

Notes et documents

Pour une recherche personaliste • For a personalist approach

COMITÉ DE DIRECTION
EDITORIAL COMMITTEE

Achille Ardigò
Professeur Emérite à l'Université de Bologne (Italie)

Attilio Danese
Université de Teramo (Italie)

Bernard Doering
Université de Notre Dame, Indiana (Etats-Unis)

Giancarlo Galeazzi
Université de Urbino (Italie)

Antonio Pavan
Université de Padoue (Italie)

Hugues Portelli
Université de Paris X (France)

Arij A. Roest Crollius, s.j.
Université Pontificale Grégorienne, Rome (Italie)

Guillermo Yepes Boscan
Ecrivain

Gianfranco Martini
Ancien Directeur de Notes et Documents

DIRECTEUR
EDITOR

Philippe Chenaux

RÉDACTION
EDITORIAL BOARD

Francesco Russo
Anthony O. Simon
Isabelle Verbeke

ADRESSE
ADDRESS

Notes et Documents
Via Flavia, 104
00187 Rome (Italie)
06 4874336 - 06 4825188 (fax)
notes.documents@maritain.org
p.chenaux@maritain.org
www.maritain.org

*Articles, notes, livres à signaler et
revues doivent être envoyés à la Rédaction
de Notes et Documents.*

ABONNEMENT (TARIF 2007)
SUBSCRIPTION (PRICE 2007)

Abonnement de soutien: € 100,00
Abonnement ordinaire: € 40,00
Tarif préférentiel Amérique Latine,
Afrique, Asie, Europe de l'Est: € 20,00
Prix du numéro: € 14,00

Issn: 0393-6503-60006

EDITEUR
PUBLISHER

Aracne editrice S.r.l.
via Raffaele Garofalo, 133 a/b
00173 Roma
06 93781065
info@aracneeditrice.it
www.aracneeditrice.it



Questo periodico è associato alla
Unione Stampa Periodica Italiana

Direttore responsabile: Gianfranco Martini – **Stampa:** Braillegamma S.r.l. di Santa Rufina di Cittaducale (Ri) – **Registrazione** al Tribunale di Padova n. 940, dell'8 aprile 1986 – **Sped.** abb. post. 70% – DCB Roma

nouvelle série – 6 septembre • décembre 2006

Institut International Jacques Maritain
Centre International d'Etudes et de Recherches

Sommaire

Editorial 5 *Philippe Chenaux*

DOSSIER

Les chrétiens et la politique aujourd'hui

Church and State in America Today: 8 *Robert Royal*
The Theory and the Practice *and George Marlin*

Chrétiens et politique: le cas de la France 20 *Jean-Yves Calvez*

La crisi della democrazia in Italia 27 *Ernesto Preziosi*

ETUDES

La genèse du *Paysan de la Garonne* (1966) 36 *René Mougel*

Jacques Maritain e la "responsabilità collettiva"
del popolo tedesco 44 *Roberto Fornasier*

La filosofía personalista de Karol Wojtyła 53 *Juan Manuel Burgos*

Personalism, Politics and the new centrality
of the anthropological theme. Is man antiquated? 64 *Vittorio Possenti*

BIBLIOGRAPHIE

Comptes rendus

Jean-Yves Calvez et Andrei Zoubov, *Eglise et économie. Voix orthodoxes russes et voix catholiques romaines* 76 *Joseph Joblin*

Rade Petrovic, *Il fallito modello federale della ex Jugoslavia* 77 *Stefano Proietti*
(a cura di Rita Tolomeo)

Peter Van Kemseke, *Towards an Era of Development: The Globalization of Socialism and Christian Democracy 1945-1965* 79 *Roberto Papini*

Contents

Revue des livres

- 81 Giorgio Campanini, *Antonio Rosmini fra Politica ed Ecclesiologia*
- 81 Marco Borghi, Letizia Postiglione Blommestein (eds.), *The Right to Adequate Food and Access to Justice*

INFORMATIONS

Chroniques

- Roberto Papini* 84 Impressioni di un viaggio latino-americano sessant'anni dopo Maritain

