

Tre proposte di società cristiana (Berdiaeff, Maritain, Eliot)

MARIANO FAZIO*



1. La crisi della cultura della Modernità

Il XIX secolo, almeno dal punto di vista della storia delle idee, è stato un periodo di ottimismo. Le ideologie politiche che lo caratterizzano — liberalismo, nazionalismo, marxismo — in quanto figlie dell'Illuminismo, hanno come uno degli elementi decisivi della loro cosmovisione la nozione di progresso, riproposta più modernamente dallo scientismo positivista. Nel pensiero ideologico riveste particolare importanza anche l'elemento escatologico o utopico: il trionfo dell'ideologia e l'avanzare della scienza avrebbero portato con sé l'avvicinarsi di un futuro felice e più degno dell'uomo.

Fatte queste premesse, è facile rendersi conto che l'avvento della Prima Guerra Mondiale è stato un autentico *shock* culturale: invece di pace, libertà, giustizia e benessere, la Modernità sboccava in un conflitto bellico di dimensioni mai viste nella storia. Logicamente, il 1919 segnerà l'inizio di una consapevolezza sempre più acuta della crisi della cultura. Lo storico delle idee, abituato a convivere con interpretazioni dei processi culturali molto diverse, si sorprende nel constatare che attorno alla fine della Grande Guerra tra gli intellettuali esiste una quasi unanimità nell'affermare che la crisi c'è. Ovviamente le diagnosi sono differenti, ma è importante sottolineare questa consapevolezza generalizzata della crisi.

Seguendo Gonzalo Redondo diciamo che «negli anni immediatamente successivi al 1919 i filosofi, i teologi, gli storici, i poeti o gli artisti parlarono ampiamente della crisi culturale. Si occuparono della crisi culturale Paul Valéry — che nello stesso 1919 scriveva: «Noi, le civiltà, sappiamo ora di essere mor-

* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma

tali»¹ — Franz Kafka, André Malraux, Oswald Spengler, Guglielmo Ferrero, José Ortega y Gasset, Arnold Toynbee, Christopher Dawson, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Thomas Mann, Marcel Proust, Aldous Huxley, Max Horkheimer, Theodor Adorno, Max Pollock, Walter Benjamin, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Antonio Gramsci, Jacques Maritain, Thomas S. Eliot... l'elenco, per essere completo, dovrebbe includere tutti i pensatori del periodo compreso tra le due guerre — dal 1919 al 1939. Nell'elenco completo figura anche il Papa Pio XI che resse la Chiesa durante la maggior parte di questi anni»².

Unanimità nel constatare la crisi, diversità nell'interpretarne le cause. Di fronte alla tragedia della guerra si aprivano diverse strade per lo spirito umano. Alcuni si resero conto che si trattava di una crisi di valori; altri pensarono che la causa era eminentemente economica; altri, infine, arrivarono alla conclusione che bisognava spingere le ideologie fino alle ultime conclusioni. Attorno a questi anni si verificò un movimento di avvicinamento al religioso, alla trascendenza. Ci furono conversioni al cattolicesimo o ad altre confessioni cristiane da parte di alcuni intellettuali occidentali (T.S. Eliot, G.K. Chesterton, J. Maritain, G. Marcel, E. Waugh, S. Undset, ecc.), originate in parte dal rifiuto dell'essenza delle ideologie moderne, cioè l'affermazione dell'autonomia assoluta dell'uomo. Ci furono correnti filosofiche che "ossigenano" l'atmosfera chiusa del positivismo, dell'idealismo e del materialismo decimononico, quali lo spiritualismo, il personalismo, la filosofia dell'azione, il neotomismo; altri proposero "filosofie dei valori" come tentativi per arginare la decomposizione sociale e spirituale dopo la Grande Guerra (M. Scheler, N. Hartmann); contemporaneamente, alcuni storici guardarono al passato per trovarvi punti di riferimento che potessero servire per costruire sulle macerie della guerra (W. Jaeger, J. Huizinga, C. Dawson).

Caratteristica comune di questi critici è il rendersi conto che la causa ultima della crisi era una sbagliata concezione della natura umana. Se l'affermazione assoluta dell'autonomia dell'uomo, con la sempre più generalizzata libertà di

¹ Riportiamo di seguito la citazione completa di Paul Valéry: «Noi, le civiltà, sappiamo ora di essere mortali. Abbiamo sentito parlare di mondi completamente scomparsi, di imperi sprofondati, con i propri uomini e le proprie opere; sepolti sotto lo strato inesplorabile dei secoli con i propri dei e le proprie leggi, con le proprie accademie e le proprie scienze pure ed applicate, con le proprie grammatiche ed i propri dizionari, con i propri classici, con i propri romantici e i propri simbolisti, con i propri critici ed i propri critici dei critici. Sappiamo bene che tutta la terra visibile è fatta di cenere e che la cenere significa qualcosa. Scorgevamo, attraverso lo spessore della storia, i fantasmi di immensi vascelli carichi di ricchezza e di ingegno... *Elam, Ninive, Babilonia*, erano nomi che affascinavano, ma indeterminati e la scomparsa totale di quei mondi aveva per noi lo stesso poco significato che aveva la loro stessa esistenza. *Francia, Inghilterra, Russia* saranno un giorno nient'altro che nomi affascinanti. [...] Così ci accorgiamo che l'abisso della storia è divenuto tanto grande da accogliere tutto il mondo...» (P. VALÉRY, *La crise de l'esprit*, Paris 1919, in *Variété* I, pp. 11-12).

² G. REDONDO, *Historia Universal*, Eunsa, Pamplona 1984, vol. XIII, p. 28.

coscienza — la coscienza non avrebbe nessun parametro oggettivo con cui misurarsi, e quindi rimane completamente libera e padrona di sé —, portò allo scontro tra milioni di uomini, era forse perché l'uomo non è un individuo assolutamente autonomo, o perché le diverse nazioni, idolatrate dal nazionalismo, in realtà non incarnano i valori più alti. Questa consapevolezza della mancata fondazione antropologica delle ideologie post-illuministiche portava come conseguenza una crisi nella concezione dello Stato, dell'economia — crisi che il crollo di Wall Street nel 1929 si occuperà di rendere ancora più evidente —, della stessa funzione della scienza, che prima si considerava come medicina per rimediare tutti i problemi dell'umanità.

Nel periodo tra le due Guerre Mondiali, alcuni intellettuali cristiani hanno pensato e scritto su possibili modi di organizzare cristianamente la società. Per molti, l'unica soluzione alla crisi della cultura era il ritorno all'impostazione religiosa dell'esistenza umana e dei rapporti tra gli uomini. Abbiamo scelto tre di questi autori: *Nicola Berdiaeff* (1874-1948), *Jacques Maritain* (1882-1973) e *Thomas Stearns Eliot* (1888-1965). La scelta non è casuale: penso che si tratta di tre autori rappresentativi di questo periodo chiave del XX secolo. Questi tre autori si sono convertiti al cristianesimo dopo aver militato nell'ambito delle ideologie post-illuministiche: Berdiaeff supera un primo periodo marxista per approdare nell'Ortodossia russa, anche se manterrà alcuni elementi della sua filosofia della storia non completamente ortodossi; Maritain milita nel socialismo ed è uno scienziata convinto, prima di sentire le lezioni di Bergson al *Collège de France* e di conoscere il poeta cattolico Léon Blois, che lo spinse verso la conversione al cattolicesimo; T. S. Eliot si converte all'anglo-cattolicesimo della *High Church* anglicana, dopo un periodo di scetticismo. I tre autori rappresentano culture diverse: la russa, la francese e l'anglosassone. I tre si conoscono, ed è noto l'influsso di Berdiaeff su Maritain e di Maritain su Eliot. Nelle seguenti pagine presenteremo le riflessioni di questi autori sulla necessità di rifondare la società su basi cristiane. Ci limiteremo ad esporre il contenuto di tre libri scritti nel periodo fra le Guerre. Il primo è del 1924 (*Un Nuovo Medioevo*, di Berdiaeff), il secondo del 1936 (*Umanesimo integrale*, di Maritain) e l'ultimo del 1939 (*L'idea di una società cristiana*, di Eliot)³.

³ La bibliografia su questi tre autori è molto vasta. Per lo scopo di questo articolo ci limitiamo a suggerire i seguenti titoli: su Berdiaeff, O. CLEMENT, *Berdiaev. Un philosophe russe en France*, Desclée de Brouwer, Paris 1991; F. COPLESTON, *Russian Religious Thought. Selected Aspects*. University of Notre Dame, Indiana 1988; G. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1992. È molto utile la "scheda biografica" in N. BERDIAEV, *Filosofia dello Spirito Libero. Problematica e apologia del cristianesimo*, ed. it. a cura di Giuseppe Riconda, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, pp. 62-66. Su Maritain, J.-L. BARRÉ, *Jacques et Raïsa Maritain. Les Mendiants du Ciel*, Stock, Paris 1996; J.M. BURGOS, *Cinco claves para comprender a Jacques Maritain*, «Acta Philosophica», 4/I (1995), pp. 5-25; G. CAMPANINI, *L'utopia di una nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di J. Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975; IDEM, *Cristianesimo e Democrazia*, Morcelliana, Brescia 1980; IDEM, *La filosofia politica del*

2. *Un Nuovo Medioevo*, di Nicola Berdiaeff (1924)

Nel 1924 Nicola Berdiaeff pubblica un saggio intitolato *Un Nuovo Medioevo*. Lì, il filosofo russo analizza la crisi della cultura della Modernità, sia nell'Occidente europeo che in Russia, e propone alcune soluzioni per uscirne.

