup>372</sup> F. Furet, *Il passato di un’illusione. L’idea comunista nel XX secolo*, cit., p. 239

<sup>373</sup> W. Gurian, *Introduzione*, in *L’unione sovietica. Presupposti, ideologia, realtà politica*, a cura di W. Gurian, Firenze 1954, p. 21

Church; the leaders are deified; the public mass-meetings are regarded and celebrated as sacred actions; the history of the movement become a holy history of salvation, which the enemies and betrayers try to prevent in the same way as the devil tries to undermine and destroy the work of those who are in the service of the City of God.”<sup>374</sup> La loro forza sta nella illimitata e incontrollabile manipolabilità con cui le credenze e i dogmi dell’ideologia vengono interpretati e re-intepretati.

Accogliendo delle obiezioni, come quelle della Arendt, al concetto di religione in riferimento a un credo del tutto immanente, Gurian propone qui anche l’espressione *ideocracy*, con cui si indica appunto l’identificazione del potere con una ideologia, assunta come una credenza immanente.<sup>375</sup> Ma la sostanza rimane la stessa, l’ideologia totalitaria esprime in fondo una *eschatology* e vuole la “deification of a power system”.<sup>376</sup> Di essa si fa portatore un piccolo gruppo che stabilisce una dominazione assoluta basata sul terrore, l’organizzazione, la manipolazione e la propaganda.<sup>377</sup>

In tutto questo percorso alcuni elementi sono rimasti stabili, nonostante la mancanza di sistematicità nell’analisi di Gurian: la *totale politicizzazione* si è mostrato l’effetto principale dei regimi totalitari, la trascendenza viene quindi schiacciata in un’immanenza che è divenuta un assoluto. I presupposti principali dell’ascesa del nazismo e del bolscevismo sono visti nella società di massa e democratica, nel bisogno di sicurezza e di unità che le società avevano rivendicato senza venire ascoltate. Lo strumento per eccellenza è un’ideologia, espressa come una religione, attraverso la quale l’élite esercita un potere spropositato e senza limiti col mero scopo di mantenere e incrementare il sistema di dominio. La collettività viene così sacralizzata, assumendo le sembianze di una chiesa in cui l’umanità viene salvata attraverso il riferimento alla storia o alla classe o alla razza.

Di certo il pubblicista tedesco, nonostante l’asistematicità e la ripetitività di alcune idee, rimane uno tra i più importanti analisti del fenomeno totalitario e uno dei principali rappresentanti della teoria della “religione politica” come chiave della sua interpretazione.

Ma in tutta questa riflessione, la questione che sta più a cuore a Gurian è il ruolo della Chiesa nella realtà contemporanea. Per lui, come per Maritain, la secolarizzazione ha avuto delle conseguenze positive, soprattutto in termini di libertà e pluralismo, ma allo stesso tempo porta

---

<sup>374</sup> W. Gurian, *Totalitarianism and Political Religion*, in *Totalitarianism. Proceeding of a conference held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953*, Ed. by C. J. Friedrich, Cambridge/Massachusetts 1954, pp. 122-123

<sup>375</sup> Ivi, p. 123; nel dibattito la Arendt dice di preferire la parola “logocracy” rispetto a “ideocracy”; la stessa parola “ideocrazia” viene comunque usata anche in A. Michnik - L. Kolakowski, *Il comunismo, la Chiesa, le streghe*, in *Micromega*, 1993, n. 1, p. 70

<sup>376</sup> W. Gurian, *Totalitarianism and Political Religion*, cit., p. 128

<sup>377</sup> Ivi, p. 129

con sé il pericolo della sacralizzazione delle realtà terrene. I totalitarismi rappresentano insomma un rischio immanente alla modernità che si pensa in modo del tutto immanente. Di fronte a queste derive, il cristianesimo assume un significato inedito: “What the nineteenth century did not foresee has appended today: it is the mission of Catholics to defend the true values of secular civilisation and of its liberties against secularistic pseudo-religions. The true faith, presupposing nature and reason, opposes the scientifically or vitalistically formulated myth, which could destroy the variety and complexity of human existence and force it into the harness of man-made totalitarian doctrine and its absolute dominations. The Catholicism of today is able to defend secular civilisation because the Church rejects its deification and therefore is aware of its true human character. Just because a Catholic understands its limits and shortcomings without falling into absolute threaten it by absolute denial or by deifying acceptance.”<sup>378</sup> In questa pagina, scritta nell’anno della morte, che è un po’ la conclusione del suo percorso, Gurian sembra intrecciare ciò che di meglio ha appreso da Schmitt e da Maritain: il cristianesimo può rappresentare nella società secolare il richiamo alla insuperabile differenza fra religione e politica, Regno celeste e Stato mondano, Dio e uomo. Ovvero è possibile pensare a un cristianesimo che, in forza delle sue radici più profonde, si pone come custode di una positiva secolarizzazione, contro l’emergere di nuove mitologie, siano queste della scienza o della politica, che rendono di nuovo l’uomo schiavo di forze superiori e potenti.

In conclusione, Gurian, al termine della sua esistenza, ha ormai abbandonato il giovanile integralismo, che pretendeva una società modellata sull’ordine trascendente, per abbracciare la fede democratica come garanzia migliore dei diritti dell’uomo. In questa nuova realtà, reimposta il rapporto tra religione e politica secondo una prospettiva liberale. Due sono le osservazioni fondamentali: anzitutto, come abbiamo detto alla fine della prima parte, la religione non deve appoggiarsi al potere per esercitare il proprio influsso sulla società, ma riconoscendo il pluralismo e la libertà del regime democratico deve trovare vie nuove come l’educazione, la testimonianza, la cultura. Sulla scia di Tocqueville, il pubblicista tedesco vede nella società civile il luogo privilegiato per l’azione delle Chiese. In secondo luogo, il cristianesimo deve mantenere il riferimento a Dio come fonte del potere per evitare che qualsiasi potenza terrena si pensi illimitata. Il rimando alla Trascendenza diventa quindi allo stesso tempo affermazione della secolarità, mondanità di ogni realtà politica e sociale.

---

<sup>378</sup> W. Gurian, *Introduction*, in *The Catholic Church in World Affairs*, cit., p. 10

## CONCLUSIONI

### *Il contesto di un dibattito: modernità e secolarizzazione*

Il percorso fin qui condotto ci ha mostrato anzitutto come la riflessione di Maritain sia più legata al dibattito europeo, e in particolare tedesco, di quanto generalmente la letteratura abbia mostrato. Molti studi recenti tendono invece a schiacciare la riflessione del filosofo francese su questioni nazionali come la vicenda dell'*Action française* o su singole pubblicazioni come *Umanesimo integrale* senza vederne lo sviluppo complessivo. Pur usando un linguaggio diverso, tomista e metafisico, il filosofo francese è attraversato da quelle stesse questioni che animano quella discussione sulla teologia politica in Germania, resa famosa in particolare dal nome di Carl Schmitt. Per questa ragione per alcuni anni la sua attenzione è stata rivolta al paese confinante.

Nella prima parte abbiamo analizzato il tema teologico-politico nello sviluppo interno dell'opera di Maritain, facendo emergere alcune di queste questioni: ad esempio, il tema della secolarizzazione, la critica al primato del politico e alle religioni politiche, riflessioni che, come ha dimostrato questa seconda parte, si sono sviluppate anche in un dialogo con alcuni degli autori e delle vicende più significative della *politiche Theologie*.

Il percorso del tomista francese è certamente autonomo e può essere letto indipendentemente da questi rapporti, come, d'altra parte, gli autori tedeschi presi in considerazione, a parte Gurian, non hanno ricevuto un'influenza particolare da Maritain. Mi pare però interessante in primo luogo aver rilevato le analogie, le affinità, la sensibilità comune, nonché i contrasti tra questi intellettuali cattolici in questo pezzo di Novecento. Nel clima di riavvicinamento tra Francia e Germania a metà anni venti, il filosofo tomista è infatti entrato attraverso rapporti sia culturali che di amicizie nel vivo del dibattito tedesco, almeno fino all'ascesa al potere di Hitler. In secondo luogo, questo collocare le tesi del filosofo francese all'interno di una discussione più ampia ci ha permesso di capire meglio alcuni sviluppi della sua filosofia, nonché di vedere sotto una luce diversa alcuni nodi del suo pensiero. Ne sono emersi punti di forza e di debolezze del pensiero maritainiano.

Il periodo in cui questo rapporto è stato più intenso è quello tra le due guerre, in particolare nella seconda metà degli anni venti, quando Maritain era convinto di poter creare un ponte tra

Francia e Germania sotto l'ala protettrice del Dottore comune. L'avvento del nazionalsocialismo mette fine a questo progetto e a questo tessuto di relazioni internazionali che rappresenta anche un momento significativo del percorso culturale verso l'unificazione europea. Dal 1933, in concomitanza anche con i primi viaggi in America, il tomista intuisce invece la possibilità di una nuova cristianità solo al di fuori dell'Europa totalitaria, in un mondo nuovo: nella democrazia americana. In realtà, negli Stati Uniti quella realtà umana incontrata negli anni precedenti viene in parte ritrovata nell'esperienza condivisa dell'esilio: è soprattutto Gurian, che dai seminari schmittiani passa all'insegnamento negli Stati Uniti, a costituire quel ponte ideale tra la repubblica di Weimar e la militanza per la democrazia, che si trova a condividere assieme a Simon e Maritain.

Questo confronto ci ha poi permesso di apprezzare con più precisione lo specifico della posizione maritainiana, diversa oltre che nel linguaggio anche nell'approccio ai problemi. Come è emerso in particolare nel settimo capitolo nella Germania weimeriana i grandi autori di riferimento non sono tanto Tommaso d'Aquino, che anzi fatica a trovare una vera riscoperta, quanto Agostino, Pascal, Kierkegaard, che intellettuali come Haecker, Peterson, Wust, Guardini avevano contribuito a far conoscere. Forse è anche per questa ragione che il pensiero del filosofo francese non ha ottenuto una vera e propria recezione oltre confine, a parte una breve parentesi, nonostante gli sforzi di personaggi come Eschweiler e Gurian. D'altra parte, la chiarezza dei concetti e delle distinzioni del tomista francese avevano, come abbiamo detto, non poco contribuito, con le sue tesi relative alla crisi dell'*Action française*, divulgate in Francia grazie a Gurian e Becker, a mettere in guardia da un vincolo troppo stretto tra fede e nazionalismo.

L'interesse di e verso Maritain era emersa per quella convinzione che animava tutto il mondo cattolico europeo di allora di rifondare quel legame antico tra cristianesimo ed Europa, senza il quale molti preannunciavano il tramonto dell'Occidente. Forse in certi casi la comunanza era più nella forma che in veri contenuti, come nel caso di Schmitt, dove un grosso ruolo a giocato la *cattolicità* nel suo senso strettamente anti-protestante e anti-moderno. L'antimodernità è in effetti una delle ragioni di maggior fascino di Maritain per molti di questi autori tedeschi, pur costituendo allo stesso tempo paradossalmente anche uno degli elementi di diffidenza, in quanto la filosofia tedesca era molto meno disposta a liquidare la modernità nei termini posti dal tomista francese. Maritain infatti, pur intendendo salvare le "verità prigioniere", privilegia la via della rottura col moderno. Quando invece, Schmitt, ad esempio, ma non solo, segue la via della continuità, accettandone formulazioni e questioni, pur rettificandone alcuni aspetti degenerativi, soprattutto il soggettivismo: manca comunque qualsiasi idea di rifondazione del



pensiero filosofico, invece presente nell'opera del tomista francese. Nel mondo tedesco la modernità che viene respinta non si identifica d'altra parte completamente con quella di Maritain: si attacca la cultura borghese e liberale, soprattutto di stampo ottocentesco, mentre il dialogo con i suoi grandi autori come Hobbes rimane centrale, come mostra anche il caso del tomista Eschweiler che con Schmitt condivideva la venerazione per Hegel.