Thèses et recherches

- Philippe Chenaux* 87 La correspondance entre Jacques Maritain et Henry Bars

EDITORIAL

Comment se pose aujourd'hui le problème de l'engagement des chrétiens en politique? Il y a plus de quarante ans, les pères conciliaires, s'inspirant de la grande leçon maritainienne, avaient rappelé avec force que l'Eglise, comme telle, «n'était liée à aucun système politique» et qu'il revenait aux chrétiens d'agir selon leur conscience, dans le cadre d'une société démocratique et pluraliste, pour promouvoir «la réalisation du bien complet de l'homme, dans la liberté» (*Gaudium et Spes*, 75-76). La reconnaissance de l'autonomie de la conscience politique des laïques allait ainsi de pair avec un appel urgent à l'exercice de leur responsabilité comme citoyens au nom des exigences de leur foi. Alors que dans les principaux pays d'Europe occidentale (France exceptée) les partis se réclamant ouvertement d'une inspiration chrétienne semblaient encore au faite de leur influence et de leur puissance, le magistère de l'Eglise prenait l'initiative de les affranchir de sa tutelle en coupant le cordon ombilical qui les reliait à l'institution ecclésiale depuis leur naissance. La fin de ce qu'on a pu appeler «l'ère constantinienne» du christianisme n'annonçait pas nécessairement l'aube d'un nouvel âge chrétien. Au milieu des années quatre-vingt, l'historien catholique italien Pietro Scoppola pouvait ainsi dresser le constat d'une «nouvelle chrétienté perdue»¹. La crise finale de la démocratie chrétienne, obligée de se saborder comme en Italie à la suite de l'opération «Mani pulite», ou de sacrifier une partie de son âme en se repliant sur des positions conservatrices à l'image du Parti populaire européen, viendrait confirmer quelques années plus tard ce diagnostic. Le long et très «médiatique» pontificat de Jean-Paul II, dont on ne soulignera jamais assez la nouveauté prophétique des enseignements dans la ligne d'une authentique philosophie de la personne comme le montre l'étude du professeur Juan Manuel Burgos dans le présent numéro, suffit pendant un temps à occulter cette réalité de la perte d'influence politique du christianisme dans nos sociétés occidentales sécularisées. Beaucoup s'en réjouiront, toujours prêts à voir resurgir les vieux démons d'un cléralisme pourtant définitivement mort et enterré, d'autres, au contraire, voient avec inquiétude cet effacement progressif de la conscience chrétienne dans les débats actuels. Face aux formidables enjeux éthiques posés par les progrès de la science et de la technologie, le christianisme apparaît comme porteur d'une certaine idée de l'homme et de sa dignité intangible de créature à l'image de Dieu. Qu'ont à dire les chrétiens sur ces grands sujets de société que sont l'euthanasie, la sélection

¹ Pietro SCOPPOLA, *La «nuova cristianità perduta»*, Rome, 1985.

des embryons à des fins thérapeutiques, l'adoption d'enfants par des couples homosexuels, le clonage, etc.? Jusqu'où peuvent-ils et doivent-ils aller dans leur engagement pour la défense de ces valeurs «non négociables», comme les a définies le pape Benoît XVI, que sont la vie humaine (de sa conception à son terme naturel), la famille et l'éducation? Entre la «résistance prophétique» et l'acceptation du «moindre mal», le choix n'est pas toujours facile à faire. A l'heure où la tentation du repli identitaire semble gagner de larges secteurs du monde catholique, il n'est pas inutile de méditer ces paroles du philosophe dans sa fameuse *Lettre sur l'indépendance* (1935):

Toute la question revient ici à savoir si l'on croit qu'une politique authentiquement et vitalemment chrétienne peut surgir dans l'histoire et se prépare invisiblement dès maintenant. Elle revient à savoir si le christianisme doit s'incarner jusque-là, si la mission temporelle du chrétien doit aller jusque-là, si le témoignage de l'amour vivificateur doit descendre jusque-là, ou s'il faut abandonner au diable le monde en ce qu'il a de plus connaturel: la vie civile ou politique (OEC, VI, p. 277).

Ce nouveau numéro de *Notes et Documents* entend apporter des éléments de réponse à cette interrogation fondamentale à travers l'examen de trois situations nationales aussi intéressantes que contrastées: les Etats-Unis, la France et l'Italie.