2.1. La fine del Rinascimento

Secondo Berdiaeff, il momento culturale del suo tempo segna la fine del Rinascimento. Cos'è per il nostro autore il Rinascimento? È un nuovo sentimento della vita e un nuovo rapporto dell'uomo con l'universo, che si fonda sull'umanesimo antropocentrico e autonomo che segna la fine del Medioevo. Il modello rinascimentale si è esaurito, e l'autoaffermazione dell'uomo finì con la sua autodistruzione: «L'umanesimo non ha rafforzato l'uomo, ma lo ha indebolito: questo è lo sviluppo paradossale della storia moderna. Attraverso la sua autoaffermazione, l'uomo si è perso, invece di trovarsi. Se l'uomo europeo entrò nella storia moderna pieno di fiducia in se stesso e nelle sue potenze creatrici, se negli albori di quest'epoca gli sembrò che tutto dipendeva dalla sua arte, la quale veniva considerata senza frontiere né limiti, adesso ne esce per penetrare in un'epoca inesplorata, con una grossa depressione, con la sua fede a pezzi — quella fede che l'uomo aveva nelle proprie forze e nel potere della sua arte — minacciato dal pericolo di perdere per sempre il nucleo della sua personalità»⁴.

L'uomo nuovo voleva essere l'autore e l'ordinatore della vita, sperimentare la sua libertà. L'umanesimo tentò di liberarsi dai lacci che lo legavano al centro religioso della sua esistenza, onnipresente durante i secoli medioevali. Si pensò che l'epoca moderna aveva scoperto l'uomo: in realtà, in questo processo di autoaffermazione l'uomo ha perso il suo centro e la sua profondità esistenziale e si limitò a vivere nella superficie. Il progetto rinascimentale privò l'uomo di molte ricchezze vitali: «Per ingrandire l'uomo, l'umanesimo lo privò della sua somiglianza divina e lo sottomise alla necessità naturale» (p. 21).

Le prime manifestazioni del Rinascimento sono molto feconde e belle. Non si trattò di un semplice tornare all'Antichità, dato che tornare indietro nella storia è impossibile. I primi umanisti erano dei cristiani che avevano un'eredità culturale permeata dalla fede cattolica. Secondo Berdiaeff, l'attività creatrice dell'uomo si

Novecento in Francia e in Italia, in AA.VV., *Stato Democratico e Personalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995.

Su Eliot, P. ACKROYD, *T.S. Eliot*, Hamish Hamilton, London 1984; A. AUSTIN, *T.S. Eliot: The Litterary and Social Criticism*, Indiana University Press, Bloomington 1971; W. LITZ, *Eliot in his Time*, Princeton University Press, New Jersey 1972; J. PEARCE, *Litterary Converts*, Harper Collins, London 1999.

⁴ N. BERDIAEFF, *Una Nuova Edad Media*, Club de Lectores, Buenos Aires 1946, pp. 12-13. La traduzione italiana è nostra.

trovava già nella sua pienezza durante il Medioevo cattolico. Anzi, fu il cattolicesimo medioevale a trasmettere la cultura classica alla posterità. Il cattolicesimo sempre ha avuto una forza umana molto grande: non conduceva l'uomo soltanto al cielo, ma suscitava anche la bellezza e la gloria sulla terra: «La tendenza verso il cielo e la vita eterna genera bellezza e produce il potere nella vita temporale terrestre [...]. L'ascetismo medioevale era una straordinaria scuola per l'uomo: dava all'uomo una tempra sublime. E l'uomo europeo della storia moderna ha vissuto grazie a quanto aveva acquisito in quella scuola. Tutto lo deve al cristianesimo [...]. Il cristianesimo è continuato a vivere in lui sotto una forma secolarizzata, preservandolo dalla decomposizione» (p. 23). Il primo Umanesimo era antico e cristiano, beveva dalla tradizione classica e da quella cristiana. Non era antireligioso: anzi, rappresentava una più completa manifestazione della rivelazione cristiana grazie alla rivalutazione di alcuni aspetti della soggettività, quale la libertà. Ma quando l'umanesimo voltò le spalle a Dio, avvenne la rottura interiore dell'uomo, l'apparizione della superficialità e la perdita dei valori antichi e medioevali.

L'umanesimo del XIX e XX secolo manifesta l'esaurimento del progetto rinascimentale. Berdiaeff elenca le manifestazioni più importanti della distruzione umanista dell'uomo: si perde la concretezza dell'uomo spirituale, e si passa all'astrattezza dell'uomo individualista, semplice atomo dove la personalità si disperde. Berdiaeff sottolinea che dall'individualismo liberale assoluto si è passato al collettivismo comunista assoluto, due forme di atomizzazione, di decomposizione astratta sia della società che della personalità. Nietzsche e Marx illustrano genialmente l'autonegazione e l'autodistruzione dell'umanesimo.

L'umanesimo comportò anche la perdita della struttura organica della vita, con le sue gerarchie e i suoi punti di riferimento esistenziali. Come conseguenza si scatenò un processo di crescente meccanizzazione della vita, che arrivò al suo apogeo con la Rivoluzione industriale: «La macchina ha distrutto la struttura secolare della vita umana, organicamente vincolata con la vita della natura. La meccanizzazione della vita rompe la gioia del Rinascimento, rendendo impossibile l'espansione creatrice della vita. La macchina uccide il Rinascimento» (p. 37). L'uomo rinascimentale contempla la natura, impara dalle sue forme, ricerca scientificamente i suoi misteri. Ma a poco a poco con la meccanizzazione della vita che uccide sia l'uomo che la natura, l'uomo si separa dalla natura e lotta contro di essa. Berdiaeff unisce questo processo ad alcune forme dell'arte contemporanea quale il futurismo, dove si perde l'immagine naturale dell'uomo, che si degrada a livello delle cose inanimate. Anche nell'ambito filosofico l'immagine dell'uomo si perde nella gnoseologia critica. Quando l'uomo dimentica il suo centro spirituale e nega l'origine spirituale del suo essere, perde se stesso e perde la sua immagine eterna.

Possiamo finire questa descrizione di Berdiaeff della Modernità — o meglio, sul processo di decadenza del Rinascimento — con le seguenti parole: «Il Rinascimento iniziò con l'affermazione dell'individualità creatrice dell'uomo e

terminò nella negazione di questa individualità. L'uomo senza Dio smette di essere uomo: questo è il senso religioso della dialettica interna della storia moderna, storia della grandezza e della decadenza delle illusioni umanistiche. L'uomo in stato di disperazione, svuotata la sua anima, diventa schiavo non delle forze superiori, sovrumane, ma degli elementi inferiori e infraumani. Lo spirito umano si copre di tenebre, e viene posseduto da spiriti inumani. L'elaborazione della religione umanista, della definitiva divinizzazione dell'uomo e dell'umano, costituisce precisamente i prodromi della fine dell'umanesimo, la sua autonegazione, l'esaurimento delle sue forze creatrici» (p. 50).

2.2. Il nuovo Medioevo

Per Berdiaeff, una volta esaurito il progetto rinascimentale, si aprirà una nuova epoca nella storia dell'umanità, dopo una congiuntura di barbarie, la cui manifestazione più tragica è stata la Prima Guerra Mondiale. In concreto, il filosofo russo parla di un nuovo Medioevo. Questa espressione deve essere capita nel suo senso giusto: Berdiaeff non è un nostalgico che vuole tornare indietro nella storia. Non lo vuole perché si rende conto che questo è impossibile: nemmeno il Rinascimento è stato un ritorno all'Antichità. Il Medioevo nuovo avrà alcune somiglianze con l'antico, come il Rinascimento ne ha rispetto all'Antichità, ma sarà un'epoca nuova.

Il nostro autore distingue tra periodi storici diurni e notturni. Commentando alcune poesie di Tiutcheff, Berdiaeff considera che i periodi diurni sono quelli superficiali e razionalisti, come i tempi moderni: il sole espande un velo di luce che non lascia guardare la realtà in profondità. I periodi notturni, invece, sono quelli profondi, caratterizzati da un sopra-razionalismo, o se si vuole, dal pensiero metafisico ed ontologico. Il Medioevo cristiano è stato un periodo notturno, e ci avviamo verso un'altra epoca tenebrosa, intesa non nel senso in cui il Secolo dei Lumi giudicava la cristianità medioevale, ma in questo appena accennato della profondità metafisica. In altre parole, il nuovo Medioevo sarà un'epoca sacra, religiosa. I tempi moderni ci hanno insegnato che senza Dio l'uomo scompare. I nuovi tempi non possono accettare una visione della religione propria della cosmovisione individualistico-liberale, cioè la considerazione della fede come qualcosa di privato. No, la religione sta diventando qualcosa di generale, di collettivo. In concreto, Berdiaeff pensa che si arriverà a stabilire una lotta frontale tra la religione del Vero Dio, di Cristo, e quella dell'Anticristo, identificata, quando scrive questo libro, con il comunismo sovietico. Con la Rivoluzione del 1917, Russia è già entrata nel nuovo Medioevo. Perciò, ribadiamo, Berdiaeff non è un nostalgico ingenuo che sogna un passato aureo: il carattere religioso della nuova epoca significa una società permeata dallo spirito cristiano, ma dove il peccato non è scomparso e dove la lotta tra il bene e il male si fa più drammatica.