Non è un caso che Schmitt, Gurian e Maritain si siano conosciuti all'insegna dei *Tre riformatori*, dove il filosofo denuncia nella politica moderna l'appropriazione di verità cristiane secolarizzate. Comune è anche il riferimento al Romanticismo, in particolare nella figura di Rousseau, come momento che per eccellenza ha visto all'opera questo processo. Il grande obiettivo polemico è l'assolutizzazione dell'individuo borghese, il soggettivismo esasperato, la fine di ogni gerarchia e ordine collettivo. L'età borghese degli ultimi secoli viene vista come il rifluire del trascendente nel materiale, dell'umano nella tecnica, come ricerca del progresso quaggiù e nella perdita di riferimento nell'autorità dall'alto. Questa lettura non era comunque isolata negli anni venti, anche Waldemar Gurian, mediatore maritainiano in Germania, parla sulla base della crisi dell'*Action française* di "cristianesimo secolarizzato".

Le tesi fondanti di questi autori sono in sostanza due: primo, l'idea che al fondo della politica agisca sempre una teologia, una visione metafisica in riferimento alla quale le attività umane, compresa la politica, ricevono la loro direzione. Per esprimerci con Maritain, "tutto comincia dallo spirito". Secondo, la convinzione che la dottrina politica moderna abbia assunto molti concetti teologici secolarizzati, con lo scopo finale di dirigere la vita sociale in proprio, senza l'intervento della religione. Uno degli obiettivi di questa tesi è dichiarare l'illegittimità del moderno, come ben aveva colto Blumenberg, e quindi la sua pretesa di autofondazione assoluta, ma anche contrastare il destino tecnico, auto-regolativo della politica europea. C'è il convincimento che solo una "teologia politica" possa preservare dai pericoli del dominio economico del capitalismo o del comunismo. L'apertura al trascendente viene letta allora come l'estrema possibilità per preservare il mondo da una chiusura dell'umanità in una gestione interessata e funzionale del mondo. Ma attraverso di essa si vuole anche contrastare l'emergere di tirannie nuove dopo la fine dell'egemonia cristiana: sia questa la fede nella ragione o nel progresso o nella scienza. Per questo si vuol sostituire al mito dell'*homo faber* la nozione di *pietas* di fronte alla natura, a Dio, all'altro uomo: si pensi in particolare alla riflessione di Peter Wust. Nell'epoca in cui stanno nascendo gli organismi internazionali e le due guerre mondiali stanno mostrando il carattere globale del mondo, diventa in effetti primario combattere la *reductio ad unum* del pensiero. È su questa base che in questi anni si fonda il dialogo tra Maritain e questi autori tedeschi. Questo riflusso del religioso nel politico viene poi rielaborato

al momento dell'ascesa al potere del nazionalsocialismo nell'interpretazione delle ideologie totalitarie in termini di "religioni secolari", di cui Gurian fu tra i primi studiosi. Ma questo percorso è paradigmatico contro ogni tentativo di ricreare totalità esaustive del senso e autoreferenziali. Il cristianesimo diventa allora espressione dell'esigenza di aprire il mondo all'alterità, al nuovo, all'irruzione di un tempo, di uno spazio, di un ordine radicalmente diverso da quelli precedenti. Incarna il paradigma di una verità liberatrice che non si esaurisce mai in un'appropriazione identitaria, ma in una rappresentazione insieme necessaria e insufficiente. Il nesso tra teologia e politica significa quindi soprattutto negazione di ogni pretesa da parte del mondo di essere la realizzazione del Regno escatologico.

### *Maritain e la teologia politica*

Il confronto con gli autori studiati nella seconda parte di questo lavoro ci ha portato a rilevare punti forti e aspetti invece critici della proposta maritainiana. Partiamo da questi ultimi.

Un primo punto problematico ha a che vedere col "politico". Maritain certamente riconosce l'autonomia del temporale, ma rimane centrale nel suo pensiero sostanzialmente una logica della limitazione, finalizzata a contrastare la sacralizzazione del tutto sociale. Uno dei fondamentali apporti della sua filosofia è stato infatti quello di riformulare in modo innovativo e moderno la tradizionale distinzione tra le cose di Cesare e quelle di Dio. Questo ha per molti versi avuto un ruolo positivo nella direzione di una "deteologizzazione dello Stato", usando l'espressione di Michel Fourcade, e di una critica alla concezione della sovranità in senso autoritario. Abbiamo visto d'altra parte come anche Peterson e Gurian, in un analogo affermazione della *primauté du spirituel*, giudichino con molta severità ad esempio la polemica di Schmitt contro la *potestas indirecta* in nome del primato della politica. All'esigenza della concentrazione di potere nella figura del sovrano, unica sorgente giuridica, Maritain tiene ferma invece l'autonoma sussistenza che spetta alla persona in quanto ordinata direttamente al fine ultimo. L'uomo cioè non riceve il suo diritto dall'istanza politica, ma è questa a doversi in qualche modo arrestare di fronte all'irriducibilità personale. Nel pensiero di Schmitt, in cui è assente la fondazione del concetto di persona, al contrario, c'è pur sempre uno slittamento, forse involontario, verso l'assorbimento del cittadino nell'associazione politica, una preminenza della ragion di Stato rispetto a quella dei soggetti della società civile.

Il filosofo è sempre preoccupato di riportare la *mystique* al trascendente contro le sue secolarizzazioni mondane. Ma alla fine, oltre lo Stato, anche la politica, in Maritain, viene in una certa misura ridotta e semplificata. Manca cioè un'adeguata riflessione sul *politique* come

realtà anche teologica, mentre l'attenzione è fondamentalmente concentrata sui presupposti pre-politici: il popolo, il diritto naturale, la persona, l'educazione. Il primato dello spirituale ha insomma come risvolto una secondarietà della politica come qualcosa di "umano, troppo umano". Il rischio in cui si incorre, se questa prospettiva viene accentuata, è un indebolimento dell'etica del "politico", tutto proteso a realizzare e a proteggere beni esterni a sé, extra-politici. Ma è necessaria una dialettica in cui se lo Stato deve essere funzionale alla persona umana e alla sua libertà, è anche necessario che i cittadini considerino la pace e la convivenza politica non una mera contingenza. È necessario sviluppare una teologia delle cose umane, mondane e anche delle realtà politiche: le istituzioni, il potere, la pace.

Un secondo aspetto problematico è la debolezza dell'orizzonte escatologico. Il pensiero di Maritain si è completamente spogliato di tensioni apocalittiche, in una polemica crescente contro la sacralizzazione della nazione, che da più parti si stava realizzando. Più che sul versante dell'escatologia, la riflessione del filosofo si è invece sviluppata nella direzione verticale della mistica. Il Regno è da riconoscere cioè più nel cuore degli uomini che nella prossimità della fine della storia. La riflessione sulla "nuova cristianità" si sviluppa proprio, a differenza del *sacrum imperium*, nel contesto non di una teologia, ma di una filosofia della storia. L'intersezione tra cristianesimo e mondo è sviluppata a partire dalla dinamica incarnatoria, ma non c'è il tema della fine, del pensiero "a termine", per esprimersi con Taubes. La grande polarità non è tra storico ed escatologico, come abbiamo visto in Peterson, ma tra storico e sovra-storico. Se condotta ai suoi estremi questa visione corre il pericolo però di mancare quella critica allo storicismo che si voleva all'inizio combattere. La differenza tra fine intermedio e fine ultimo rischia di diventare un parallelismo in cui la religione perde di rilevanza "pubblica".

Un terzo punto critico è un rapporto tra spirituale e temporale declinato solo in termini di conciliazione pacifica. In fondo il rapporto tra Chiesa e Stato viene modellato infatti sulla concezione tomista del rapporto tra natura e grazia: *gratia non tollit naturam sed perficit*. Maritain non pensa in termini dialettici, né agostinamente conflittuali, ma ritiene che sia necessaria una gerarchia, un'armonia tra religione e cultura. Questa si colloca nell'accentazione dello Stato secolarizzato, nel quale la religione viene relegata nell'ambito della società civile, guidata da un ordinamento politico separato e sottratto a concezioni religiose determinate. Questo va incontro giustamente a una concezione moderna della politica come spazio di libertà, indipendente da una tutela del religioso sulla sfera temporale. Il filosofo francese è sostanzialmente convinto che lo Stato secolarizzato di principio non si opponga alla pratica del cristianesimo autentico, ma anzi in qualche modo possa favorirlo. A suo avviso, è in qualche modo possibile una subordinazione della politica allo spirituale, per cui i cristiani

contemporanei possono prendere parte alla vita pubblica portando senza intralcio l'influsso del Vangelo. Ma raramente lo Stato, in quanto sempre sospeso alla volontà umana, è analogo alla natura. Nella filosofia politica di Maritain non c'è una riflessione sul nesso tra il "politico" e la negatività, il male. A questo si collega l'assenza di una riflessione sull'impatto diretto della Chiesa come istituzione nella vita della città. Non c'è una lettura "politica" della Chiesa, come *polis* pubblica, come è presente ad esempio in Peterson. Questo rischia di favorire un modello in cui la religione finisce coll'essere una riserva interiore, un legame dell'individuo con Dio, incapace però di mettere in discussione la pretesa totale del sociale che in vari parti del mondo è ancora presente. La privatizzazione del cristianesimo non viene insomma adeguatamente arrestata. Il rapporto con lo Stato viene così limitato a quello tra Stato e singolo cristiano. Se la politica è anche scontro tra divinità diverse e non uno spazio neutrale, come la teologia politica schmittiana ci ha insegnato col suo *Nemo contra Deum nisi Deus ipse*, il rischio è allora, da un lato, che l'individuo si trovi in qualche misura schiacciato dagli dei, vecchie e nuovi, della *civitas humana*; dall'altro, che riemerge la tentazione per la Chiesa di usare il potere mondano per rivendicare un ruolo nella società, che le è proprio.

Ma questi aspetti non esauriscono la portata del pensiero di Maritain la cui attualità può ben essere espressa con la categoria di "transizione", come ha fatto Vittorio Possenti.

La prima importante transizione è dalla prospettiva del *condizionamento* a quella dell'*ispirazione*. In altri termini, il filosofo riformula il rapporto tra cristianesimo e Occidente non più in termini di potere e di strutture, ma di libertà e di coscienza. Il crollo della *christianitas*, consumato definitivamente con la fine dell'impero, e la fine di un nesso vincolante tra ordinamento statale e base religiosa viene presa sul serio da Maritain che senza nostalgia cerca una nuova incarnazione del cristianesimo. Da qui la sottolineatura di una *révolution* della società attraverso la sua trasformazione molecolare, attraverso piccoli gruppi e un'alta formazione intellettuale e spirituale dei singoli. Una linea per certi versi vicina a quella che Gramsci proponeva per il partito comunista italiano. Non ci può insomma essere rinnovamento della politica senza una preventiva *reformatio* dei cittadini e della società. Il filosofo è consapevole che senza un cambiamento reale della società e prima ancora delle anime degli individui è del tutto inefficace ogni collaborazione astratta tra Stato e Chiesa. È per questo che nella sua opera lo Spirito gioca un ruolo significativo e crescente, tanto da diventare centrale anche nella sua ecclesiologia. La pneumatologia diventa allora la chiave per ripensare quella sovranità di Cristo sul mondo che la teologia degli anni venti aveva in vari contesti ribadito. Le decisioni prese dall'uomo politico devono quindi collocarsi nella situazione concreta in cui vanno applicate, non come astratta ripetizione di norme e precetti pre-esistenti. Però, a

differenza di Schmitt, la decisione non si fonda sul nulla, ma appunto sull'*ispirazione* che nasce da una coscienza ben formata. In un mondo secolarizzato, Maritain ritiene che l'apporto fondamentale della religione sia quello di immettere nel mondo un *surplus* di spirito, di promuovere un "alleggerimento" delle strutture attraverso l'introduzione di un agire politico attraverso mezzi spirituali leggeri. Nel caso di Maritain non si tratta però di una riformulazione del *Deus absconditus*, cioè di un Dio aldilà di ogni conoscibilità e compromesso col mondo, ma di un Dio "svuotato", cioè incarnato e crocifisso, che rinuncia al potere come via per affermare la verità. Per questo diventa sempre più importante nella riflessione del filosofo francese la questione non tanto della *chrétièté*, ma, per dirla con Mancini, soprattutto di *con quale cristianesimo*. Il suo ritiro in vecchiaia tra i Piccoli fratelli di Gesù è indicativo di questa parabola.