Philippe Chenaux

DOSSIER

LES CHRÉTIENS ET LA POLITIQUE AUJOURD'HUI

CHURCH AND STATE IN AMERICA TODAY: THE THEORY AND THE PRACTICE

Robert Royal

Faith & Reason Institute (Washington)

George Marlin

Chairman of the Board of the Philadelphia Trust Company

America is in several ways the most modernized nation in the world and, at the same time, one of the most religious. In the more than two centuries since the Enlightenment, it has usually been assumed that these two qualities do not easily fit together. And that assumption has led many people inside and outside the United States to misconstrue the actual influence of faith on American politics and society, both in terms of political theory and in the practical effects of believers in electoral politics. It is common today, for example, to hear complaints about the inordinate influence of Evangelicals and other believers in politics. But it was the absence of religious voices in American politics for some years after the 1960s that was the real anomaly. Since the late 1940s, there were growing attempts in some quarters to make it appear that the American tradition was really secular all along, much in the way that modern European democracies think of themselves as secular. But there is no denying or trying to explain away the persistence of religion in America's public life. In fact, in recent decades religious influence, including the influence of the Catholic Church, has been growing. To many Americans, it now seems that the European model of modernization and secularization is the anomaly — a process that has not really been reproduced in the rest of the world — and one that may not long survive given current challenges to European culture and identity by Islamic currents that are not in the least prepared to play by secular rules.

Unlike most other democratic nations, America was not born in revolution against a church seen as the prop of an authoritarian state. In the former British colonies in North America, as Tocqueville observed, the churches were the prop of democratic sentiment and, as such, the "first of their political institutions"¹. By a brilliant analysis, Tocqueville also predicted that the Catholic Church, with its developed system of thought and capacity to deal with the full range of social issues, would come to have greater influence on the new democracy. In this, he has been proven partly right and partly wrong. For a long time after Tocqueville, American Catholics suffered from prejudice and most Americans would have thought that Catholicism had very little to say to America's democratic

¹ *Democracy in America*, Book I, section 17.

experiment. But starting before the Second Vatican Council, initially in the work of Jacques Maritain, Yves Simon, and other European transplants who developed Christian Democratic notions under the threat of totalitarianism, Catholic thought made a serious impression on American political philosophy. And in figures like John Courtney Murray, S. J. — a *peritus* at the council often regarded as one of the major influences on the acceptance of religious liberty — America produced a Catholic thinker of its own who knew both the profound roots of modern democratic theory and the limitations under which it worked because of traditional elements that had been obscured or distorted by Enlightenment views of reason, the human person, and liberty².

It is this dimension of Catholic Social thinking that has come to the fore in the United States in the past twenty-five years because the problem of totalitarianism began to recede even before the collapse of the Soviet Union. What arose instead was a profound question about the very bases of democratic societies. As Murray saw it, the founders of the United States had “built better than they knew” (a phrase America’s bishops had first used in 1884 at their Third Plenary Council in Baltimore). There were two reasons for this fortunate outcome. First, England did not embrace as radical a version of the Enlightenment as had continental Europe, and the British colonies in North America were therefore less inclined to distorted secular notions of rights. And second, America’s high degree of religiosity, especially in the aftermath of what scholars of American religion sometimes called the First Great Awakening, which occurred right before the American Revolution, firmly situated rights claims within a basic Christian anthropology.

In Murray’s view, however, by the 1960s even highly religious America was turning into “a mass democracy rapidly slipping its moorings in reason”³. It’s significant that Murray points to a loss of *reason* in America. Indeed, he already thought that of American culture as the “quintessence of all that is decadent in the culture of the Western Christian world”⁴. It has been common to attribute such moral decadence to sociological factors that emerged in both North America and Europe in the post-World-War-II decades. But Murray believed — and many of his followers since have agreed with him — that there was an inherent problem in the ways that all modern systems of liberty have “betrayed the existential structure of reality.” They all had a weak commitment to a metaphysics of liberty and human dignity, and furthermore retained that medieval heritage in a form attenuated by individualism and rationalism. Reason, in the older view, was a much richer power than the forms of rationality of the last few centuries. It was almost inevitable, then, that given the right circumstances, the residual sense of human dignity and liberty of early liberalism would degenerate from

² Murray’s great book on these questions is *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition*, 1960. A brilliant summary of his views about both the strengths and weaknesses of American democratic theory will appear early in 2007 in the *Journal of Catholic Social Thought*: KENNETH L. GRASSO, “Building Better Than They Knew”: John Courtney Murray on Catholicism, Modernity, and the American Proposition.”

³ JOHN COURTNEY MURRAY, S. J., “The Bad Arguments Intelligent People Make,” in *America*, November 1956, p. 123.

⁴ LEON HOOPER, S. J., ed., *Bridging the Sacred and the Secular: Selected Writings of John Courtney Murray*, S. J., Washington, 1994, p. 102.

a philosophic doctrine to a moral postulate, and from a moral postulate to “a mere emotion”⁵.