Come già è stato segnalato, i tempi moderni sono caratterizzati da una visione

dell'uomo individualista e autonoma: il Rinascimento doveva liberare, emancipare l'uomo dalla teocrazia e dalle imposizioni medioevali. Liberalismo, democrazia, parlamentarismo, filosofia razionalista, industrialismo, positivismo, socialismo, comunismo e tanti altri movimenti culturali si autoproclamarono liberatori. Ma l'uomo moderno arriva alla fine del Rinascimento senza sapere qual è lo scopo, la finalità della libertà e del suo agire. Perciò, le nuove forme sociali e la nuova cultura devono indicare le strade da seguire, gli scopi da raggiungere.

Berdiaeff — che scopre nel capitalismo e nel socialismo la stessa matrice ideologica, cioè l'economicismo — considera che uno degli ambiti al quale si deve prestare più attenzione per segnalare gli scopi esistenziali è quello del lavoro. Dopo la Grande Guerra il capitalismo entrò in crisi, e sarà difficile ritrovare la disciplina di lavoro delle società capitalistiche. Il socialismo non sarà capace di farlo. «Le ragioni spirituali del lavoro si sono corrotte, senza che se ne trovassero altre. La disciplina del lavoro è una questione vitale per le società contemporanee. Ma si tratta della santificazione e della giustificazione del lavoro. Il capitalismo e il socialismo non si pongono la questione, perché non si interessano del lavoro in quanto tale» (p. 87). Berdiaeff prospetta un mondo economicamente più povero, meno abitato perché sarà doverosa una limitazione della crescita della popolazione mondiale. Sarà un mondo più vicino alla natura, con una proprietà privata più limitata e spiritualizzata. «La fine del capitalismo è la fine della storia moderna e l'inizio del nuovo Medioevo. La grandiosa impresa della storia moderna deve essere liquidata, gli affari non sono ben riusciti» (p. 88).

Un altro ambito che cambierà volto nel nuovo Medioevo sarà quello del rapporto tra cittadino e nazione. L'individualismo portò verso il nazionalismo, un'altra manifestazione dell'atomizzazione moderna. Il nazionalismo è una religione pagana, che mette la nazione al posto di Dio. Il cristianesimo, invece, è universalista. L'apparizione della religione cristiana significò la fine del particolarismo pagano. I tempi moderni, con l'allontanarsi dal centro religioso, sono ritornati al nazionalismo pagano. Ma le circostanze attuali sono diverse: il dolore della Grande Guerra finì per unire i popoli nella stessa sofferenza, i rapporti si sono accresciuti, gli interessi sono ormai mondiali: «Il mondo distrutto della storia moderna, fatto a pezzi dalle sanguinose lotte fra le nazioni, le classi e gli individui, incline anche al sospetto e all'odio, si incammina adesso verso l'unificazione universalista, verso la vittoria sul particolarismo nazionale esclusivo che ha portato le nazioni alla caduta e alla decomposizione» (p. 91). I movimenti che tendono verso questa universalizzazione appartengono già al nuovo Medioevo. In questo senso, l'internazionalismo comunista è una forza medioevale, come lo è anche il cristianesimo universalista.

Il nuovo Medioevo sarà un'epoca religiosa, come religiosa è stata l'epoca medioevale precedente. Comunque, ci saranno delle differenze. Berdiaeff sostiene che ogni cultura si manifesta mediante simboli. Per il filosofo russo il primo Medioevo fu un periodo fortemente simbolico e figurativo. Ora, la simbologia

medioevale creò confusione tra il Regno di Dio e le società terrene. La teocrazia medioevale finì per essere un simulacro del Regno di Dio in questa terra, che provocò violente reazioni contrarie, giacché questo Regno non si può imporre con la forza. Nel Medioevo «non si è tenuta in considerazione la libertà dello spirito umano che consente volontariamente alla realizzazione del Regno di Cristo sulla terra» (p. 183). Il filosofo russo è convinto che è impossibile tornare all'antico Stato Teocratico, che in realtà è stato un insuccesso, dato che «non ha realizzato effettivamente la verità di Dio, ma solamente ha simulato di realizzarla mediante segni esteriori» (p. 185). Il nuovo Medioevo, invece, deve realizzare una autentica trasfigurazione della vita, cioè la religione deve penetrare in ogni ambito della vita umana, trasfigurando la propria esistenza: «Nessuna sfera della creazione, nessuno degli aspetti della cultura e della vita sociale può restare neutrale in materia religiosa, vale a dire completamente laici. La filosofia non si propone di diventare serva della teologia, né la società ha l'intenzione di sottomettersi alla gerarchia ecclesiastica. Ma all'interno della conoscenza, all'interno della vita sociale si sveglia una volontà religiosa. Le forme della conoscenza e della società dovranno scaturire dall'interno, zampillare dalla libertà dello spirito religioso» (pp. 95-96).

Berdiaeff, ribadiamo, non vuole un ritorno alla teocrazia medioevale. La religione dovrà ispirare l'intera esistenza umana, ma non per l'imposizione di alcune forme sociali: anzi, le forme sociali sorgeranno dalla fede fatta vita negli uomini neo-medioevali. Il rifiuto dell'eteronomia della teocrazia medioevale portò verso l'autonomia moderna, che in realtà cadde in una completa anomia morale. Berdiaeff propone un terzo concetto, la teonomia libera, che manifesterà la volontà di raggiungere realmente — e non solo simbolicamente — il Regno di Dio. «La conoscenza, la morale, le arti, lo Stato, l'economia, devono diventare religiose, ma liberamente, dall'interno, non per coazione e dall'esterno. Nessuna teologia regge dall'esterno il processo della mia conoscenza, né mi impone nessuna norma. La conoscenza è libera. Ma io non posso realizzare le finalità della mia conoscenza senza indirizzarmi verso l'esperienza religiosa, senza una iniziazione filosofica nei misteri dell'essere. In questo io sono ormai un uomo del Medioevo, non sono più un uomo della storia moderna. Io non cerco l'autonomia della religione, ma la libertà entro la religione. Nessuna gerarchia regge né regola oggi la vita sociale né la vita dello Stato. Nessun clericalismo potrà appropriarsi della forza esterna. Ma io non posso creare di nuovo lo Stato e la società che sono in processo di decomposizione se non in nome di principi religiosi. Io non cerco l'autonomia dello Stato e della società di fronte alla religione, ma il fondamento e il rafforzamento dello stato e della società entro la religione. Per nulla al mondo voglio essere libero rispetto a Dio; voglio essere libero in Dio e per Dio. Nel terminare il movimento di allontanamento da Dio, inizia il movimento di avvicinamento a Dio; quando il movimento stesso di allontanamento da Dio prende il carattere di un movimento verso il diavolo, allora inizia il Medioevo, ponendo fine ai tempi moderni. Dio deve tornare ad essere il centro di tutta la nostra vita; il

nostro pensiero, il nostro sentimento, il nostro unico sogno, la nostra unica fede, la nostra unica speranza. La mia sete di una libertà senza limiti deve essere compresa come un conflitto con il mondo, non con Dio» (pp. 96-97).

Berdiaeff auspica la fine di una cultura laicista, che non voleva fondarsi su basi trascendenti. La religione, nei tempi moderni, era rimasta isolata nel tempio. La Chiesa, invece, è cosmica. Di conseguenza, la fede deve permeare tutti gli aspetti della vita individuale e sociale. «La crisi della cultura consiste precisamente che essa (la cultura) non può restare in una neutralità umanista nel terreno religioso, ma deve diventare, inevitabilmente, o una civiltà atea e anticristiana, ovvero una cultura sacra totalmente animata dalla Chiesa, una trasfigurazione cristiana della vita» (p. 99). Non si tratta di un ritorno al clericalismo medioevale, ma di mettere in atto una reale trasformazione della vita. Il filosofo russo considera che per fare questo «si dovrà elaborare un tipo speciale di vita monastica nel mondo, una sorta di ordine religioso nuovo. Si porrà finalmente il problema del senso religioso, della santificazione religiosa del lavoro, sul quale l'epoca moderna non ha voluto sapere nulla» (p. 106).

Finiamo la nostra esposizione della dottrina di Berdiaeff con le parole con cui chiude la seconda parte del suo libro. Un'altra volta si comproverà che il nostro autore non è un sognatore di paradisi futuri né un nostalgico di paradisi perduti: «L'avvenire è doppio e non crediamo indispensabile né obbligatorio sperare in un avvenire ridente e brillante. Gli aneliti di felicità terrestre non esercitano alcun potere su di noi. Il sentimento del male è più forte e più acuto nel nuovo Medioevo. La forza del male crescerà e prenderà nuove forme per causare nuovi dolori. Però all'uomo è stata data la libertà di spirito, la libertà di scegliere il suo cammino. I cristiani devono indirizzare la loro volontà verso la creazione di una società cristiana e di una cultura cristiana, mettendo al di sopra di ogni cosa la ricerca del Regno di Dio e la sua verità. Molte cose dipendono dalla nostra libertà, cioè dagli sforzi creatori dell'uomo. Perché difatti si possono seguire due cammini. Prevedo una spinta delle forze del male nell'avvenire, ma ho voluto determinare gli elementi positivi possibili della società futura. Siamo gente del Medioevo, non soltanto perché tale è il destino, la fatalità della storia, ma anche perché lo vogliamo. Voi siete ancora gente della storia moderna perché non volete scegliere. E nel presentimento della notte bisogna armarsi spiritualmente per la lotta contro il male, fare più acuta la capacità di discernere, elaborare una nuova cavalleria: *Il flusso cresce e ci trascina / verso una immensa oscurità... / mentre navighiamo per l'abisso / accerchiati da tutti i lati*» (pp. 109-110).