La seconda transizione è il passaggio dalla *ripetizione* all'*innovazione*. Si tratta di un passaggio reso possibile dall'abbandono del costantinismo, ma anche dall'autonomia conquistata da Maritain rispetto al tradizionale legame tra cattolicesimo e forze di destra. Questo gli ha anche permesso una libera presa di posizione critica non solo contro il comunismo, sulla linea di molto cattolicesimo europeo, ma anche contro il regime di Mussolini e soprattutto di Franco, che invece riceveva l'appoggio di molto mondo ecclesiastico. Il filosofo concepisce l'ideale di una nuova cristianità non più in termini di un modello tramandato dal passato da applicare nel presente quando le occasioni lo rendono possibile. Attraverso lo strumento dell'analogia, ritiene invece che i grandi principi teologici possano ricevere una applicazione diversa a seconda delle differenti costellazioni storiche. Su questa base la sua filosofia è diventata del tutto resistente alle suggestioni di molti cattolici tedeschi circa la realizzazione di un nuovo *sacrum imperium* sul modello medievale.

È così che diventa importante nella filosofia maritainiana sia la lettura della storia, sia la mediazione della coscienza, dell'intelligenza dei singoli. Non esistono allora proposte e politiche cristiane "pure" e innocenti, ma l'ideale, secondo Maritain, è sempre mediato dalle capacità degli uomini che nelle diverse epoche devono assumersi la responsabilità di inventare forme nuove per la *polis*.

Infine, un'importante transizione è quella operata da Maritain dalla secolarizzazione come *naturalizzazione* del cristianesimo a secolarizzazione come *traduzione*. La fine del modello sacrale viene visto dal filosofo più come un'opportunità che come un motivo di rimpianto. Se negli anni venti, viene denunciata l'appropriazione indebita da parte della modernità politica di categorie di origine teologica, negli anni quaranta, Maritain vede nella radice religiosa della democrazia una sintesi positiva tra cristianesimo e mondo. Non si tratta insomma più di ri-

cristianizzare l'Occidente, ma semmai di rivitalizzare ciò che di cristiano è già presente. Il contributo della religione nello spazio pubblico non è così un momento di rivendicazione di uno spazio e di scopi solo teologici, ma servizio a un bene comune divenuto plurale, sia in senso politico che in senso ideologico. Il filosofo allora si fa promotore di un cristianesimo *defensor* dell'umano e del suo primato sulle logiche del mondo e della politica, di una fede attiva che non si esaurisca nella tautologia di una "presenza" necessariamente visibile.

Maritain ha insomma tentato la riconciliazione del pensiero cristiano con la modernità, proponendo un recupero del moderno non come anti-teologica appropriazione della verità da parte dell'immanenza, ma come una tensione verso il vero, un'attesa di compimento umano che sfugge ad ogni progetto politico. Un rapporto tra fede cristiana e mondo moderno è pensabile con la premessa di una duplice rinuncia: a pensarsi come l'unica depositaria del senso e del vero da parte della fede, e a pensarsi come realizzazione della salvezza ultima da parte del secondo.

In questa "fede" nella democrazia che Maritain ha liberato dalle paure e dalle ritrosie del pensiero cattolico tradizionale sta il suo più importante contributo, rappresentato in modo significativo dalla parabola intellettuale di Waldemar Gurian. Ma allo stesso tempo è il punto in cui il pensatore francese ci lascia, richiamando però nuovamente il pensiero alla responsabilità di affrontare i nuovi inediti problemi dell'oggi alla luce di principi più alti e più nobili e in quello che lui chiama "la santa libertà del cristiano".

## BIBLIOGRAFIA PRINCIPALE

### Fonti

#### 1. Fonti manoscritte

Archivio Jacques e Raïssa Maritain (Kolbsheim, Francia)

Corrispondenza di Jacques Maritain con Carl Schmitt (1928-1936)

Corrispondenza con Erik Peterson (1925-1947)

Corrispondenza con Waldemar Gurian (1927- 1962)

Corrispondenza con Karl Eschweiler (1928-1929)

Corrispondenza con Paul Ludwig Landsberg (1936-1939)

Corrispondenza con Karl Thieme (1939)

#### 2. Opere di Maritain

a- Opere complete in lingua francese

*Œuvres Complètes*, a cura di J.-M. Allion, M. Hany, Dominique e René Mougel, M. Nurdin, H. R. Schmitz, Éditions Universitaires Fribourg - Éditions Saint Paul, Paris 1986-2007 (17 volumi)

b- Traduzioni italiane utilizzate (citate nell'ultima edizione)<sup>1</sup>

- Tre riformatore: Lutero, Cartesio, Rousseau*, a cura di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 2001
- Primato dello spirituale*, tr. di G. Dore, Prefazione di G. Campanini, Logos, Roma 1980
- Il Dottore Angelico. San Tommaso d'Aquino*, Introduzione di I. Biffi, Siena 2006
- Religione e cultura*, Introduzione di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1966
- Umanesimo integrale*, Presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1982
- Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1980
- Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1950
- Attraverso il disastro*, Capriotti, Roma 1951
- I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1977
- L'uomo e lo Stato*, Introduzione di V. Possenti, Marietti, Genova-Milano 2003
- Cristianesimo e democrazia*, Introduzione di G. Lazzati, Vita e Pensiero, Milano 1977
- L'intuizione creazione nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1983
- I contadini del cielo: Cocteau e Maritain*, La Locusta, Vicenza 1978
- Riflessioni sull'America*, Morcelliana, Brescia 1968
- Per una filosofia dell'educazione*, a cura di G. Galeazzi, La scuola, Brescia 2001
- Scienza e saggezza*, Presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1985
- Il pensiero di San Paolo*, Presentazione di P. Viotto, Borla, Torino 1964
- Il mistero di Israele*, Introduzione di V. Possenti, Massimo, Milano 1982
- Per una filosofia della storia*, Morcelliana, Brescia 1967
- Ricordi e appunti*, Morcelliana, Brescia 1967
- Per una politica più umana*, Morcelliana, Brescia 1968
- Strutture politiche e libertà*, Morcelliana, Brescia 1968

---

<sup>1</sup> Citate in ordine cronologico nell'edizione italiana



*Il contadino della Garonna*, Morcelliana Brescia 1969

*La filosofia morale - Esame storico-critico dei grandi sistemi*, Postfazione di V. Possenti, Morcelliana, Brescia 1999

*La Chiesa di Cristo - La persona della Chiesa e il suo personale*, Morcelliana, Brescia 1971

*La persona e il bene comune*, tr. di M. Mazzolari, Morcelliana, Brescia 1995,

*Distinguere per unire - I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1974

*Il filosofo nella società*, Introduzione di A. Pavan, Morcelliana, Brescia 1976

*Sulla filosofia cristiana*, Introduzione di V. Melchorre, Vita e Pensiero, Milano 1978

*Scritti e manifesti politici (1933-1939)*, a cura e con Introduzione di G. Campanini, Morcelliana 1978

*Antimoderno*, Premessa di L. Castiglione, Logos, Roma 1979

*Arte e scolastica*, Morcelliana, Brescia 1980

*Questioni di coscienza*, Introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1980

*Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Introduzione di A. Gnemmi, Vita e Pensiero, Milano 1982

*Ragione e ragioni*, Introduzione di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1982

*Nove lezioni sulla legge naturale*, tr. e Introduzione di F. Viola, Jaka Book, Milano 1987

*Riflessioni sull'intelligenza*, Introduzione di V. Possenti, Massimo, Milano 1987

#### c- Corrispondenze

*Corrispondenza Péguy-Maritain*, a cura di B. Rezzotti, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995

*Maritain-Mounier corrispondenza*, Morcelliana Brescia 1976

P. Wust, *Lettre de France et d'Allemagne. Correspondance de Peter Wust avec ses amis français*, Téqui, Paris 1985, pp. 100-119

*Correspondance entre J. Maritain et le général de Gaulle*, in Cahiers Jacques Maritain, 16-17, 1988, pp. 59-78

J. Prévotat, *A propos de «Défence de l'Occident» (1927): Deux lettres de Jacques Maritain*, in *L'histoire des croyants mémoire vivante des hommes, Mélanges Charles Molette*, Archives de l'Église de France, 1989, pp. 769-787

É. Gilson - J. Maritain, *Correspondance 1923-1971*, a cura di G. Prouvost, Vrin, Paris 1991

*Correspondance J. Maritain - H. Bars*, in *Cahiers Jacques Maritain*, 24, 1992, pp. 13-60

*Lettres d'Edith Stein aux Maritain*, in *Cahiers Jacques Maritain*, 25, 1992, pp. 31-44

*Jacques Maritain - Charles De Gaulle : Correspondance 1941-1942*, CJM 16-17, 1988, pp. 59-91

*The Philosopher and the Provocateur. The Correspondence of J. Maritain and Saul Alinsky*, a cura di B. Doering, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994

*Karl Thieme im Briefwechsel mit Jacques Maritain und Karl Barth über den Plan eines Gebetsfeldzugs in Europa gegen die Gefahren des Nationalsozialismus*, a cura di P. A. Bloch, in J. Pottier (Hrsg), *Christen im Widerstand gegen das Dritte Reich*, Beng, Sachsenheim 1995

*Correspondance T. Haecker - J. Maritain*, *Cahiers Jacques Maritain*, 31, 1995, p. 23-40

R. Mougel, *La condition humaine. Deux lettres de J. Maritain à André Malreaux*, CJM 32, juin 1996

*J. Maritain - C. Journet, Correspondance, 1920-1973*, Éditions Universitaires Fribourg - Éditions Saint Paul, Paris 1996-2008 (6 volumi)

*Jacques Maritain - Yves Simon. Correspondance, Tome 1, Les années françaises (1927-1940)*, Introduction par Philippe Chenaux, Edition établie et annotée par Florian Michel, CLD Editions, 2008

d- Strumenti biografici e bibliografici

Raïssa Maritain, *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1991

Id., *Diario*, Morcelliana, Brescia 2000

J.-L. Barré, *Jacques e Raïssa Maritain - Da intellettuali anarchici a testimoni di Dio*, Paoline, Milano 2000

P. Viotto, *Introduzione a Maritain*, Laterza, Bari 2000

N. Possenti Ghiglia, *I tre Maritain*, Ancora, Milano 2000

G. Grandi, *Rileggere Maritain. Attraverso un repertorio degli articoli in rivista*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003

P. Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003

Id., *Grandi amicizie. I Maritain e i loro contemporanei*, Città Nuova, Roma 2008