How much these somewhat esoteric formulations correspond with reality in America or Europe in Murray’s time or own is, of course, a matter for considerable debate. But there is no doubt that the foundations for our modern notions of basic rights and liberties have been difficult to specify without recourse to some metaphysical principle. The controversies over the EU Constitution on these matters are one instance of a much broader problem. When Jacques Maritain, Rene Cassin, and others were writing the overall framework for the U. N. Charter, for instance, the best they could suggest was “All human beings are born free and equal in dignity and rights. They have been endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.” These are fine sentiments, but are close to what Murray described as “mere emotion” because the question of who or what “endowed” us with those various qualities is not spelled out. Because it was still rooted in older Western principles, the American Declaration of Independence went further in claiming that “men have been endowed by their Creator with certain inalienable rights and that among these are life, liberty, and happiness.” (Emphasis added)

Murray and other Catholic democratic theorists in America since his time have tried to use this modest statement of a kind of natural law thinking to shore up the slipping democratic creed. Radical skeptics about the whole project have sometimes derided these efforts as “Catholics to the rescue” just at the point when it is clear that modern liberal democracies suffer from a foundational flaw that does not admit of such a belated rescue effort. As the rational foundations have evaporated, two other principles, as Murray predicted, have come to replace them: individualism and voluntarism. Furthermore, without a more robust metaphysical or religious vision to counterbalance the state, by an odd reversal, politics, not in the form of the properly secular, but in an illegitimate form as a universal *secularism*, comes to pervade all of life in a sort of soft despotism. In other words, the sources of human dignity and freedom have grown weaker even as a narrow rationality that tries to govern all human life has grown stronger⁶.

As Benedict XVI when he was — dare one say — “only” Cardinal Ratzinger already pointed out, because we have not considered deeply enough what it means to live in a secular society, we have been vulnerable to every argument that claims to be safeguarding secularism in public, which is quite a different matter. A properly secular order, i. e., one not controlled solely by the assumptions of any one religious or philosophical set of beliefs, is quite different than secularism, which is itself a substantive position like Marxism, Methodism, or Capitalism. *Secularism*, as opposed to the properly secular, is not an impartial framework that does not favor any one position and is open to the light anyone may bring to a question. *Secularism* regards itself as the only permissible, even the only rational view. As Ratzinger observed, the many problems this narrow rationality has given rise to have called forth a religious witness that aids in the “convalescen-

⁵ JOHN COURTNEY MURRAY S. J., “The Construction of a Christian Culture,” in Hooper, ed., op. cit., p. 103, n. 4.

⁶ For a careful analysis of this critical issue, see ROBERT P. KRAYNAK, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World*, Notre Dame, 2002.

ce of reason”⁷. In America, large percentages of the population and voting public have been engaged in trying to repair this problem, although from a considerably simpler theoretical position than Ratzinger’s, a social fact that we will examine more closely below. American believers have publicly responded to this secularist development with great energy. Catholics, Protestants, evangelicals, and even some Jews and Muslims have joined forces in these responses to a growing secularist usurpation of public spaces.

Yet no little confusion still remains for many Americans. They find it difficult to see beyond appeals to pluralism to the fact that secularism’s alleged neutrality is not neutral. Secularism shows quite clear preferences and hostilities, mostly against the traditional Western faiths, a bit less so towards non-Western beliefs, primarily, because for the moment they are useful allies in the de-Christianization of the West. We see these preferences quite clearly in the rapid spread of abortion and homosexuality, both crimes in America and elsewhere not long ago, and in the emancipation of children from parental authority. *Secularism* as opposed to a proper secular order open to various voices, religious and not, imposes these developments, sharply discontinuous with our social traditions; its view of human persons as radically autonomous and human liberty as freedom from all external constraint is quite different from the one on which American, and Western, societies were once based. Most Americans sense that this actually threatens human dignity and freedom but are ill-equipped in the face of public pressures to the contrary to say exactly how.

One of the cleverest attempts to furnish a new basis for democratic social order without resorting to metaphysical principles was, of course, Harvard philosopher John Rawls’ *A Theory of Justice* (1971) in which foundations are simply banished and we all act as from “behind a veil” in deciding what public rules we want to adhere to, knowing they may be applied to us and to our loved ones. Though he clearly wanted to maintain the current *status quo* in America, before he died, Rawls himself realized that his book presumed that people behind the veil would be acting according to liberal (in the American sense) principles, which is to say that they would follow mostly leftist assumptions and value things like tolerance for diverse lifestyles over more substantive commitments.