3. Umanesimo Integrale, di Jacques Maritain (1936)

Nell'agosto del 1934 Jacques Maritain tenne sei lezioni ai corsi estivi dell'Università di Santander. In Spagna si pubblicò il testo delle lezioni con il titolo *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*. Maritain decise

di rielaborare il testo e di ampliarlo. Così, nel 1936 pubblicò in Francia l'opera più caratteristica del suo pensiero nel periodo fra le due guerre: *Humanisme intégral*. Molte delle tematiche sviluppate dal filosofo francese in questo libro erano già state analizzate in altre opere precedenti: *Religion et culture* (1930); *Du Régime temporel et de la Liberté* (1933); *Science et Sagesse* (1935).

3.1. Medioevo e Modernità

Maritain analizza ciò che lui chiama “la tragedia dell’umanesimo”, cioè la progressiva perdita di una visione trascendente dell’uomo nei secoli della storia moderna, e propone una uscita dai totalitarismi comunista e fascista, che sono l’ultima conseguenza dell’antropocentrismo moderno⁵. L’uscita o l’alternativa è una *nuova cristianità*, che manterrà il primato dello spirituale della cristianità medioevale, ma aggiungerà elementi nuovi, moderni, che supereranno gli elementi clericali e tendenzialmente teocratici medioevali.

Il filosofo francese afferma che «la nozione di *umanesimo integrale* esprime il carattere distintivo della nuova cristianità»⁶. Ciò vuol dire che la nuova società si dovrà fondare su una visione dell’uomo diversa da quella medioevale e diversa anche da quella antropocentrica moderna. L’immagine medioevale dell’uomo è quella propria di un essere insieme naturale e sovranaturale, creato da Dio e destinato all’eternità. Questi elementi non sono medioevali ma cristiani senza aggettivi. La nota caratteristica della visione medioevale è l’atteggiamento troppo oggettivo della sua prospettiva: Maritain parla di “una certa inumanità teologica” che non riesce a scoprire i lati soggettivi e più intimi della persona, per mancanza di riflessione (p. 19). Non è che questi manchino completamente, dato che «il medioevo ha avuto un senso profondo e eminentemente cattolico della parte del peccatore e delle iniziative a lui proprie, delle sue resistenze, e delle misericordie di Dio nei suoi confronti nella economia provvidenziale. Ha avuto un senso profondo della natura, della sua dignità come della sua debolezza; ha conosciuto, più d’ogni altra epoca, il prezzo della pietà umana e delle lagrime. Ma tutto ciò era vissuto più che cosciente, più che oggetto di conoscenza riflessa. E se noi considerassimo soltanto i documenti della tradizione teologica media (non parlo di S. Tommaso che è troppo grande per caratterizzare un’epoca) potremmo credere, e sarebbe un errore, che il pensiero medioevale ha conosciuto la creatura umana solo in funzione dei problemi soteriologici e delle esigenze divine nei riguardi dell’uomo, in funzione delle leggi oggettive della moralità richiesta da lui, e non in funzione delle risorse soggettive delle sue grandezze e del determinismo soggettivo delle sue miserie» (p. 20).

⁵ Cfr. A. PAVAN, *Maritain: da “Umanesimo integrale” a “L’uomo e lo Stato”*, in AA.VV., *Stato Democratico e Personalismo*, cit., p. 63.

⁶ J. MARITAIN, *Umanesimo Integrale*, Studium, Roma 1946, p. 224.

Come reazione a questo oggettivismo medioevale, le correnti di pensiero moderne si indirizzeranno verso le analisi soggettive, verso la riflessione sulla condizione umana. Questo elemento riflessivo era senz'altro positivo e poteva arricchire la visione medioevale dell'uomo. Purtroppo, il progetto rinascimentale che si presentava pieno di speranza sfociò in un antropocentrismo sempre più chiuso alla Trascendenza. Maritain parla di tre periodi della cultura moderna: 1) il XVI e il XVII secolo, periodo di umanesimo cristiano, dove Dio svolge solo un ruolo di garante; 2) il XVIII e il XIX secolo, periodo dell'ottimismo razionalista, dove Dio diventa un'idea; 3) il XX secolo, caratterizzato dal rovesciamento materialista dei valori, dove Dio muore (cfr. pp. 34-35). Alla stregua di Berdiaeff, il nostro autore lamenta che la crescita della consapevolezza della soggettività propria della Modernità, sia stata fatta non sotto il segno dell'unità, ma sotto il segno della divisione. La opposizione radicale tra grazia e libertà dell'antropologia protestante, e tra *res cogitans* e *res extensa* del razionalismo cartesiano portarono verso un antropocentrismo che finì per essere autodistruttivo. «L'uomo, dimenticando che nell'ordine dell'essere e del bene, è Dio che ha l'iniziativa primaria e vivifica la nostra libertà, ha voluto fare del movimento suo proprio di creatura il movimento assolutamente primario, dare alla sua libertà di creatura l'iniziativa primaria del proprio bene. Era quindi necessario che il suo movimento d'ascensione fosse da allora separato dal movimento della grazia, ed è perciò che l'età in argomento è stata un'età di dualismo, di dissociazione, di sdoppiamento, un'età d'umanesimo separato dall'Incarnazione, nella quale lo sforzo del progresso doveva prendere un carattere fatale e contribuire esso stesso alla distruzione dell'umano. In breve, che il vizio radicale dell'umanesimo antropocentrico è stato d'essere antropocentrico e non d'essere umanesimo» (p. 31).

3.2. Umanesimo teocentrico e umanesimo antropocentrico

L'alternativa che resta dopo questo processo storico è tra un umanesimo teocentrico e un umanesimo antropocentrico. Il primo riconosce che Dio è il centro dell'uomo, e considera l'uomo come peccatore e redento; il secondo crede che l'uomo stesso sia il centro dell'uomo, e implica un concetto naturalistico dell'uomo e della libertà. Quest'ultima visione dell'uomo autoreferenziale subirà le conseguenze delle teorie riduttive di Darwin e di Freud, che distruggono la concezione razionalista dell'essere umano. Maritain è contundente al momento di trarre le conseguenze di quest'alternativa: «Giunti al termine d'una evoluzione storica secolare, ci troviamo in presenza di due posizioni pure: la posizione atea pura e la posizione cristiana pura» (p. 36).

La posizione atea pura viene rappresentata dal comunismo sovietico. Maritain concepisce il comunismo come una religione sostitutiva, fondata sull'ateismo. Nell'analizzare le cause dell'apparizione del comunismo, il filosofo si sofferma lungamente sull'insuccesso dei cristiani del XIX secolo, i quali non crearono un

mondo veramente cristiano, che implica la giustizia sociale. Di qui il risentimento comunista contro il mondo cristiano. La fede cristiana non si fece vita nelle strutture del mondo temporale. Il mondo cristiano «ha rinchiuso la verità e la vita divina in una parte limitata della propria esistenza — nelle cose del culto e della religione e, almeno fra i migliori, nelle cose della vita interiore. Quelle della vita sociale, della vita economica e politica, le ha abbandonate alla loro legge carnale, sottratte alla luce di Cristo» (p. 43). Se questo è vero per il mondo occidentale borghese e liberale, all'oriente dell'Europa l'atteggiamento esistenziale dell'Ortodossia russa non aiutò a migliorare le cose: «da una parte, la natura e la ragione non vi hanno mai preso il loro posto rispettivi. L'ordine naturale come tale non v'è stato mai riconosciuto; il razionale v'è stato sempre tenuto in sospetto» (p. 61). Dall'altra parte, ci sarebbero tendenze nazionalistiche paganizzanti all'interno dell'Ortodossia, che hanno bisogno di purificazione.

Se il comunismo sovietico rappresenta la posizione atea pura, ci sono due possibili posizioni cristiane. L'una è tornare al pessimismo puro del protestantesimo primitivo: l'uomo è un nulla e bisogna ascoltare solo Dio. Sarebbe la posizione sostenuta da Karl Barth. La seconda, quella condivisa dal nostro autore, è la posizione tomistica: bisogna arrivare alla trasformazione sostanziale delle strutture culturali moderne, passando ad una nuova età della civiltà (p. 63). Maritain considera che la filosofia di san Tommaso ha degli strumenti metafisici e gnoseologici adatti per servire da base ad una filosofia sociale ispirata ai valori del Vangelo. Tra questi elementi spiccano il realismo gnoseologico e la distinzione tra ordine naturale e ordine soprannaturale. Si tratta di formare una nuova età di cultura cristiana, fondata su una riabilitazione della creatura in Dio. Con altre parole, Maritain propone un *umanesimo dell'Incarnazione*, che dà valore al mondo del creato non mediante il distacco da Dio, come pretese l'umanesimo antropocentrico, ma attraverso il riconoscimento della sua giusta autonomia e al contempo della sua finalizzazione in Dio. La nuova età della cultura cristiana sarà — a differenza del Medioevo —, un'epoca riflessa, dove l'uomo prende coscienza di sé. «Una tale coscienza di sé implica un rispetto evangelico della natura e della ragione, di queste strutture naturali che l'umanesimo moderno ha aiutato a scoprire ma non ha saputo preservare, e della grandezza originaria dell'uomo mai completamente oscurata dal male» (pp. 67-68).