#### e- Opere storiche

P. Chenaux, *Entre Maurras et Maritain - Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Cerf, Paris 1999

M. Fourcade, *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes*, sous la dir. De G. Cholvy, Université Paul Valéry - Montpellier III, dicembre 2000

F. Michel, *Un réseau d'intellectuels européens en Amérique du Nord. Diffusion, réception et américanisation de la pensée catholique: années 1920 - années 1960*, discussa nel dicembre 2006 alla École Pratique des Hautes- Études, sotto la direzione del prof. C. Langlois

#### f. Periodici

*Cahier Jacques Maritain*, pubblicazione periodica del «Cercle d'Études Jacques et Raïssa Maritain» (21 Rue dela Division-Leclerc, Kolbsheim 67120 Molshaim, Francia)

*Notes et documents. Pour une recherche personaliste*, pubblicazione quadrimestrale dell'«Istitut International Jacques Maritain» (Segretariato generale : via Flavia 104 - 00187 Roma)

### 3. Opere di Schmitt

#### a- Traduzioni utilizzate

*Le categorie del «politico»*, Il Mulino, Bologna 1972

*Il custode della costituzione*, Giuffré, Milano 1981

*Romanticismo politico*, Giuffré, Milano 1981

*Dottrina della costituzione*, Giuffré, Milano 1984

*Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, Giuffré, Milano 1986

*Scritti su Hobbes*, Giuffr , Milano 1986

*Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffr , Milano 1992

*L'unit  del mondo e altri saggi*, a cura di A. Campi, Pellicani, Roma 1994

*Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualit  di Theodor D ubler*, ESI, Napoli 1995

*Donoso Cort s interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milano 1996

*I Buribunki. Un saggio di filosofia della storia*, in *L'Informazione bibliografica*, 1996, n. 3, pp. 371-377, e n. 4, pp. 555-563

*Parlamento e democrazia e altri scritti di dottrina e storia dello stato*, Castrovillari 1999

*Glossario. Annotazioni, 1947-1951*, Giuffr , Milano 2001

*Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano 2003

*Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-1947*, Adelphi, Milano 2005

*Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge*, in *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste*, Neri Pozza, Vicenza 2005

*Teoria del partigiano. Integrazioni al concetto del politico*, Adelphi, Milano 2005

*Carl Schmitt, sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Il Melangolo, Genova 2006

*Risposte a Norimberga*, Laterza, Bari 2006

*La dittatura. Dalle origini dell'idea moderna si sovranit  alla lotta di classe proletaria*, Roma 2006

*Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles, 1923-1939*, Giuffr , Milano 2007

*Tirannia dei valori*, Adelphi, Milano 2008

b- Testi non tradotti, corrispondenze e diari

*Der Spiegel*, in *Die Rheinlande*, XII, Jan.-Dez. 1912, pp. 61-62

*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen 1914

*Die deutschen Intellektuellen*, in *Westdeutscher Beobachter*, 31. Mai 1933, pp. 1-2

*Franz Blei. Briefe an Carl Schmitt 1926-1933*, Heidelberg 1995

*Macchiavelli Zum 22. Juni 1927*, in *Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus dem Jahren 1916-1969*, Berlin 1995

*Werner Becker. Briefe an Carl Schmitt*, Berlin 1998

*Ernst Jünger/Carl Schmitt. Briefe 1930-1983*, a cura di H. Kiesel, Stuttgart 1999

*Jugendbriefe. Briefschaften an seine Schwester Auguste 1905 bis 1913*, Akademie Verlag, Berlin 2000

P. Tommissen, *Amicus Schmitt, sed magis amica veritas. Pierre Linn over Carl Schmitt en enkele zijner geschriften*, in J. Stuy (a cura di), *De precisie van het lezen: liber amicorum Maurice Weyembergh*, Brüssel 2003

*Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien*, Hrsg von E. Hüsmert und G. Giesler, Akademie Verlag, Berlin 2005

*Tagebücher. Oktober 1912 bis Februar 1915*, Hrsg von E. Hüsmert, Akademie Verlag, Berlin 2005

*Hans Blumenberg - Carl Schmitt. Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Hrsg. und mit einem Nachwort von A. Schmitz und M. Lepper, Frankfurt 2007

#### c- Biografie e fonti

*Schmittiana*, hrsg. von P. Tommissen, 8 volumi, Brüssel/Berlin 1988-2003

J. W. Bendersky, *Carl Schmitt teorico del Reich*, Il Mulino, Bologna 1989

P. Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Frankfurt/Main 1993

D. Cumin, *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, Cerf, Paris 2005

R. Mehring, *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*, C. H. Beck, München 2009

#### 4. Opere di Peterson

##### a- Opera completa di riferimento

*Ausgewählte Schriften*, mit Unterstützung des Wissenschaftlichen Beirats B. Andrae, F. Hahn, K. Lehmann, W. Löser, H. Maier, herausgegeben von Barbara Nichtweiss, Echter, Würzburg, 1994-2009, (12 Volumi)

Singoli volumi utilizzati<sup>2</sup>

*Theologische Traktate*, hg. von B. Nichtweiss, 1994

*Marginalien. Zur Theologie und andere Schriften*, hg. von B. Nichtweiss, 1995

*Johannesevangelium und Kanonstudien*, hg. von B. Nichtweiss unter Mitarbeit von K. Anglet und K. Scholtissek, 2003

*Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*, hg. von B. Nichtweiss und W. Löser, 2004

*Lukasevangelium und Synoptica*, hg. von R. von Bendemann, 2005

*Der Brief an die Römer*, hg. von B. Nichtweiss unter Mitarbeit von F. Hahn, 1997

*Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, hg. von H.-U. Weidemann, 2006

*Theologie und Theologen*, Teilband 1, *Texte*, hg. von B. Nichtweiss, 2009

*Theologie und Theologen*, Teilband 2, *Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, hg. von B. Nichtweiss, 2009

b- Traduzioni italiane

*Il libro degli angeli*, Edizioni di Comunità, Roma 1946

*La Chiesa degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, Edizioni di Comunità, Roma 1946

*Apostolo e Martire nella Lettera ai Filippesi*, Roma 1947

*L'influsso di Kierkegaard sulla filosofia protestante contemporanea*, in *Humanitas*, I, 1947, pp. 33-37

*L'uomo*, in *Il regno. Rivista di studi cristiani*, 5, 1947, pp. 33-37

*Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983

*Che cos'è teologia?*, in *Bailamme. Rivista di spiritualità e politica*, 2, 1987, pp. 201-220

---

<sup>2</sup> Secondo l'ordine dei curatori

c- Biografia e strumenti bibliografici

B. Nichtweiss, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg 1992

5. Opere di Gurian

a- Volumi

*Die deutsche Jugendbewegung*, Habelschwerdt 1923

*Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914*, M. Gladbach 1928

*Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action française*, Frankfurt 1931

*Um des Reiches Zukunft. Nationale Wiedergeburt oder politische Reaktion?;* Freiburg 1932

*S. Ambrosius und die deutsche Bischöfe*, Luzern 1934

*Bolschewismus als Weltgefahr*, Luzern 1935

*Marxismus am Ende? Schicksal einer Bewegung*, Köln 1936

b- Traduzioni utilizzate

*Hitler and the Christians*, New York 1936

*Introduzione al comunismo*, Bologna 1958

*Introduzione*, in *L'unione sovietica. Presupposti, ideologia, realtà politica*, a cura di W. Gurian, Firenze 1954

c- Articoli

*Ein Traum von dritten Reich*, in *Hochland*, XXIII, 1924/1925, pp. 237-242

- Wittigs Antimodernismus*, in L. Wolf (hrsg), *Joseph Wittig. Sein Leben, Wesen und Wirken*, Habelschwerdt 1925, pp. 90-101
- W. Gurian - W. Becker, *Deutschland und Frankreich im neuen Europa. Ein Gespräch mit Lucien Romier*, in *Abendland*, 2 März 1925, pp. 169-172
- Drei Reformatoren. Zu Maritains Wirkung in Deutschland*, in *Neues Ufer*. Beilage zur *Germania*, 24 ottobre 1925
- Gegen die Diktatur der Zeit. Offener Brief an Herrn Prof. Ernst Robert Curtius*, in *Kölnische Volkszeitung*, 24 Oktober 1926
- Ein Papstbrief gegen die Action française*, in *Abendland*, Jg. 2, Nov. 1926
- Charles Maurras*, in *Gral*, 21, 1926, pp. 236-244
- Hugo Ball*, in *Kölnische Volkszeitung*, nr. 705 vom 25. September 1927
- Die Kirche und die Action française. Eine prinzipielle Darlegung*, in *Heilige Feuer*, 14, 1926/1927
- Bloy, Maurras, Maritain. Ein Nachwort*, in *Orplid*, 3, 1926/1927, pp. 57-66
- Die Abendlandsideologie als Maske des französischen Nationalismus*, in *Abendland*, 2, Juni 1926/1927, pp. 277-279
- Zur sogenannten Krise im deutschen Katholizismus*, in *Das Heilige Feuer*, Oktober 1927, pp. 10-15
- Lamennais*, in *Schildgenossen*, 7, 1927, pp. 499-517 e 8, 1928, pp. 1-13
- Welt und Kirche*, in *Abendland*, Jg 2, Sept. 1927, Heft 2, pp. 362-366
- Der säkularisierte Katholizismus*, in *Heilige Feuer*, 15, 1927/1928, pp. 442-448
- Zur sogenannten Krise im deutschen Katholizismus*, in *Heilige Feuer*, 15, 1927/1928, pp. 10-15
- Léon Bloy*, in *Abendland*, 2, 1927/1928, pp. 118-122
- Faschismus und Bolschewismus*, in *Das Heilige Feuer*, Februar 1928, pp. 197-203
- Abtrünnige*, in *Abendland*, 4, 1928/1929, pp. 356-358
- Das Frankreich von Georg Mönius*, in *Abendland*, 4, 1928/1929, pp. 220-221
- Jacques Maritain und der Neuthomismus*, in *Deutsch-französische Rundschau*, Juli 1928, Heft 7
- Der Schriftsteller*, in *Schildgenossen*, 9, 1929
- Praktizismus oder echte Aktualität? Zur Frage der katholischen Wissenschaft*, in *Rhein-Mainische Volkszeitung*, nr. 267 vom 15. November 1929



- Der Faschismus*, in *Das Heilige Feuer*, August 1929, pp. 507-518
- Faschismus und Katholizismus*, in *Abendland*, Mai 1929, Heft 8
- Der Bürger*, in *Germania*, 14 Juni/12 Juli 1929
- Geist und Wirtschaft*, in *Abendland*, 5 1928/1929, pp. 181-184
- Entscheidung und Ordnung. Zu den Schriften von Carl Schmitt*, in *Schweizerische Rundschau* 34, 1934, pp. 566-576
- Zum Problem der Masse*, in *Schweizerische Rundschau*, 34, 1934/1935, pp. 1033-1041
- Das Judentum und die Aufklärung des 19. Jahrhunderts*, in *Die Erfüllung* 1, 1934/1935, pp. 26-34
- Georges Sorel*, in *Schweizerische Rundschau*, Juli 1934/1935, pp. 315-323
- Bolchévisme rouge et bolchévisme brun*, in *La vie intellectuelle*, T. XL, n. 1, 19 jan. 1936
- The Totalitarian State*, in *Proceedings of the American Philosophical Association*, Vol. 15, Washington, D.C. 1939, pp. 50-66
- Trends in Modern Politics*, in *The Review of Politics*, July 1940
- On Maritain's political philosophy*, in *The Thomist. A speculative quarterly review*, vol. V, January 1943
- The Rise of Totalitarianism in Europe*, in *The quest for political unity in World history*, ed. for the American historical Association by S. Pargellis, Washington 1944, pp. 247-304
- The book of catholic authors*, ed. By W. Ronig, 3<sup>rd</sup> series, Gross Pointe/Milch. 1945, pp. 151-156
- Antisemitism in modern Germany*, in *Essays on Antisemitism*, ed. by K. S. Pinson, New York 1946, pp. 218-305
- Totalitarian Religions*, in *The Review of Politics*, 14, 1952, pp. 3-14
- Introduction*, in *The Catholic Church in World Affairs*, ed. By W. Gurian and M. A. Fitsimons, Notre Dame Press 1954
- The Catholic Publicist*, in *The crisis of modern times. Perspectives from The Review of politics, 1939-1962*, a cura di A. J. McAdams, Notre Dame, Indiana 2007 (Tr. ing. *Der katholische Publizist*, Augsburg 1931)

d- Biografia

H. Hürten, *Waldemar Gurian. Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1972

e- Fonti da ricondurre a Gurian

*Deutschen Briefen 1934-1938. Ein Blatt der katholischen Emigration*, bearbeitet von H. Hürten, Mainz 1969 (2 volumi)