In 1993, therefore, he published *Political Liberalism*, which acknowledged the problems with his earlier formulation, not least that Americans are not philosophically liberal and have become markedly less so since the political shift to the right and the reawakening of public religiosity that accompanied the rise of Ronald Reagan. The new book tried to encourage Americans to see that in a pluralistic society, all have an interest in not making comprehensive, ultimate commitments, the norms for political life. Instead, what Rawls calls “public reason” must guide public deliberations and good democrats will restrain themselves from seeking to enact sectarian rules in the society at large. But as prominent American philosophers such as Robert P. George of Princeton University have argued in response, the old Catholic natural law tradition is “at once, a non-liberal comprehensive philosophical doctrine *and* part of a larger religious tradition that, in

⁷ JOSEPH CARDINAL RATZINGER, “To Change or to Preserve? Political Visions and Political Praxis,” in *Values in a Time of Upheaval*, New York, 2006, p. 29.

effect, proposes its own principle of public reason.” At the end of the day, Rawls and many lesser theorist seem to be searching for a way for the secular order to maintain newly discovered rights to abortion and homosexual activity without seeming to contradict their own openness to all forms of rationality and thereby falling back into asserting a comprehensive liberalism under the guise of neutrality, an effort that Professor George has definitively demonstrated has failed and cannot help but fail⁸.

In a country as large and diverse as the United States and in an American Catholic Church that has been much influenced by Rawlsian and other ideas much admired in American universities, the American Catholic voters and, to a certain extent, even some American bishops have been influenced by the idea of liberalism as neutrality. In the crude ways of political contests, forms of reason as in the example above are stigmatized as one religion trying to “impose” its views on the United States rather than as an expression of alternative to prevailing modes of rationality.

Political Consequences of the Philosophical Debate

All this forms the intellectual background for the current relations between the Church and the state in America, but as is always the case in American public affairs, the working out of these deeper ideas has been somewhat confused and inconclusive. Yet it is one sign of a shift in American society that even the American bishops have begun to look to a different way of speaking to the culture than in the past. In the 1980s and 1990s, the bishops often developed elaborate positions on issues such as nuclear deterrence⁹ and the American economy¹⁰, laudable moral efforts in a way but susceptible to the charge that they were only one way of applying Catholic principles in a pluralistic society. Others might be less authoritative but equally reasonable — and Catholic. In their annual meeting in November 2006, the American bishops sought to reduce the size of their policy staff at the U.S. Conference of Catholic Bishops and chose instead to focus on more central Catholic concerns. Even when they addressed the war in Iraq and the challenge of terrorism, they only encouraged a richer debate.

And with good reason. Though the mid-term elections earlier in November had returned the Democrats to power in both the House of Representatives and the Senate, it did not reflect a reorientation of Americans, Catholics prominently among them, away from the more conservative attitudes of recent years. Few knowledgeable people in the United States think otherwise and most of the reaction from abroad has seemed more wishful thinking than clear analysis. Democrats gained roughly the usual number of seats after six years of a presidency (31 has been the average) and fewer than 2000 more Republican votes in Montana would have kept the Senate in Republican hands. President Bush has failed in his conduct of the war in Iraq and is personally very unpo-

⁸ ROBERT P. GEORGE, “Restricting Reason, Attenuating Discourse: Rawls, Habermas, and the Catholic Problem,” in Daniel N. Robinson, Gladys M. Sweeney, and Richard Gill, LC, eds., *Human Nature in its Wholeness: a Roman Catholic Perspective*, Washington, 2006, p. 87.

⁹ *The Challenge of Peace: God’s Promise and Our Response*, U.S. Catholic Conference, 1983.

¹⁰ *Economic Justice for All, Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, U.S. Catholic Conference, 1986.

pular. Even so, a strong majority of Americans do not want to see the United States pull out of Iraq. More broadly, they still belong to the broad coalition Reagan put in place that reemphasizes religion and America’s founding principles. The Democratic Party has learned this after many years in the wilderness (Bill Clinton succeeded by portraying himself as a more conservative Democrat than is typical), that America is a moderately conservative and robustly religious nation, and it ran many candidates for Congress this year who themselves mirrored the electorate.