L'umanesimo dell'Incarnazione potrebbe superare, da una parte, la radicale separazione tra religione e mondo del liberalismo borghese, e dall'altra l'unità medioevale, che era simbolica e figurativa. Maritain delinea questa nuova età, permeata dall'umanesimo integrale (che è un umanesimo dell'Incarnazione) nel seguente modo: «Se una nuova cristianità riesce a instaurarsi, il suo carattere distintivo sarà, crediamo, che questa trasfigurazione — mediante la quale l'uomo, consentendo a essere mutato e sapendo che è mutato dalla grazia, lavora a divenire e a realizzare quell'uomo nuovo che egli è da parte di Dio — questa trasfigurazione dovrà raggiungere realmente, e non solo in modo figurativo, le strutture della vita sociale dell'umanità e comportare così — nella misura in cui

è possibile quaggiù per tale o talaltro clima storico — una verace realizzazione sociale-temporale del Vangelo. Una nuova età di cultura cristiana capirà senza dubbio un po' meglio di ciò che non sia avvenuto sinora (e mai il mondo avrà finito di comprenderlo, cioè di respingere dal suo seno il lievito dei farisei) sino a qual punto importi dare ovunque il passo al reale e al sostanziale sull'apparente e il decorativo, al realmente e sostanzialmente cristiano sull'apparentemente e decorativamente cristiano; capirà anche che si afferma in vano la dignità e la vocazione della persona umana se non si lavora a trasformare le condizioni che l'opprimono, e a fare in modo che essa possa degnamente mangiare il proprio pane» (pp. 79-80).

3.3. La missione temporale del cristiano

La nuova cristianità implica una concezione della missione del cristiano nel mondo e del rapporto tra lo spirituale e il temporale. Secondo Maritain, la distinzione tra l'ordine temporale e l'ordine spirituale è essenzialmente cristiana. Distinzione non implica opposizione o separazione arbitraria. Un ambito in cui il problema del rapporto tra questi due ordini si pone in forma urgente riguarda la realizzazione del Regno di Dio. Che parte bisogna riconoscere allo spirituale e al temporale in questa realizzazione? Il Regno di Dio è escatologico, ma si prepara nel tempo, nella storia. E nella storia umana si incontrano la Chiesa, che è il Regno di Dio crocifisso, e il mondo, che per raggiungere il Regno deve mutare essenzialmente. La Chiesa è il Regno, ma in uno stato peregrinante e velato. Il mondo, invece, è nel tempo e del tempo. Il suo fine non è escatologico ma la vita temporale della moltitudine umana. Qual è il rapporto del mondo con il Regno di Dio? Maritain afferma che ci sono tre errori al momento di rispondere a questa domanda. Il primo errore sarebbe la concezione satanocratica del mondo e della città politica, considerati come intrinsecamente corrotti. Il secondo errore, ha una versione europea orientale (teofanica) e una versione occidentale (teocratica). Secondo i sostenitori di queste due versioni il mondo è già realmente salvato: si chiede al mondo e alla politica l'effettiva realizzazione del Regno di Dio. Il filosofo francese non identifica cristianità medioevale con teocrazia, ma afferma che quest'ultima è stato l'angelo tentatore della cristianità. Questo secondo errore può rivestire una veste secolarizzata: il comunismo è un impero teocratico ateo. Il terzo errore sarebbe quello proprio dell'umanesimo antropocentrico: il mondo avrebbe una autonomia assoluta, che volta le spalle alla Trascendenza. Si tratta in realtà di una laicizzazione del Regno di Dio.

Per superare questi tre errori bisogna approdare alla soluzione cristiana: «Per il cristianesimo, la vera dottrina del mondo e della città temporale, è nel riconoscere che sono il regno insieme dell'uomo, di Dio e del diavolo. Così appare l'ambiguità essenziale del mondo e della sua storia; è un campo comune ai tre. Il mondo è un campo chiuso che appartiene a Dio per diritto di creazione; al diavolo

lo per diritto di conquista, a causa del peccato; a Cristo per diritto di vittoria sul primo conquistatore, a causa della Passione. Il compito del cristiano nel mondo è di disputarne al diavolo il dominio, di strapparglielo; deve sforzarsi a ciò, ma, sinché durerà il tempo, vi riuscirà solo in parte. Il mondo è bensì salvato, è liberato in speranza, è in marcia verso il regno di Dio, ma non è santo, è la Chiesa ad essere santa: è in marcia verso il Regno di Dio ed è perciò un tradimento verso questo regno non volere con tutte le forze una realizzazione — proporzionata alle condizioni della storia terrena, ma così effettiva quanto possibile, *quantum potes, tantum aude* — o, più esattamente, una rifrazione nel mondo, in un modo o in un altro, deficiente o contestata. E nello stesso tempo che la storia del mondo è in cammino — è la crescita del frumento — verso il Regno di Dio, è anche in cammino — è la crescita dell'erba folle, inestricabilmente mescolata al frumento — verso il regno della riprovazione» (pp. 90-91).

Quindi il cristiano ha una missione temporale. La Chiesa è sempre più liberata dall'amministrazione temporale e i cristiani si devono trovare sempre più impegnati, non in quanto membri della Chiesa, ma in quanto membri cristiani della città temporale, nel lavoro di instaurazione di un nuovo ordine temporale nel mondo. Questo impegno implica l'elaborazione di una filosofia politica, sociale ed economica capace di discendere fino alle realizzazioni concrete. L'ispirazione cristiana di questa filosofia non significa omogeneità di idee e di vedute sociali. Ci saranno diverse scuole di politica cristiana o di economia cristiana, ma tutte devono ispirarsi ai valori del Vangelo. Questa trasformazione cristiana della società temporale, comunque, non sarà il frutto del solo cambiamento della filosofia sociale. Trattandosi di un cambiamento temporale, sì, ma con forte risonanze etiche e spirituali, i mezzi che si devono adoperare sono anche mezzi spirituali. Maritain è convinto che «un rinnovamento sociale vitalmente cristiano sarà opera di santità o non sarà» (p. 100).

Di quale santità si tratta? Il nostro autore parla di un nuovo stile di santità. Maritain critica l'interpretazione comune dell'età umanista classica, che identificava santità o perfezione evangelica con lo stato religioso, lasciando ai laici solamente la possibilità di una vita cristiana imperfetta. Il nuovo stile di santità è caratterizzato dalla santificazione del profano: «l'uomo impegnato in questo ordine profano o temporale d'attività può e deve, come l'uomo impegnato nell'ordine sacro, tendere alla santità — e per giungere lui stesso alla unione divina e per attirare verso il compimento delle volontà divine l'ordine tutto intero al quale appartiene. Di fatto, quest'ordine profano, in quanto collettivo, sarà sempre deficiente, ma noi dobbiamo tuttavia, e dobbiamo tanto più, volere e sforzarci affinché sia ciò che deve essere. Perché la giustizia evangelica domanda da sé di tutto penetrare, di impadronirsi di tutto, di scendere sino al più profondo del mondo» (p. 102)⁷.

⁷ Inaspettata è l'aggiunta di Maritain alle parole appena citate: «È tutt'al più nell'ordine delle cose che questo nuovo stile e questa nuova spinta di spiritualità comincino ad apparire non

3.4. L'ideale storico concreto di una nuova cristianità

La proposta maritainiana di trasformazione delle strutture temporali prende il nome di «ideale storico concreto di una nuova cristianità». Per il filosofo francese, un ideale storico concreto è un'immagine prospettica significativa il tipo particolare, il tipo specifico di civiltà al quale tende una data età storica (cfr. p. 105). Non è quindi un essere di ragione, come le utopie, ma una essenza ideale realizzabile. Quali sono gli elementi caratteristici di questo ideale storico concreto denominato “nuova cristianità”? Maritain elenca cinque note caratteristiche: 1) il pluralismo; 2) l'autonomia del temporale; 3) la libertà delle persone; 4) l'unità di razza sociale — espressione che spiegheremo dopo — e 5) l'opera comune: una comunità fraterna da realizzare. Prima di analizzare questi elementi, Maritain afferma che l'ideale storico di una nuova cristianità comporta una concezione profana cristiana e non sacrale cristiana del temporale (cfr. p. 131). L'ideale storico concreto della cristianità medioevale comportava invece una concezione sacrale cristiana, caratterizzata dalla tendenza ad una unità organica massimale; dalla predominanza effettiva del compito ministeriale del temporale; dall'impiego dell'apparato temporale per fini spirituali; dalla diversità di “razze sociali” e dall'opera comune: un impero di Cristo da edificare.

Il pluralismo è la prima nota caratteristica della nuova cristianità. Una città pluralistica riunisce nella sua unità organica una diversità di gruppi e di strutture sociali incarnanti libertà positive. Nella nuova tappa storica ci dovrà essere pluralismo economico, che superi i mali del capitalismo e del comunismo mediante una certa collettivizzazione della proprietà industriale e un rinnovamento e vivificazione dell'economia familiare. Ci dovrà essere anche pluralismo giuridico che regoli la tolleranza religiosa: l'unità della città temporale della nuova cristianità non è quella massimale della cristianità medioevale. La città temporale ha solo una unità di orientamento, che procede da una comune aspirazione verso la forma di vita comune meglio accordata agli interessi sovratemporali della persona. L'agente di unità è la parte più evoluta politicamente e più devota del laicato cristiano e delle *élites* popolari. La città temporale della nuova cristianità ha una unità minimale, incentrata sulla persona in quanto membro della città. Perciò una unità temporale, civile, non richiede l'unità di fede o di religione, e implica la tolleranza civile (che impone allo Stato il rispetto delle coscienze, cosa diversa dalla libertà dogmatica, che ritiene la libertà dell'errore come un bene a sé). Maritain vuole essere chiaro nella sua proposta pluralistica: «È necessario insistere sulla portata della soluzione pluralistica della quale parliamo: essa è così lontana dalla concezione liberale in auge nel XIX secolo — poiché riconosce la

nella vita profana stessa, ma in certe anime nascoste al mondo, le une viventi nel mondo, le altre alla sommità delle più alte torri della cristianità, cioè negli Ordini più altamente contemplativi, per espandersi di là sulla vita profana e temporale» (p. 103). Dico inaspettata, giacché il nuovo stile di santità “profana” verrebbe importato dallo stile religioso di santità, il che potrebbe far perdere il suo carattere “profano”.

necessità da parte della città temporale d'averne una specificazione etica e in ultima analisi religiosa — come dalla concezione medioevale, poiché questa specificazione ammette eterogeneità interne e si attiene solo a un senso o ad una direzione, a un orientamento d'assieme. La città pluralistica moltiplica le libertà; la misura di queste non è uniforme, e varia secondo un principio di proporzionalità» (pp. 138-139).