### Letteratura critica<sup>3</sup>

A. Letteratura critica sull'opera di Maritain

K. Holl, *Martin Luther. À propos de l'étude de M. Jacques Maritain*, in *Revue de théologie et de philosophie*, août-septembre 1927, pp. 260-270

K. Winter, *Kirche und Staat. Kritische Bemerkungen zu Jacques Maritains Lehre von der Potestas indirecta*, in *Zeitschrift für öffentliches Recht*, Bd. IX, Heft 1,1, Oktober 1929

C. Eschweiler, *Vorbemerkung des Herausgebers*, in *Antimodern. Die Vernunft in der modernen Philosophie und Wissenschaft und in der aristotelisch-thomistischen Erkenntnisordnung*, Dr. Benno Filser Verlag, Augsburg 1930

E. Rossi, *Il pensiero politico di J. Maritain*, Edizione di Comunità, Milano 1956, pp.313

H. Bars, *Maritain en notre temps*, Grasset, Paris 1959

N. Morra, *I cattolici e lo Stato*, ed. di Comunità, Milano 1961, pp.346

H. Bars, *Il pensiero politico di J. Maritain*, Morcelliana, Brescia 1965, pp.273

G. Forni, *La filosofia della storia nel pensiero politico di Jacques Maritain*, Patron, Bologna 1965, pp. 246

R. Grosche, *Jacques Maritain*, in *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, hrsg von H. J. Schultz, Stuttgart-Berlin 1966

A. Pavan, *La formazione del pensiero di J. Maritain*, Gregoriana, Padova 1967, pp.166

P. Nepi, *Maritain-Metz: due progetti di liberazione per l'uomo*, in *Humanitas*, XIX, n. 5, maggio 1974, pp. 330-331

G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità - Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975, pp.240

---

<sup>3</sup> Citata in ordine cronologico nell'edizione italiana

- A. Rigobello, G. Mura, M. Ivaldo (a cura di), *Il personalismo*, Città Nuova, Roma 1975, pp.7-91
- AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1978, pp.456
- S. Fumet, *Histoire de Dieu dans ma vie, souvenirs choisis*, Fayard-Mame 1978
- AA.VV., *Storia e cristianesimo in J. Maritain*, a cura di V. Possenti, Massimo, Milano 1979, pp.272
- AA.VV., *Maritain e Marx: la critica del marxismo in Maritain*, a cura di V. Possenti, Massimo, Milano 1979, pp.256
- AA.VV., *J. Maritain filosofo della politica*, a cura di M. Ivaldo, Civitas, Roma 1979
- AA.VV., *L'apporto del personalismo alla costruzione europea*, Massimo, Milano 1981 (cfr saggi: G. Galeazzi, *L'idea europea nella cultura personalista. Il contributo di J. Maritain*, pp.49-78; P. Viotto, *Jacques Maritain e l'educazione alla collaborazione*, pp.287-300)
- C. Bo, *Lo stile di Maritain*, a cura di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza 1981
- J. Laloy, *La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain*, in *Nova et vetera*, n. 2, apr.-giugno 1981
- A. Scola, *L'alba della dignità dell'uomo. La fondazione dei diritti umani nella filosofia di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 1982
- F. Inciante, *Jacques Maritain im politikphilosophischen und theologischen Kontext Deutschlands*, in *Giornale di metafisica*, IV, 1982, pp. 475-486
- V. Possenti, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Massimo, Milano 1983 (capitolo VII. *I problemi della democrazia. L'uomo e lo Stato nel pensiero di J. Maritain*, pp.190-131)
- AA.VV., *Jacques Maritain oggi*, a cura di V. Possenti, Vita e Pensiero, Milano 1983 (cfr contributi: J. De Finance, *L'ontologia della persona e della libertà in Maritain*; E. Berti, *Questioni di filosofia politica: democrazia, popolo, autorità*; J.-P. Dougherty, *Maritain su Chiesa e Stato*)
- V. Possenti, *Una filosofia per la transizione - Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Massimo, Milano 1984
- M. Bressolette, *Jacques Maritain et la guerre civile en Espagne*, in *CJM* 9, aprile 1984
- AA.VV. *J. Maritain protagonista del XX secolo*, a cura di R. Carmagnani e P. Rizzuto, Massimo, Milano 1984 (cfr i contributi: A. Palazzo, *Personalismo e diritti civili*; P. Viotto, *L'educazione alla libertà*; F. Chiarelli, *La città: dimensione temporale dell'uomo*; M.T. Palazzo, *Bene comune e carta democratica*; G. Zammiti, *Sovranità del popolo*)
- R. Carmagnini - G. Palazzo, *Mediazione culturale e impegno politico in Sturzo e Maritain*, Massimo, Milano 1985, pp.254

- M. Ivaldo, *J. Maritain*, Y. Simon, *Jacques Maritain*, in CJM 11, Juin 1985 *filosofo della politica*, Edizioni Civitas, Roma 1985
- B. Doering, *Jacques Maritain's Friendship with Dorothy Day*, in *The New Oxford Review*, dic. 1985, pp. 16-23
- AA.VV., *La questione personalista Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, a cura di A. Danese, Città Nuova Editrice, Roma 1986, pp.242
- L. Mercier, *Jacques Maritain avant Jacques Maritain*, in CJM 13, Juin 1986
- Filosofia, politica e società in J. Maritain*, a cura di S. Costantino, Mapograf, Vibo Valentia 1986, pp.136
- C. Blanchet, *Jacques Maritain, 1940-1944: le refus de la défaite et ses relations avec le général de Gaulle*, in CJM, n. 16-17, 1988, pp.39-58
- Id., *Autonomie de la culture et espérance temporelle selon Jacques Maritain entre 1930 et 1940*, in CJM 18, 1989, pp. 5-26
- P. Nickl, *Jacques Maritain. Eine Einführung in Leben und Werk*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992
- H. Hürten, *Der Einfluss Jacques Maritain auf das politische Denken in Deutschland*, in *Katholiken, Kirche und Staat*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, pp. 308-322
- Jacques Maritain e la filosofia dell'essere*, a cura di V. Possenti, il Cardo, Venezia 1996
- P. Chenaux, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, in *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, sous la direction de B. Hubert, Paris 1996
- AA.VV., *Umanesimo integrale e nuova cristianità*, a cura di P. Nepi e G. Galeazzi, Massimo, Milano 1988, pp.320
- “L'uomo e lo Stato” di Maritain e il problema della democrazia nel novecento*, a cura di G. Galeazzi, Paravia, Torino 1989, pp.191
- Jacques Maritain et ses contemporains*, sous la direction de B. Hubert et Y. Floucat, Desclée, Paris 1991
- A. Acerbi, *Chiesa e democrazia: da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991
- G. Campanini, *Personalismo e democrazia*, EDB, Bologna 1987
- L'Humanisme intégral de Jacques Maritain*, a cura di J. L. Allard, Paris 1988
- C. Blanchet, *Jacques Maritain, 1940-1944: le refus de la défaite et ses relations avec le général de Gaulle*, in CJM, n. 16-17, 1988
- R. Mougel, *Pour relire «Primauté du spirituel»*, in CJM 18, juin 1989

- O. Chenaux, *Jacques Maritain et l'esprit des années vingt*, in CJM 21, 1990, pp. 9-20
- AA.VV., *Dopo umanesimo integrale. Dibattiti di ieri, problemi di oggi*, a cura di A. Pavan, Marietti, Genova 1992, pp.264
- I. Mancini, *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993, pp.58 (in particolare capitoli III. *La lettura politica*; IV. *Con quale cristianità*, pp.29-50)
- L. Grassi, *Jacques Maritain*, Edizioni Cultura, Fiesole 1993, pp.240
- H. Hürten, *Der Einfluss Jacques Maritain auf das politische Denken in Deutschland*, in *Katholiken, Kirche und Staat*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, pp. 308-322
- Y. Floucat, *Le Moyen Age de Jacques Maritain*, in *Saint Thomas au XX siècle*, a cura di S.T. Bonino, o.p., Paris 1994
- S. Guéna, *Maritain, Gandhi e la non-violence*, in CJM 29, dèc. 1994, pp. 5-20
- M. Fourcade, *Maritain et l'Europe en exile*, in CJM 28, Juin 1994
- E. Levinas, *L'essence spirituelle de l'antisémitisme d'après Jacques Maritain*, in J. Maritain, *L'impossible antisémitisme*, Desclès de Brouwer, Paris 1994
- AA.VV., *Stato democratico e personalismo*, a cura di G. Galeazzi, Vita e Pensiero, Milano 1995
- R. Mougel, *La correspondance Maritain-Journet: un renouveau libérateur de la théologie de l'Eglise*, CJM, dèc. 1995, pp.3-22
- H. Bernard (dir.), *J. Maritain en Europe. La réception de la pensée*, Paris 1996
- P. Chenaux, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, in *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, ivi, pp. 87-111
- M. Fourcade, *Jacques Maritain: inspirateur de la Résistance*, in CJM 32, Juin 1996
- R. Mougel, *Les années de New York, 140-1945*, in CJM 16-17, Avril 1998
- O. Lacombe, *Les droits de l'homme dans la pensée de Jacques Maritain*, in CJM 37, nov. 1998, pp. 2-13
- Y. Floucat, *Pour une restauration du politique. Maritain l'intransigeant, de la Contre-Révolution à la démocratie*, Pierre Téqui éditeur, Paris 1999
- M. Fourcade, *Maritain face au réveil de l'antisémitisme: 1933-1939*, in CJM, 41, Dèc. 2000
- F. Gabrielli, *I fondamenti dei diritti dell'uomo nel pensiero giuridico di Jacques Maritain*, Saveria, Roma 2000  
 B. Ritzler, «*Freiheit in der Umarmung des ewig Liebenden. Die historische Entwicklung des Personverständnisses bei Jacques Maritain*», P. Lang, Bern - Frankfurt am Main - New York, 2000, pp.146

- P. Chenaux, *Maritain et la démocratie*, in *Notes et documents*, 62, sept-déc 2001, pp. 43-48
- Jacques Maritain: Philosophie und Politik aus katholischem Glauben*, Ursg. T. Licht und B. Ritzel, Karlsruhe, Braun 2002
- V. Conzemius, *Jacques Maritain: Zeitgenossenschaft als Zeugnis*, ivi, pp. 59-84
- F. Michel, *Jacques Maritain en Amérique du Nord - I: 1933-1940*, in *CJM* 45, déc. 2002, pp. 27-86
- V. Possenti, *L'azione umana - morale, politica e Stato in Jacques Maritain*, Città Nuova Editrice, Roma 2003
- F. Livorsi, *La coscienza personalista: Maritain e Mounier - Coscienza e politica nella storia: le motivazioni dell'azione collettiva nel pensiero politico contemporaneo dal 1800 al 2003*, Giappinelli, Torino 2003, pp.508
- R. McInerny, *The very Rich Hours of Jacques Maritain. A spiritual Life*, University of Notre Dame, Indiana, 2003
- G. Bourgeade, *Jacques Maritain et la Revue universelle*, in *CJM* 4, Juin 2003
- Jacques Maritain: la politica della saggezza*, a cura di V. Aucante e R. Papini, Rubettino, Soveria Mannelli 2005
- P. Chenaux, *Umanesimo integrale di Jacques Maritain*, Jaca Book, Milano 2005
- G. De Thieulloy, *Le Chevalier de l'Absolu - Jacques Maritain entre Mystique et Politique*, Gallimard, Paris 2005
- G. Dickès-Lafargue, *Le dilemme de Jacques Maritain. L'évolution d'une pensée en philosophie politique*, Éditions de Paris, Versailles 2005
- M. Fourcade, *Un monde postchrétien ? Péguy, Maritain et la sécularisation*, *L'Amitié Charles Péguy* n. 110, Avr.-juin 2005
- B. Doering, *The theocons and Maritain*, in *Notes et documents*, 1 janv.-avril 2005, p. 61-71
- R. Mougel, *Thomiste ou maritainien? Le thomisme de J. Maritain*, *CJM*, n. 50, 2005, pp. 15-28
- J.-D. Durand, *La Civiltà Cattolica contre Jacques Maritain. Le combat du père Antonio Messineo*, in *Notes et documents*, 2 mai-sept. 2005, pp. 34-51
- L. Bonanate, R. Papini, *La democrazia internazionale. Un'introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, il Mulino, Bologna 2006
- R. Mougel, *Maritain et la Salette*, *CJM* 52, Juin 2006
- R. Mougel, *Autour du Maritain politique, quelques livres*, in *CJM* 51, jan. 2006
- P. Valadier, *Maritain à contre-temps. Pour la démocratie vivante*, Paris 2007

- R. Fornasier, *Maritain, il gruppo di Chicago e l'idea di un world government*, in *Notes et documents*, 9, sett.-dic. 2007, pp. 50-72
- M. Fourcade, *Peut-on parler d'école maritainienne? Le maritainisme dans la grande famille des thomismes*, in *Recherches philosophiques*, III, 2007
- M. Fourcade, *Maritain et la de-theologisation du politique*, in *Théologie et politique. Cent ans après la loi de 1905*, actes s. d. I. Chaire et D. Moulinet, Lyon, Profac n. 97, 2007
- R. Spaemann, *Postsäkulare Gesellschaft*, in W. Schweidler (Hg.), *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, München 2007, pp. 65-75
- La politica de la Primauté du spirituel di Jacques Maritain*, a cura di G. G. Curcio, Rubettino, Soveria Mannelli 2009

## B. Letteratura critica su Carl Schmitt

- F. Stratmann, *Carl Schmitts „Begriff des Politischen“ (Schluss)*, in *Der Friedenskämpfer*, Juni 1928
- K. Löwith, *Il decisionismo occasionale di C. Schmitt*, in *Critica dell'esistenza storica*, Napoli 1967, p. 119-121
- P. Tommissen, *Carl Schmitt e il 'renouveau' cattolico nella Germania degli anni venti*, in «Storia e politica», 1975, n. 4, pp. 481-500
- La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, a cura di G. Duso, Venezia 1981
- G. Krauss, *I miei ricordi di Carl Schmitt, Parte I: 1929-1931*, in *Behemot* 1988
- R. Kramme, *Helmut Plessner und Carl Schmitt: Eine historische Fallstudie zum Verhältnis von Anthropologie und Politik in der deutschen Philosophie der zwanziger Jahre*, Dunker Humblot, Berlin 1989
- H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la Notion de Politique. Un dialogue entre absents*, Paris 1990
- M. Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica in Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia 1990
- A. D'Ors, *Il «Glossario» di Carl Schmitt*, in *Behemot*, 12 1992, pp. 7-18
- K.-L. Lönne, *Carl Schmitt und der Katholizismus der Weimarer Republik*, in Bernd Wacker (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung...: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, pp. 11-35
- I. Villinger, *Carl Schmitts Kulturkritik der Moderne. Text mit Kommentar und Analyse der „Schattenrisse“ des Johannes Negelius*, Berlin 1995

- A. Koenen, *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum «Kronjurist des Dritten Reiches»*, Darmstadt 1995
- A. Campi, *Schmitt, Freund, Miglio. Figure e temi del realismo politico europeo*, Firenze 1996
- J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996
- G. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna 1996
- G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Bari 1996
- O. Beaud, *Les derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'évènement du nazisme*, Paris 1997
- G. A. Di Marco, *Thomas Hobbes nel decisionismo di Carl Schmitt*, Napoli 1999
- H. Ball, *La teologia politica di Carl Schmitt*, in *Aurora boreale*, pp. 97-121
- M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus 1888-1936*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1998
- H. Hofmann, *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*, Napoli 1999
- R. Gross, *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt 2000
- A. Motschenbacher, *Katéchon oder Großinquisitor. Eine Studie zu Inhalt und Struktur der politischen Theologie Carl Schmitt*, Marburg 2000
- H. Meier, *Was ist Politische Theologie?*, München 2006, tr. It. *Che cos'è la teologia politica? Note introduttive su un concetto controverso*, in *La comunità. La sua legge, la sua giustizia*, a cura di R. Panettoni, Padova 2000, pp. 9-20
- R. Faber, *Lateinischer Faschismus, über Carl Schmitt den Römer und Katholiken*, Berlin 2001
- R. Mehring, *Carl Schmitt zur Einführung*, Junfermann, Hamburg 2001
- J. Manemann, *Carl Schmitt und die politische Theologie. Politischer Anti-Monothetismus*, Münster 2002
- M. Nicoletti, *Sul concetto di «teologia politica» in Carl Schmitt*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo e G. Filoramo, Brescia 2002
- Id., *Carl Schmitt e il diritto canonico*, in *Itinerari culturali del diritto canonico nel novecento*, a cura di C. Fantappiè, Torino 2003, pp. 123-149
- G. Caronello, *Max Scheler und Carl Schmitt, zwei Positionen des katholischen Renouveau in Deutschland. Eine Fallstudie über die Summa (1917-1918)*, in *Vernunft und Gefühl, Schelers Phänomenologie des emotionalen Lebens*, (Hg von C. Bermes, W. Henckmann, H. Lwonardy), Würzburg 2003, pp. 225-254



- R. Mehring (Hrsg.), *Carl Schmitt. Der Begriff des Politischen. Ein kooperativer Kommentar*, Berlin 2003
- G. Agamben, *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart 2004
- M. Nicoletti, *Religione e filosofia politica*, in *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Brescia 2005
- J. F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. La politique entre spéculation et positivité*, Paris 2005
- Y. C. Zarka, *Un dettaglio nazi nel pensiero di Carl Schmitt*, Genova 2005
- E.-W. Böckenförde, *Carl Schmitt in der Diskussion*, in *Carl Schmitt in der Diskussion*, zusammengestellt con I. Villinger, Plettenberg 2006
- M. Maraviglia, *La penultima Guerra. Il «katéchon» nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano 2006
- R. Voigt (Hrsg.), *Der Staat des Dezisionismus. Carl Schmitt in der internationalen Debatte*, Baden-Baden 2007
- C. Galli, *Il volto di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2009
- C. Letteratura critica sull'opera di Erik Peterson
- F. de Lanversin, *Erik Peterson*, in *La Vie intellectuelle*, 2, 1929, pp. 219-226
- Y. Congar, *Conversion d'Erik Peterson*, in *La Vie intellectuelle*, 4, 1931
- J. Maritain, *Préface*, in E. Peterson, *Le Mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église*, Paris 1935
- A. Dempf, *Erik Petersons Rolle in der Geisteswissenschaft*, in *Hochland*, Oktober 1961, Heft 1, pp. 24-31
- F. Bolgiani, *Dalla teologia liberale alla escatologia apocalittica: il pensiero e l'opera di Erik Peterson*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa* N.1 (1965) Firenze, pp. 1-58
- G. Ruggieri, *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi ideologia politica in Erik Peterson*, Editoriale in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, cit., pp. 5-16
- G. Caronello, *La strategia riduttiva del lessico. Introduzione a "Che cos'è teologia?" di Erik Peterson*, in E. Peterson, *Che cos'è teologia?*, cit., pp. 191-200

- W. Löser, *Une contribution déroulante à la théologie politique*, in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 43, 1992, pp. 22-35
- B. Nichtweiß, *Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons*, in B. Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München 1994, 37-64
- K. Anglet, *Messianität und Geschichte: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufheben ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Berlin 1995
- M. Rizzi, *Erik Peterson e la 'teologia politica' attualità e verità di una 'leggenda'*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1996, n.1, pp. 95-117
- Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson. Symposium Mainz 2000*, Hrsg. von B. Nichtweiss, Münster 2001
- B. Nichtweiss, *Ikonen der Trinität? Streifzüge zwischen Gott, Kirche und Gesellschaft im Kontext der Trinitätstheologie*, in A. Raffelt (Hg.), *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*, Freiburg 2001, pp. 563-580
- K. Anglet, *Der eschatologische Vorbehalt. Eine Denkfigur Erik Petersons*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2001
- B. Nichtweiss, *„Auswanderung um des Glaubens willen“. Erik Peterson als Emigrant in Rom*, in W.-F. Schäufele / M. Vinzent (Hrsg.), *Theologen im Exil-Theologen des Exils. Internationales Kolloquium 17. bis 19. November 1999 in Mainz*, Mandelbachtal/Cambridge 2002, pp. 161-181
- G. Caronello, *„Perché un concetto così ambiguo?“ La critica del monoteismo del primo Peterson (1916-1930)*, in: *Il Dio Mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 349-396
- M. Rizzi, *„Nell frattempo...“: Osservazioni diverse su genesi e vicenda del 'Monotheismus als politisches Problem' di Erik Peterson*, *ivi*, pp. 397-423
- B. Nichtweiss, *Analogien und Gegensätze. Die »Theologische Traktate« Erik Petersons in der Perspektive des Verhältnisses von Staat und Kirche*, in *Communio*, März-April 2003, pp. 189-199
- U. Hebekus, *„Enthusiasmus und Recht“. Figurationen der Akklamation bei Ernst H. Kantorowicz, Erik Peterson und Carl Schmitt*, in J. Brokoff / J. Fohrmann (Hg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Paderborn 2003, pp. 189-200
- B. Nichtweiß, *Erik Peterson (1890-1960) und die politische Theologie. Skizze zur Einführung in ein komplexes Thema*, in *Annali die studi religiosi* 4 (2003), pp. 367-378
- G. Caronello, *Nazionalismo ed identità cristiana nella teologia politica di E. Peterson nel secondo dopoguerra (1946-1951)*, *ivi*, pp. 379-440