La seconda caratteristica, che getta più luce sull'interpretazione maritainiana del pluralismo, è l'affermazione dell'autonomia del temporale in qualità di fine intermedio infravalente. Per Maritain, l'ordine temporale fondato sulla ragione è comunitario e personalistico. Che sia comunitario significa che il bene comune a cui tende la società temporale è specifico, cioè diverso dalla pura somma dei beni individuali. Questo bene comune consiste nella retta vita terrena della moltitudine riunita in società. Personalistico significa che il bene comune è fondamentalmente rispettare e servire i fini sovra-temporali della persona umana. Perciò il bene comune temporale non è un fine ultimo, dato che è ordinato al bene intemporale della persona. Maritain utilizza un altro concetto per spiegare la stessa realtà: il bene comune temporale è un bene intermedio o infravalente. Ha una specificazione propria, che la distingue dal fine ultimo e dagli interessi eterni della persona umana, «ma nella sua stessa specificazione è avviluppata la sua subordinazione a quei fini e a quegli interessi da cui riceve le sue misure dominanti. Ha consistenza propria e bontà propria, ma precisamente a condizione di riconoscere questa subordinazione e di non erigersi come bene assoluto» (p. 110).

L'autonomia del temporale consiste nel riconoscere questa consistenza propria del bene comune della città. La cristianità medioevale concepiva il compito del temporale come meramente strumentale rispetto allo spirituale. Nella Modernità si sottolineò la specificità propria del bene comune temporale — alle volte con esagerazioni proprie dell'umanesimo antropocentrico chiuso alla Trascendenza — in modo tale da escludere di fatto la strumentalità. Questo processo è sostanzialmente positivo se si riconosce la subordinazione del fine temporale al fine ultimo personale. «Così si trae e si precisa la nozione di città laica in modo vitale cristiana, o di Stato laico, cristianamente costituito, cioè di uno Stato nel quale il profano e il temporale abbiano pienamente il loro compito e la loro dignità di fine e di agente principale — ma non di fine ultimo e di agente principale il più elevato. È questo il solo significato che un cristiano può riconoscere alla parola “stato laico” che altrimenti ha solo un significato tautologico, la laicità dello Stato volendo dire in questo caso che lo Stato non è la Chiesa — o un senso errato, la laicità dello Stato volendo dire allora che lo Stato è neutro o antireligioso, cioè al servizio di fini puramente materiali o d'una contro-religione» (p. 142).

Il carattere personalistico della nuova cristianità implica la libertà delle persone (terza nota caratteristica). Maritain parla della *extraterritorialità* della persona nei confronti dei mezzi temporali e politici. Questi mezzi devono essere messi al

servizio della persona, e non alla rovescia. La persona ha una dignità tale da non poter mai venire strumentalizzata. In questo ambito si inserisce la quarta nota caratteristica della nuova cristianità: l'unità della razza sociale, che non vuol dire altro che tutti, governanti e governati, ricchi e poveri, godono in quanto persone della stessa dignità.

Il quinto e ultimo carattere elencato da Maritain è l'opera comune: una comunità fraterna da realizzare. Il principio dinamico della vita comune della nuova cristianità non è la Classe, né la Razza né la Nazione o lo Stato, «ma la dignità della persona umana, la sua vocazione spirituale e l'amore fraterno che le è dovuto» (p. 161). Il filosofo francese parla della comunità fraterna come un ideale eroico da realizzare: si cerca di creare le condizioni politico-sociali che rendano più facile tendere verso l'amicizia fraterna. Ribadendo il carattere profano cristiano della nuova cristianità, Maritain scrive che «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 qualcosa di divino, che è l'amore, nei mezzi umani e nello stesso lavoro umano» (p. 161).

È possibile creare le condizioni di realizzazione dell'ideale storico di una nuova cristianità? «L'avvenire di una nuova cristianità dipende anzitutto dalla realizzazione interiore e plenaria d'una certa vocazione profana cristiana in un certo numero di cuori» (p. 180). I mezzi per instaurare una nuova cristianità devono essere proporzionati al fine. Un fine degno dell'uomo deve essere raggiunto con mezzi degni dell'uomo. Maritain fa un lungo *excursus* sull'utilizzo della violenza, che ammette solo nei casi limite seguendo la dottrina di san Tommaso, per concludere sulla liceità di ogni mezzo temporale che non sia opposto alla dignità della persona umana.

Per rendere possibile la nuova cristianità, il cristiano «non deve essere assente da alcun campo dell'agire umano, egli è richiesto ovunque. Deve lavorare insieme — in quanto cristiano — sul piano dell'azione religiosa (indirettamente politica) e — in quanto membro della comunità spirituale — sul piano dell'azione propriamente e direttamente temporale e politica» (p. 202). Per quanto riguarda più in concreto l'attività politica, Maritain non desidera partiti politici ad etichetta religiosa, ma gruppi diversi ispirati allo spirito cristiano, senza un'artificiale unità nelle scelte libere. Ciò che si importa è la vera ispirazione cristiana di questi gruppi: Maritain distingue tra la politica fatta dai cristiani — mero dato di fatto — e l'attività politica cristianamente ispirata, ordinata ad un ideale temporale cristiano, che richiede la partecipazione dei cristiani che si fanno del mondo, della società e della storia moderna una certa filosofia, e dei non cristiani che riconoscono la fondatezza di quella filosofia. Questi cittadini costituiranno formazioni politiche autonome, possono fare alleanze, ma mantenendo la loro indipendenza, in modo da far nascere il germe di una politica in modo vitale cristiano.

Maritain sostiene fermamente che la trasformazione delle strutture temporali è l'opera dei semplici cristiani, e non del clero: «Conviene guardarsi dal riprendere quei antichi errori in forme nuove. Se la Chiesa medioevale ha direttamente

formato e ingentilito l'Europa politica, lo ha fatto perché aveva dovuto allora far sorgere dal caos l'ordine temporale stesso: lavoro in soprannumero, al quale non poteva rifiutarsi, ma al quale non è rassegnata inizialmente senza legittima apprensione. Oggi l'organismo temporale esiste e altamente differenziato. Non spetta alla Chiesa ma in modo diretto e prossimo ai cristiani in quanto membri temporali di questo organismo temporale, di trasformarlo e rigenerarlo secondo lo spirito cristiano. In altri termini, non spetta al clero tenere le leve di comando dell'azione propriamente temporale e politica» (p. 210).

La nuova cristianità, come il nuovo Medioevo di Berdiaeff, non propone un ritorno al passato, ma si apre al futuro con un ideale profano cristiano derivante dall'umanesimo dell'Incarnazione che svela l'autonomia e al contempo la subordinazione del temporale allo spirituale.

4. L'idea di una società cristiana, di T. S. Eliot (1939)

T.S. Eliot pronunciò nel marzo 1939 tre conferenze a Cambridge, che furono pubblicate subito dopo, con il titolo *The Idea of a Christian Society*. Si tratta di un'opera breve, in cui il poeta angloamericano propone un modello di società cristiana che permetta di risolvere le difficoltà in cui si trovava la società inglese — e più ampiamente, la civiltà occidentale — a causa della perdita di una visione religiosa della vita e dell'esistenza umana.

4.1. Gli elementi di una società cristiana

Eliot tenta di trovare l'idea di una società cristiana, cioè cerca di individuare gli elementi specifici di una società cristiana, che la distinguono da una società neutra. Secondo Eliot, quest'ultima società, che ha una matrice ideologica materialista, non si allontana troppo dalla società pagana, che in quell'epoca si identificava nell'opinione pubblica inglese con la Germania nazista e la Russia comunista.

Il nostro autore analizza la situazione a lui contemporanea del cristianesimo nella società inglese: «Ora noi possiamo individuare tre momenti positivi nella storia: quello in cui i cristiani sono una minoranza nuova in una società di tradizione positivamente pagana (una situazione che non potrà presentarsi in un futuro prevedibile); quello in cui tutta la società può chiamarsi cristiana, sia riunita in un solo corpo, sia divisa in sette (e la fase della divisione potrà seguire o precedere quella dell'unione); e finalmente il momento in cui i cristiani non possono essere considerati che una minoranza statica, o in corso di estinzione, entro l'ambito di una società che ha cessato di essere cristiana. Abbiamo noi raggiunto il terzo momento? Tanti saranno i pareri quante le persone che si porranno il quesito. Ma a me pare che anzitutto due sono i punti di vista. Il primo, che la società

cessa di essere cristiana quando vengono abbandonate le pratiche religiose, quando gli altri atti degli uomini non sono più regolati da principi cristiani, ed il benessere mondano, individuale o collettivo, diviene l'unica ambizione cosciente. L'altro punto di vista, più difficile ad essere compreso, è che la società non cessa d'essere cristiana finché non diventa qualcosa di positivamente diverso. Io credo che oggi la nostra cultura sia generalmente negativa, ma che, per quel poco ch'essa ha di positivo, sia tuttora cristiana. Non ritengo che possa perdurare così, perché una cultura negativa perde qualsiasi capacità di realizzazione in un mondo dove energie economiche e spirituali dimostrano l'efficienza di culture forse pagane, ma positive; e ritengo che la nostra scelta sia fra la creazione di una nuova cultura cristiana e l'accettazione della cultura pagana»⁸. Eliot intende per cultura negativa in questo contesto la cultura liberale. Il liberalismo è un'ideologia antitradizionale e rivoluzionaria, che distrugge in nome della libertà, ma che non propone i fini a cui questa libertà deve tendere. In questo senso è negativo. Una cultura positiva, invece, significa una cultura che propone un ideale di vita, sia questo pagano o cristiano, vale a dire una cultura propositiva.