- B. Nichtweiss, *Lebendige Dialektik. Zur Bedeutung Erik Peterson für die theologische Entwicklung Karl Barth*, in M. Beintker, C. Link, M. Trowitzsch (Hrsg), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch - Klärung - Widerstand*, Zürich 2005, pp. 313-330
- G. Coccolini, *Possibilità e limiti della comunità nell'opera di Erik Peterson*, in R. Panattoni (a cura di), *La comunità: la sua legge - la sua giustizia*, Il Poligrafo, Padova 2000, pp. 31-50
- P. Koslowski, *Monoteismo politico o dottrina della Trinità. Possibilità ed impossibilità di una teologia politica cristiana*, ivi, pp. 45-73
- K. Anglet, *Das Ende der Zeit - Die Zeit der Ende*, Echter, Würzburg 2005
- H. Maier, *Erik Peterson und die politische Theologie*, in H. Maier, *Politische Religionen*, Beck, München 2007
- A. Robben, *Märtyrer. Theologie Martyriums bei Erik Peterson*, Echter, Würzburg 2007
- G. Caronello, *L'angelo tra nazione e popolo. Su una figura teologico-politica in Erik Peterson (1951)*, in *Angeli delle nazioni. Origine e sviluppi di una figura teologico-politica*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 313-352
- D. Rance, *Erik Peterson, un témoin de la vérité*, in E. Peterson - D. Rance, *Témoin de la vérité*, Ad Solem, Genève 2007, pp. 7-74
- B. Bourdin, *La théologie politique chrétienne: de la monarchie impériale à la démocratie libérale. Pertinence et impertinence de la critique de la théologie politique chrétienne par Peterson*, in *Laval théologique et philosophique*, 2, juin 2007, pp. 305-327
- V. Twomey, *The political implications of faith in a triune God: Erik Peterson revisited*, in *The mystery of the Holy Trinity in the fathers of the Church*, Ed. By V. Twomey and L. Ayres, Dublin/Portland 2007, pp. 118-130
- G. Caronello, *"L'Anticristo è un uomo, non un demone". Su una figura eschatologia di Erik Peterson*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana Brescia 2009, pp. 169-214
- M. Borghesi, *Da Peterson a Ratzinger: Agostino e la critica alla teologia politica*, in *Ritorno delle religioni? Tra ragione, fede e società*, Annuario di filosofia 2009, a cura di V. Possenti, Guerini studio, Milano 2009, pp. 165-186
- D. Letteratura critica sull'opera di Waldemar Gurian
- F. O'Malley, *Waldemar Gurian at Notre Dame*, pp. 19-23
- J. Maritain, *A Faithful Friend*, ivi, p. 43

- H. Arendt, *The personality of Waldemar Gurian*, in *The Review of Politics*, January 1955, n.1, pp. 33-42, ristampato in H. Arendt, *Men in Dark Times*, New York 1968, pp. 263-267
- M. A. Fitzsimons, *Die Deutschen Briefe: Gurian and German Crisis*, ivi, pp. 47-72
- H. Kohn, *Waldermar Gurian: Witness of the Twentieth century*, ivi, 73-80
- B. Szczesniak, *Selecte Bibliography of Waldemar Gurian*, pp. 80-81
- H. Hürten, *Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs*, in H. Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte und Diktaturvergleich*, Band II, Paderborn 1996
- Id., *Modernitätskritik und Totalitarismustheorie im Frühwerk Gurians*, in *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Hrsg von A. Söllner, R. Walkenhaus, K. Wiedland, Akademie Verlag, Berlin 1997
- A. J. McAdams, *Introduction: The Origins of The Review of Politics*, in *The crisis of modern time*, cit.
- E. Letteratura sulla teologia politica e sul contesto storico e altri testi consultati
- H. Hefele, *Der Katholizismus in Deutschland*, Darmstadt 1919
- P. Wust, *Die Auferstehung der Metaphysik*, Leipzig 1920
- H. Platz, *Geistige Kämpfe im modernen Frankreich*, Kempten/München 1922
- P. Wust, *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*, in *Kölnische Volkszeitung*, Mai 1924
- K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926
- W. Becker, *Die neue Politik Pius XI.*, in *Abendland*, Febr. 1927, Heft 5, pp. 142-144
- H. Hefele, *Zum Problem des Politischen*, in *Abendland*, März 1928, pp.203-205
- Id., *Zum Problem einer Politik aus dem katholischen Glauben*, in *Abendland*, April 1927, Heft 7, pp. 195-197
- P. Wust, *La crise occidentale*, in *Chroniques*, VIII, Roseau d'Or, Plon 1928, pp. 309-364
- C. Journet, *La juridiction de l'Eglise sur la Cité*, Paris 1931
- W. Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932
- Romanesimo e germanesimo*, a cura di M. Bendiscioli, Morcelliana, Brescia 1933

- R. Grosche, *Die Grundlagen einer christlichen Politik der deutschen Katholiken*, in *Die Schildgenossen*, Heft 1, 1933
- R. P. Delos, *La fin propre de la politique: le bien commun temporel*, in *La société politique et la pensée chrétienne*, Lyon 1933, pp.215-2235
- H. Friedrich in *Das antiromantische Denken im modernen Frankreich*, München 1935
- É. Borne, *Souvenirs de l'autre temps*, in *La Vie intellectuelle*, août-septembre 1956
- J. Pieper, *Sulla fine del tempo. Meditazione filosofica sulla storia*, Brescia 1959
- E. Weber, *L'Action française*, trad. Michel Chretien, Paris, Stock, 1962
- K. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, München 1969
- A. Dempf, *Fortschrittliche Intelligenz nach dem Ersten Weltkrieg*, in *Hochland*, Drittes Heft, Mai-Juni 1969, pp. 234-242
- H. Lutz, *I cattolici tedeschi dall'impero alla repubblica (1914-1925)*, Morcelliana, Brescia 1970
- A. Coutrot, *Sept. Storia di un settimanale cattolico (1934-1937)*, Edizioni cinque Lune, Roma 1971
- J. Pieper, *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1972
- H. Maier, *'Teologia politica'? Obiezioni di un laico*, in *Dibattito sulla 'teologia politica'*, a cura di H. Peukert, Brescia 1972
- I. Mancini, *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, Ancona 1975
- M. Bendiscioli, *Germania religiosa nel Terzo Reich*, Morcelliana, Brescia 1977
- P. Gay, *La cultura di Weimar*, Bari 1978
- K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politische Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918-1933*, München 1978
- D. Bonhoeffer, *Gli scritti (1928-1944)*, Queriniana, Brescia 1979
- G. Campanini, *Cristianesimo e democrazia. Studi sul pensiero politico cattolico del '900*, Morcelliana, Brescia 1980
- Hermann Platz: 1880-1945*, hrsg von V. Berning, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980
- Modernità. Storia e valore di un'idea*, Morcelliana, Brescia 1982
- G. Thibon, *Du temps à l'éternel*, in *CJM* 4-5, nov. 1982

- M. Scheler, *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der Katholiken nach dem Krieg*, in *Gesammelte Werke*, Bd 4, Bern/München 1982, pp. 373-472
- R. Faber, *Politischer Katholizismus. Die Bewegung von Maria Lach*, in H. Concik (Hg), *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, pp. 136-158
- E. Berti, *Yves Simon. Philosophe de la Démocratie*, in *Notes et Documents*, avril-sept. 1983, pp. 111-115
- V. Possenti, *I problemi della democrazia. L'uomo e lo stato nel pensiero di Jacques Maritain*, in *Filosofia e società - Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Massimo, Milano 1983
- P. De Laubier, *Il pensiero sociale della Chiesa cattolica (Un ideale storico cristiano da Leone XIII a Giovanni Paolo II)*, Massimo, Milano 1986
- V. Berning, *Geistig-kulturelle Neubesinnung im deutschen Katholizismus vor und nach dem Ersten Weltkrieg*, in A. Rauscher (Hrsg.), *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800*, Paderborn, München-Wien-Zürich 1986, pp. 47-98
- V. Possenti, *Tra secolarizzazione e nuova cristianità*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1986
- . Fuss, *Der Renouveau catholique und seine Rezeption in Deutschland*, in *Religiös-kulturelle Bewegungen im deutschen Katholizismus seit 1800*, hrsg con A. Rauscher, Paderborg, München 1986, pp. 137-167
- D. Veneruso, *Il seme della pace. La cultura cattolica e il nazionalimperialismo tra le due guerre*, Studium, Roma 1987
- L. Watzal, *Das Politische bei Romano Guardini*, Eichstätte 1987
- L. Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années '30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Seuil, Paris 1987
- V. Conzemius, *Le Rôle des publications chrétiens dans la résistance au nazisme en Suisse de 1933 à 1945*, in *Istina* 1988, 3, pp. 298-328
- K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, Milano 1988
- M. D. Torre, *Freedom in the Modern World: Jacques Maritain, Yves Simon, Mortimer J. Adler*, Mishawaka Indiana 1989
- K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1989
- J.-F. Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XXe siècle*, Fayard, Paris 1990
- K.-E. Lönne, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, il Mulino, Bologna 1991

- N. Sombart, *Die deutsche Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarcatsmythos*, Hanser, München 1991
- M. Nicoletti, *Il problema della „teologia politica“ nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica*, in L. Sartori / M. Nicoletti. (a cura di.), *Teologia politica*, Dehoniane, Bologna 1991, 17-71
- A. Acerbi, *Chiesa e democrazia: da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991
- Teologia politica*, a cura di M. Nicoletti e L. Sartori, Dehoniane, Bologna 1992
- M. Gauchet, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992
- L. Bloy, *Il pellegrino dell'Assoluto. Diari 1892-1917*, Introduzione di Sergio Quinzio, Roma 1992
- H. Hürten, *Deutsche Katholiken 1918 bis 1945*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1992
- D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993
- U. Bröckling, *Katholische Intellektuelle in der Weimarer Republik: Zeitkritik und Gesellschaftstheorie bei Walter Dirks, Romano Guardini, Carl Schmitt, Ernst Michel und Heinrich Mertens*, München 1993
- É. Fouilloux, *Au cœur du XXe siècle religieux*, Les éditions ouvrières, Paris 1993
- Les intellectuels et l'État sous la République de Weimar*, sous la dir. De M. Gangl et H. Roussel Paris 1993
- D. von Hildebrand, *Memorien und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*, Mayence 1993
- E. Voegelin, *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993
- R. Spaemann, *Per la critica dell'utopia politica*, Franco Angeli, Milano 1994
- Charles Journet. Un théologien en son siècle*, actes du colloque de Genève 1991, sous la direction de Philippe Chenaux, Editions Universitaires Fribourg et Mame, Paris 1994
- L. Bloy, *Dagli ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano 1994
- M. Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Adelphi, Bologna 1994
- H. Hürten, *Der Topos vom christlichen Abendland in Literatur und Publizistik nach den beiden Weltkriegen*, in *Katholiken, Kirche und Staat*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1994, pp. 282-307
- D. Menozzi, *Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle origini della "Quas primas"*, in "Cristianesimo nella storia", 16 (1995), pp. 79-113

- E. Blattmann, *Peter Wust und Ernst Robert Curtius*, in *Peter Wust - mit Blick nach Frankreich*, Hrsg von Katholische Akademie Trier; Christliche Erwachsenenbildung Merzig e.V.; Peter-Wust-Gesellschaft Merzig, Bertuch Verlag 1995, pp.273-301
- F. Botturi, *Comunità e politica nel personalismo di J. Maritain*, in AA.VV., *Concezioni del bene e teoria della giustizia*, a cura di G. Dalle Fratte, Milano 1995
- R. Rémond, *Les crises du catholicisme en France dans les années trente*, Éditions Cana, Parigi 1996
- R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1996
- P. Chenaux, *La seconde vague thomiste*, in *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20*, sous la direction de P. Colin, Paris 1997, pp. 139-167
- W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997
- O. G. Oexle, *Die Moderne und ihr Mittelalter - eine folgenreiche Problemgeschichte*, in *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt*, hrsg von P. Segl, Bayruth 1997, pp. 307-364
- V. Berning, *Der deutsche Katholizismus am Ausgang der Weimarer Republik unter Berücksichtigung des »Katholischen« Akademikerverbands. Eine Replik*, in D. Breuer/G. Cepl-Kaufmann (Hrsg.), *Moderne und Nationalismus im Rheinland*, Paderborn 1997
- F. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935*, CNRS Éditions, Paris 1998
- E. Fouilloux, *Une église en quête de liberté. La pensée catholique en France entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Desclée de Brouwer, Paris 1998
- W. T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist. Theology, Politics, and the Body of Christ*, Oxford, Blackwell, 1998
- . Fourcade, *Le révérend père Maydiou et «La vie intellectuelle» à la charnière de deux thomismes*, in *Jean-Augustin Maydiou. Actes des colloques*, réunis par D. Gaillardon, *Mémoire dominicaine*, numéro H.S. n°2, Cerf, 1998
- E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Roma 1999
- J. Pearce, *Literary Converts. Spiritual inspiration in an age of unbelief*, HarperCollins, London 1999
- V. Possenti, *Filosofia e Rivelazione*, Città Nuova, Roma 2000
- N. Berdjajev, *Nuovo Medioevo. Riflessioni sul destino della Russia e dell'Europa*, a cura di M. Boffa, Fazi Editore, Roma 2000
- G. Goisis, *Eiréne. Lo spirito europeo e le sorgenti della pace*, Il Segno dei Gabrielli Editori, 2000



- P. Chenaux, *Guerre juste ou guerre sainte?* Maritain, Journet et la guerre d'Espagne, in M. Porret, J. F. Fayet e c. Fluckinger (a cura di), *Guerres et paix. Mélanges offerts à Jean-Claude Favez*, Genève, Georg 2000
- J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Einaudi, Torino 2000
- P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000
- »Gott mit uns«. *Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Hg von G. Krumereich und H. Lehmann, Göttingen 2000
- G. Boissard, *Quelle neutralité face à l'horreur - Le courage de Charles Journet*, Saint-Maurice 2000
- M. Paiano, *Liturgia e società nel novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Roma 2000
- F. Bolgiani, *Osservazioni e note sul cattolicesimo culturale francese degli anni venti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Torino 2001
- R. Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 2001
- R. Panattoni, *Appartenenza ed eschaton. La Lettera ai Romani di San Paolo e la questione "teologico politica"*, Liguori Editore, Napoli 2001
- Pensiero e vita religiosa nella Germania del Novecento*, a cura di M. Marcocchi, Morcelliana, Brescia 2001
- J. Taubes, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001
- J. Prévotat, *Les catholiques et l'Action française, histoire d'une condamnation*, Fayard, 2001
- Schweizer Katholizismus 1933-1945. Eine Konfessionskultur zwischen Abkloppung und Solidarität*, Hrsg. V. Conzemius, Zürich 2001
- F. Bouthillon, *La Naissance de la Mordité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg 2001
- V. Possenti, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel post-moderno*, Armando, Roma 2001
- J. H. Tüek, *Cristologie und Theodizee bei J. B. Metz*, Paderborn 2001
- T. Keller, *Deutsche-Französische Dritte-Weg-Debatte: personalistische Intellektuellendebatten der Zwischenkriegszeit*, Fink, München 2001
- F. Bolgiani, *Il cattolicesimo culturale francese degli anni venti*, in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 2001
- F. Neau-Dufour, *Ernest Psichari. L'ordre et l'errance*, Cerf, Paris 2002

- R. Spaemann, *L'origine della sociologia dallo spirito della Restaurazione. Studi su L.G.A. de Bonald*, Roma-Bari, Laterza, 2002
- H.-U. Wehler, *Nazionalismo. Storia, forme, conseguenze*, Bollati Boringhieri, Torino 2002
- J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Vrin, 2002
- F. Pöpping, *Abendland. Christliche Akademiker und die Utopie der Antimoderne 1900-1945*, Metropol, Berlin 2002
- X. Tilliette, *I filosofi leggono la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2003
- F. Dirsch, *Das „Hochland“ - Eine katholisch-konservative Zeitschrift zwischen Literatur und Politik 1903-1941*, in H.C. Kraus (Hrsg), *Konservative Zeitschriften zwischen Kaiserreich und Diktatur*, Berlin 2003
- J. Brokoff / J. Fohrmann (Hrsg.), *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, Padenborg 2003
- M. Fourcade, *Yves Simon entre S. Thomas et Proudhon*, in CJM 47, déc. 2003, pp. 4-22
- Archivio Arendt. 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Milano 2003
- D. Menozzi - R. Moro, *Cattolicesimo e totalitarismo. Chiese e culture religiose tra le due guerre mondiali (Italia, Spagna, Francia)*, Morcelliana, Brescia 2004
- R.-A. Krieg, *Catholic theologians in Nazi Germany*, The Continuum International Publishing Group Inc, New York 2004
- P. Stefani, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Editori Laterza, Bari 2004
- V. Possenti, *Essere e libertà*, Rubettino, Soveria Mannelli 2004
- The Blackwell Companion to Political Theology*, ed. by P. Scott and T. Cavanaugh, Blackwell Publishing, 2004
- P.-L. Landsberg, *Scritti filosofici*, a cura di M. Bucarelli, Vol. I, San Paolo, Milano 2004
- A. Gallas, *Il giovane Barth. Fra teologie e politica*, a cura di G. L. Potestà e M. Rizzi, Milano 2004
- E. H. Kantorowicz, *Pro patria mori*, in *I misteri dello Stato*, Marietti, Genova 2005
- R. Guardini, *Scritti politici*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2005
- M. Nicoletti, *Il personalismo nell'area di lingua tedesca*, in *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, a cura di M. Toso - Z. Formella - A. Danese, Roma 2005
- P. Chenaux, *Santa Sede e antisemitismo sotto Pio XI*, in A. Ales Bello - P. Chenaux, *Edith Stein e il nazismo*, Roma 2005, pp. 11-36

- Emmanuel Mounier, *Persona e umanesimo relazionale. Mounier e oltre*, a cura di M. Toso - Z. Fornella, A. Danese, Roma 2005
- E. Loyer, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Paris 2005
- D. Fisichella, *La democrazia contro la realtà. Il pensiero politico di Charles Maurras*, Carocci Editore, 2006
- P. Chenaux, *Aux sources du personnalisme allemand dans l'Allemagne de Weimar*, in «Notes et documents», n. 5, 2006, pp.54-60
- V. Possenti, *Il Principio-Persona*, Armando, Roma 2006
- M. Bock, *Der Abendland-Kreis und das Wirken von Hermann Platz im katholischen Milieu der Weimarer Republik*, in *Le milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871-1963). Das katholische intellektuellen-Milieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871-1973)*, édité par M. Grunewald et U. Puschner, Peter Lang, Bern 2006, pp. 337-362
- P. Chenaux, *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, CLD éditions 2007
- D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento*, Il Mulino, Bologna 2007
- V. Possenti, *Le ragioni della laicità*, Rubettino, Soveria Mannelli 2007
- M. Todo, *Parcours français. De Corneille à Jean Guittou*, La Nef, Feucherolles 2007
- E. Fattorini, *Pio XI, Hitler e Mussolini. La solitudine di un papa*, Einaudi, Torino 2007
- F. Olivetti, *Paul Ludwig Landsberg. Una filosofia della persona tra interiorità e impegno*, Edizioni Plus, Pisa 2007
- F. Traniello, *La nazione cattolica: lineamenti di una storia*, in *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, il Mulino, Bologna 2007
- F. Fourcade, *Un Seigneur, des histoires. «La royauté du Christ» à l'heure du Vatican II*, in *Communio*, TXXXII, I, *La venue du Royaume*, janv.-févr. 2007, pp.71-85
- F. Michel, *Le Christ-Roi de Léon XIII à Pie XII: entre liturgie, dévotion et théologie politique*, in «Communio», TXXXII, I, *La venue du Royaume*, janv.-févr. 2007, pp. 53-70
- M. Nicoletti, *Il concetto di persona tra teologia e politica*, in AA.VV., *Persona e politica. Per la costruzione di un nuovo ethos*, a cura di N. Genghini e N. Valentini, Pazzini editore 2007, pp. 105-123
- G. Agamben, *Il Regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2007
- M. Scattola, *Teologia politica*, Il Mulino, Bologna 2007

- E. Gentile, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Bari 2007
- P. Chenaux, *De la chrétienté à l'Europe. Les catholiques et l'idée européenne au XXe siècle*, Tours 2007
- Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, a cura di M. Nicoletti, S. Zucal, F. Olivetti, Rubettino, Soveria Mannelli 2007
- E. W. Böckenförde, *Cristianesimo, libertà, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2007
- H. Maier, *Politische Religionen*, C. H. Beck, München, 2007
- G. Gaeta, *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Milano 2008
- D. Menozzi, *Chiesa, pace e guerra nel Novecento. Verso una delegittimazione religiosa dei conflitti*, Il Mulino, Bologna 2008
- G. Boissard, *Charles Journet (1891-1975). Une biographie*, Salvator, Paris 2008
- A. Adam, *Teologia politica*, Claudiana, Torino 2008
- P. de Laubier (éd.), *Vladimir Soloviev, Jacques Maritain. Le personnalisme chrétien*, Parole et Silence, Paris 2008
- P. Capelle (ed.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, Paris 2008
- M. Caiazzo, *Religione politica e riscrittura della memoria nella Francia di Vichy*, Franco Angeli, Milano 2008
- W. T. Cavanaugh, *Eucharistie - Mondialisation*, Ad Solem, Genève 2008
- V. Possenti, *Dentro il secolo breve: Paolo VI, Maritain, La Pira, Giovanni Paolo II, Mounier*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009
- G. Goisis, *Metamorfosi esagonali del concetto di nazione*, in *Multiculturalismo alla francese? Dalla colonizzazione all'immigrazione*, a cura di D. Costantini, Firenze 2009, pp. 23-42
- M. Gauchet, *La religione nella democrazia*, Dedalo, Bari 2009
- F. Michel, *Intégralisme catholique et politique*, in *Études*, Tome 411, 2009/9
- V. Possenti, *L'uomo postmoderno*, Marietti, Genova 2009

## INDICE

INTRODUZIONE p. 3

### PARTE PRIMA *La teologia politica di Maritain*

I. *Teologia politica e secolarizzazione. La modernità nel pensiero di Maritain fino alla fine degli anni venti* p. 10

II. *Teologia politica del primato dello spirituale. Maritain e la crisi di metà anni trenta* p. 50

III. *L'autonomia della cultura e la speranza del temporale. Maritain tra gli anni venti e trenta* p. 83

IV. *L'umanesimo integrale e le religioni politiche. Maritain e la seconda metà degli anni trenta* p. 117

V. *Una teologia politica della democrazia. Maritain e gli anni quaranta* p. 169

VI. *Dall'intransigenza alla difesa della libertà. La "teologia della politica" di Jacques Maritain: un tentativo di sintesi* p. 204

### PARTE SECONDA *Maritain e la teologia politica tedesca*

VII. *La cristianità ovvero l'Europa? La recezione di Maritain nel renouveau catholique in Germania* p. 249

VIII. *Quale teologia politica? Il confronto intellettuale tra i due maestri del mondo cattolico novecentesco: Maritain e Schmitt* p. 281

IX. *Il problema politico della teologia. Un percorso nel pensiero di Peterson raccontato a Maritain* p. 351

X. *Dall'intransigenza alla democrazia. Il percorso intellettuale di Waldemar Gurian tra Schmitt e Maritain* p. 430

CONCLUSIONE p. 510

BIBLIOGRAFIA p. 518