Molti dei contemporanei considerano che la società occidentale così com'è non cambierà molto in futuro. Ma Eliot pensa che gli ideali "santificati" del mondo occidentale, il liberalismo e la democrazia, possono finire in un totalitarismo autoproclamatosi democratico. In Inghilterra la gente si autodefinisce come cristiana, e dà del pagano agli altri, in particolare ai russi e ai tedeschi. Ma bisogna esaminare nei particolari quel cristianesimo che il popolo inglese si vanta di conservare: in realtà, si tratta di un cristianesimo minoritario in una società liberale negativa con tendenze paganizzanti. «L'idea liberale secondo cui la religione è una questione di fede e di etica personali, così che nulla impedisce ad un buon cristiano di adattarsi ad ogni ambiente che gli dimostri una certa benevolenza, diventa sempre meno sostenibile» (pp. 29-30): la supposta società neutra è sempre meno neutra, e tende a trasformarsi in non-cristiana, e il cristiano «diventa ogni giorno meno cristiano sotto l'insensibile pressione di un'infinità di elementi, giacché il paganesimo controlla tutti i più efficaci mezzi di propaganda. Ogni forma di tradizione cristiana, trasmessa di generazione in generazione, nell'ambito familiare, è condannata a sparire, e la piccola comunità cristiana finirà per consistere interamente di anziani» (pp. 30-31). Perciò, la scelta tra l'apatia di chi si lascia portare verso una società pagana e la fatica che comporta cambiare la società affinché diventi positivamente cristiana, è un'alternativa tra l'inferno e il purgatorio, giacché una società cristiana non significa un paradiso terrestre: il Regno di Dio, che già si trova sulla terra, si compierà definitivamente alla fine dei tempi.

Arrivato al secondo capitolo delle sue riflessioni, Eliot riassume quanto finora ha esposto: «La mia tesi è stata semplice: una società liberale o negativa non può che avviarsi ad un declino di cui non vediamo la fine, oppure (sia come risultato

⁸ T.S. ELIOT, *L'idea di una società cristiana*, Edizioni di Comunità, Milano 1948, pp. 18-19.

di una catastrofe o no) ritornare ad una forma positiva che con ogni probabilità sarà efficiente e laica. Per provar timore di fronte ad una simile evoluzione non occorre pensare che questo laicismo somiglierà da vicino ad un qualsiasi sistema politico passato o presente: la capacità degli anglosassoni di diluire la propria religione supera certamente quella di ogni altra nazione. Ma a meno di accontentarsi di una o dell'altra di queste prospettive, l'unica alternativa che ci resta è la creazione di una società cristiana positiva. Questa terza soluzione farà presa soltanto su coloro che sono uniti in un comune giudizio della situazione presente, e che capiscono come le conseguenze di una società completamente laica sarebbero rifiutate anche da chi non dà un'importanza capitale alla sopravvivenza del cristianesimo di per se stesso» (pp. 33-34).

Eliot considera — come Berdiaeff e Maritain — che non si può tornare al Medioevo né a nessun periodo del passato. Bisogna ideare una società cristiana per il futuro. Quali sono gli elementi essenziali di una simile società? Sono lo Stato cristiano, la Comunità cristiana e la Comunità dei Cristiani. Lo Stato cristiano è la società cristiana considerata nelle sue leggi, nella sua amministrazione, nella sua tradizione giuridica. Eliot non intende per Stato cristiano uno stato dove i capi siano cristiani eminenti: «Un governo di Santi finirebbe per diventare troppo scomodo» (p. 35). Il fatto che i governanti siano buoni è importante, ma il fattore decisivo è la mentalità del popolo che governano: «quel che conta non è tanto il cristianesimo degli uomini di Stato quanto che essi siano obbligati, dal carattere e dalle tradizioni del popolo che governano, a realizzare le loro ambizioni e contribuire alla prosperità ed al prestigio del loro Paese entro una cornice cristiana. Potranno trovarsi spesso costretti a compiere atti non cristiani; ma non dovranno mai tentare una difesa delle loro azioni facendo ricorso a principi non cristiani» (p. 36).

Qual è il rapporto tra la fede e gli elementi essenziali di una società cristiana? Gli uomini di Stato devono portare avanti un comportamento conforme ai principi cristiani; la comunità cristiana deve conformarsi con essi al meno inconsapevolmente; la Comunità dei Cristiani — di cui parleremo dopo — lo deve fare consapevolmente ed in un modo esigente. Per la grande massa degli uomini si esigono due condizioni: «la prima, che essendo limitata la loro capacità di pensare alle cose della fede, il loro cristianesimo si manifesti quasi interamente negli atti, sia nelle pratiche religiose usuali e periodiche, sia in un codice tradizionale che regoli la loro condotta nei rapporti con gli altri uomini. La seconda che, pur comprendendo quanto i loro atti siano lontani dall'ideale cristiano, la loro vita sociale e religiosa formi una naturale unità, e che perciò la difficoltà di comportarsi come veri cristiani non li costringa ad uno sforzo intollerabile. In realtà queste due condizioni non sono che una sola, formulata diversamente. Ai nostri giorni sono ben lontane dall'essere realizzate» (p. 38). Secondo Eliot, per formare una società cristiana ci deve essere unità tra fede e vita ordinaria. La società neutra e paganizzante offre una resistenza molto forte a questo ideale, e obbliga il cristiano a vivere eroicamente. Nella società cristiana non dovrebbe succedere

così: «la religione dev'essere anzitutto una questione di comportamento e di abitudini, qualcosa di integrato alla vita sociale, agli affari ed ai piaceri, così che le emozioni più particolarmente religiose debbono rappresentare una sorta di estensione e di santificazione delle emozioni domestiche e sociali» (p. 40).

Se l'unità tra fede e vita ordinaria rimane l'ideale, bisogna constatare che l'organizzazione materiale della vita moderna ha creato un mondo al quale si adattano male le forme sociali cristiane. Di fronte a questa constatazione, ci sono due possibili tentazioni che l'intellettuale cristiano dovrebbe evitare: rifugiarsi in un passato che si presume migliore, o adattare il cristianesimo ai tempi moderni. Ma se un ritorno alla vita rurale e contadina è impossibile, considerare che le forme cristiane si devono adattare alla società è rinunciare a pensare che il cristianesimo ha la capacità di creare nuove forme sociali. Leggiamo le forti parole di Eliot: «una gran parte del meccanismo della vita moderna serve soltanto a sanzionare scopi non cristiani; che esso non è solo ostile ad un'aspirazione sincera dei pochi verso la vita cristiana, ma alla conservazione stessa della società cristiana in tutto il mondo. È ora di abbandonare l'opinione che il cristiano debba considerarsi soddisfatto solo perché gode della libertà di culto e non è soggetto ad alcuna discriminazione a causa della sua fede. Per quanto settario io possa sembrare, dirò che non vi è null'altro che possa soddisfare il cristiano se non una organizzazione cristiana della società (il che non equivale ad una società composta esclusivamente di cristiani devoti). Sarebbe una società dove il diritto a conseguire il fine naturale dell'uomo — cioè la virtù ed il benessere condiviso con il prossimo — verrebbe riconosciuto a tutti, ed il diritto al fine ultraterreno — la beatitudine — a coloro che hanno occhi per vederlo» (pp. 44-45).

Nella società cristiana, i governanti accetteranno il cristianesimo come il sistema entro il cui ambito dovranno governare; il popolo farà del cristianesimo il modo di vita e di costume. Ma per la coesione e la permanenza di una società cristiana ci vuole una "Comunità dei Cristiani", formata da cristiani che si distinguono per la loro intelligenza e spiritualità. Così definisce Eliot la suddetta Comunità: «non è un'organizzazione, ma un corpo senza contorni ben definiti, composto di ecclesiastici e di laici, degli uomini che, di entrambe le classi, sono i più coscienti e più preparati spiritualmente ed intellettualmente. La loro identità di vita e d'aspirazioni, la comune esperienza di cultura e di educazione li metteranno in grado di influenzarsi reciprocamente e di formare collettivamente la mentalità e la coscienza della nazione» (p. 56).

4.2. Possibilità di una società cristiana

Eliot considera che per l'esistenza di uno Stato cristiano, di una Comunità cristiana e di una Comunità dei Cristiani, è necessario che ci sia un rapporto armonico tra Chiesa e Stato. L'anglo-americano difende la convenienza di una Chiesa stabilita nazionale, non chiusa in se stessa ma consapevole di appartenere alla

Chiesa Universale. Molte delle argomentazioni di Eliot sono legate alla vicenda storica della Chiesa d'Inghilterra, considerata l'unica istituzione ecclesiastica capace di stabilire un rapporto efficace con la società politica nell'Inghilterra del suo tempo. Se Eliot paga il suo tributo verso la tradizione inglese, farà altrettanto quando riproporrà il dilemma tradizionale britannico tra patriottismo e universalità cristiana: «Occorre, tuttavia, rendersi conto che anche in una società cristiana organizzata nel modo più perfetto che sia immaginabile su questa terra, la conquista massima sarebbe la creazione di una armonia fra la nostra vita temporale e la spirituale: ad una identificazione vera e propria non si arriverebbe mai. Rimarrebbe sempre una duplice fedeltà, verso lo Stato e verso la Chiesa, verso i propri compatrioti e verso i cristiani di tutto il mondo: e quest'ultima fedeltà prevarrebbe sempre sull'altra. Ma esisterebbe sempre una tensione. Questa tensione è essenziale all'idea di una società cristiana ed è un segno che la distingue da una società pagana» (p. 72).

Eliot finisce le sue riflessioni sottolineando il legame che c'è tra una società cristiana e l'ordine stabilito dalla natura umana. La società proposta dal poeta anglosassone non è una società degli eletti o dei puri: «nel quadro che ho fatto di una società cristiana ho cercato di limitare le mie esigenze, nei riguardi dei suoi ipotetici membri, ad un minimo di qualità sociali: io non prevedo una società di santi ma di uomini comuni, per i quali il cristianesimo è un'esperienza collettiva prima che individuale» (p. 76). La società cristiana è per uomini comuni a cui si deve rendere possibile la vita secondo natura: «Possiamo dire che la religione, in quanto distinta dal paganesimo moderno, è essenzialmente legata ad una condotta di vita conforme alla natura. Si potrebbe anche osservare che la vita naturale e la soprannaturale hanno una corrispondenza reciproca che nessuna delle due ha nei riguardi della vita concepita secondo criteri meccanicistici; ma la nostra idea del naturale è stata deformata a tal punto che persone, le quali ritengono innaturale, e quindi ripugnante, che un uomo o una donna conducano una vita di celibato, giudicano perfettamente naturale limitare ad uno o due i figli in una famiglia. Forse sarebbe più naturale, ed anche più conforme alla volontà di Dio, se vi fossero più celibi e se coloro che sono sposati avessero prole più numerosa» (pp. 78-79).

La società contemporanea si allontana dalle norme naturali non solo nell'ambito della morale familiare: il materialismo e l'economicismo che stanno alla base della società capitalista stanno creando problemi ecologici gravi, che devono svegliare le coscienze dei cittadini: «per troppo tempo abbiamo creduto soltanto nei valori che sono il prodotto di una vita dove gli elementi fondamentali sono la macchina, il commercio, la metropoli: forse sarebbe bene che riflettessimo sulle condizioni immutabili alle quali Dio ci permette di vivere su questo pianeta» (pp. 79-80).

L'Inghilterra sta attraversando una crisi di valori. Di fronte alla crisi del settembre del 1938, provocata dalle ambizioni territoriali di Hitler, la nazione britannica non trovò argomenti morali convincenti per fermare il dittatore. «Non

potevamo opporre una convinzione ad un'altra, non avevamo idee che potessero farsi incontro né opporsi alle altre che ci stavano di fronte. La nostra società, che è sempre stata così certa della propria superiorità ed onestà, così fiduciosa nelle sue premesse mai approfondite, ci sembrò all'improvviso raccolta attorno a nient'altro di più permanente che una catena di banche, compagnie di assicurazioni ed industrie, sì che parve che nessun'altra fede l'animasse, se non quella nell'interesse composto e nell'intangibilità dei dividendi» (pp. 82-83). La società occidentale ha bisogno di una cura radicale, che cambi le radici materialistiche su cui si fonda. Eliot non propone i mezzi per arrivare a questo cambiamento, ma è sicuro del fine: «Vi è una sola alternativa all'organizzazione rapida e semplice della società per il raggiungimento di fini che, essendo soltanto materiali e mondani, si riveleranno transitori come ogni successo mondano. Poiché la filosofia politica riceve la sua sanzione dall'etica, e l'etica dalla verità religiosa, soltanto col ritorno alle fonti della verità possiamo sperare in un'organizzazione sociale che non ignori, pena la sua stessa distruzione, alcun aspetto essenziale della realtà [...]. Chi non desidera Dio (ed è un Dio geloso) non ha che da inchinarsi davanti ad Hitler o a Stalin» (pp. 81-82).

4. Conclusione

Il periodo tra le due guerre è ricco di fermenti spirituali. Le conversioni al cristianesimo manifestano la sete di molti intellettuali di trovare risposte alle domande ultime dell'esistenza umana. La fede si presenta sia per Berdiaeff che per Maritain ed Eliot come l'ambito in cui la vita degli uomini si può sviluppare completamente. Perciò, tutti e tre gli autori denunciano con forza la mancata unione tra fede creduta e vita vissuta nei cristiani del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo. La religione degli ultimi due secoli si era rifugiata nel tempio e nell'interiorità delle coscienze. Gli autori studiati propongono di capovolgere questa situazione: Berdiaeff parla di trasfigurazione cristiana della società; Maritain di scambiare l'apparentemente cristiano e decorativamente cristiano con un cristianesimo autenticamente incarnato nelle strutture temporali; Eliot propone di formare collettivamente una mentalità cristiana.

Le proposte dei nostri autori non sono di un ritorno alla cristianità medioevale: tutti sono convinti che non si può fare marcia indietro nella storia. In questo senso, Berdiaeff, Maritain ed Eliot prendono le distanze dalle proposte economico-sociali di altri due pensatori cristiani di questo periodo, più vicine ad un ritorno al Medioevo cristiano: mi riferisco alle idee distribuzionistiche di Gilbert K. Chesterton e di Hilaire Belloc. Del Medioevo si deve mantenere il teocentrismo — la *primauté du spirituel*, come direbbe Maritain —, ma bisogna lasciar da parte il modello simbolico e figurativo della teocrazia per arrivare ad una società autenticamente cristiana. Questa società non sarà clericale, dato che si riconoscerà l'autonomia del temporale. Più timidamente in Berdiaeff, con più chiarezza

in Maritain ed in Eliot, l'autonomia del temporale appare per questi autori come un dato di partenza. Non l'autonomia assoluta dell'umanesimo antropocentrico, ma una autonomia relativa, che non misconosce le radici trascendenti di ogni realtà creata.

Unire fede e vita in una società che riconosce l'autonomia del temporale implica che la cristianizzazione della società non è una cosa che si può fare dall'alto, dalle strutture politiche, sociali ed economiche già esistenti. Per Berdiaeff, Maritain ed Eliot il movimento è l'inverso: dal basso verso l'alto. Sono gli uomini di fede che trasformeranno le strutture sociali, se sono coerenti con i valori a cui credono. Questo è principalmente un compito dei cristiani normali, che sono inseriti nei diversi ambiti della vita sociale, e non principalmente un compito della Gerarchia.

Trasformare una cultura in decadenza e ridare vita ad una società in crisi esige mezzi non solo materiali ma soprattutto spirituali. Berdiaeff parla di un'epoca di eroismo, Maritain di un nuovo stile di santità, Eliot fa riferimento al ruolo di lievito che ha la Comunità dei Cristiani nella società. L'esigenza dell'eroismo va unita alla santificazione della vita ordinaria, a questo ricucire lo strappo tra fede e vita che quattro secoli di umanesimo dualista hanno operato nel mondo occidentale. I tre autori si rendono conto di quest'esigenza, anche se i mezzi proposti forse non sono del tutto adatti al fine: per santificare la vita ordinaria Berdiaeff intravede tra le ombre la necessità di fondare un nuovo ordine religioso, Maritain considera che il nuovo stile di santità sta nascendo negli ordini contemplativi, Eliot ha un concetto di santità lontano dalla santificazione della vita ordinaria: le masse devono conformarsi con una ispirazione cristiana, senza andare fino alle ultime conseguenze della loro fede, perché incapaci di comprendere in profondità. Berdiaeff e Maritain — più che Eliot — vedono con chiarezza la necessità della santità in questo periodo della storia. Ciò nonostante, manca ancora un concetto pieno di santificazione della vita ordinaria attraverso la vita ordinaria stessa.

Le idee di Berdiaeff, Maritain e Eliot su una nuova società cristiana sono state suggestive e stimolanti per la loro epoca: la necessità di unire fede e vita, il riconoscimento dell'autonomia relativa del temporale, l'esigenza di santità erano idee che non appartenevano come oggi alla dottrina cristiana comune. In un periodo in cui il clericalismo e il laicismo erano ancora molto presenti, i saggi qui studiati svegliarono le coscienze di molti intellettuali cristiani.

Nello stesso periodo tra le due Guerre, nel 1928, il Beato Josemaría Escrivá ricevette una luce interiore, con la quale vide un panorama spirituale inedito: la santificazione nel lavoro attraverso le circostanze ordinarie della vita quotidiana. Anche lui era consapevole della profonda crisi della cultura della modernità, e delle possibili cure. Nel 1939 scrisse: «Queste crisi mondiali sono crisi di santi»⁹. Anche lui, lontano dal clericalismo, avrà chiara coscienza dell'autono-

⁹ Beato J. ESCRIVÁ, *Cammino*, Ares, Milano 1993²⁰, n. 301.

mia relativa del temporale, e conierà un termine per riferirsi alla necessità di unire fede e vita: il Beato Escrivá si riferirà all'*unità di vita* quale elemento caratterizzante per un cristiano coerente con la sua fede. Evidentemente il fondatore dell'Opus Dei va studiato da un'altra prospettiva, dato che non è principalmente un pensatore cristiano scrittore di saggi. Ma si muove nella stessa epoca, nello stesso ambiente di crisi culturale e partecipa a molte delle preoccupazioni di Berdiaeff, di Maritain e di Eliot. Perciò volevamo finire questo articolo con un riferimento sintetico alla dottrina del Beato Escrivá, che vuol essere la promessa di uno studio futuro.