To people who follow American voting patterns carefully, this was no surprise. The day after George W. Bush was re-elected to a second term in 2004, some of the analysts who did not want to see this truth were shocked by exit poll data indicating that 22 percent of the 2004 voting population considered moral and cultural issues the most important factor in their electoral decision-making process. That election pit a strong evangelical (Bush) against a nominal Catholic (Kerry). Exit polls showed the following:

Most important issue

Percentage who said		Who they voted for:	
		Bush %	Kerry%
22%	Moral values	79	18
20%	Economy /jobs	18	80
19%	Terrorism	86	14
15%	Iraq	25	74
8%	Health care	22	78
5%	Taxes	56	44
4%	Education	25	75

The power of this bloc explained in part the increased support for Bush as well as the overwhelming opposition to same-sex marriages in eleven state referenda. In the 2006 midterm elections, though Democrats won many new seats, seven more states rejected same sex marriages by wide margins (nationally, the combined vote against has been around 70 percent).

Voters casting their ballots according to cultural standards determined by their faith is not a new phenomenon in American electoral politics. In fact, every successful presidential candidate from Nixon to Bush has tailored his messages to appeal to religious-value voters. Alan Wolfe, a prominent non-Catholic scholar of religion and American public life at Boston College (a Jesuit-run university) has recently lamented that values issues have come to replace older interests and economic questions in voters’ minds¹¹. But Wolfe does not realize that this is an old story and, as people have become

¹¹ Does American Democracy Still Work?, New Haven, 2006.

wealthier and less dependent on government favors, questions of meaning and value — How shall we live our lives well and what shall we do with our wealth? — seem likely to become even more prominent in American politics. After his election to the presidency in 1968, Richard Nixon recognized that he received significant support from Democratic inner-city blue-collar Catholic voters who found his conservative views on “law and order,” “pornography” and “old-fashioned patriotism” appealing. To enhance these electoral gains, Nixon devoted plenty of his attention to this voting bloc. Presidential chronicler Theodore White reported during the 1972 campaign that Nixon “turn[ed] up in Philadelphia with Cardinal Krol to support federal aid to Catholic schools, he [wrote] a letter to Cardinal Cooke of New York opposing abortion; he reject[ed] quota hiring and downplay[ed] the Philadelphia plan of minority hiring on federally financed projects.”

Promoting political and policy positions with religious overtones paid off: On November 7, 1972, Richard Nixon carried 59 percent of the Catholic vote — a new record for a Republican. In the blue-collar states of New Jersey, Pennsylvania, Ohio, Indiana, and Missouri, Nixon received 60 percent of the vote. Polish-Americans in Detroit, Pittsburgh, Buffalo, and Lackawanna, Pennsylvania; the Italian-Americans in Philadelphia, Boston, and Chicago; the Irish-Americans in New York and Boston; the German-Americans in St. Paul and Milwaukee — each group overwhelmingly endorsed Richard Nixon.

After the interlude of Gerald Ford and the failed presidency of Jimmy Carter, in 1980, Ronald Reagan adopted the Nixon strategy. This soft-spoken former Democrat invited Christians to follow his lead into the Republican Party. Portraying himself as the antithesis of cultural liberalism, Reagan stressed the themes of “work, family, neighborhood, peace and freedom.” He told these voters:

The secret is that when the Left took over the Democratic Party we took over the Republican Party. We made the Republican Party into the Party of the working people, the family, the neighborhood, the defense of freedom, and yes, the American Flag and the Pledge of Allegiance to one Nation under God. So, you see, the Party that so many of us grew up with still exists except that today it's called the Republican Party.

Reagan hit a chord with Catholics when he spoke fondly of New Deal programs and harshly about the Great Society social experiments. Reagan, who had voted four times for Franklin Delano Roosevelt, still admired the former president and copied his style. Reagan's frequent call for a “Rendez-vous with Destiny” was taken from Roosevelt's 1936 acceptance speech.

Reagan carried Catholic and Evangelical Protestant voters who were disillusioned with the Democratic Party's radical social agenda: abortion, gay rights, busing, and drugs. By appealing to the religious values of Christian voters, George H. W. Bush, Reagan's hand-picked successor, was also triumphant at the polls in 1998. But after watching his performance in the White House many culturally conservative Christians began to question Bush *pere's* commitment to traditional beliefs. Mr. Bush had boasted that “I'm getting this vision thing down pretty good,” but to many Christians he was a

liberal in conservative clothing without much relish for what have come to be known as America's "culture wars."

Bill Clinton, along with the coalition he had put together as the Democratic National Committee, was able to exploit this weakness to good effect. Throughout his two terms in the White House, Clinton tread softly on issues that had religious overtones. To evangelicals, he boasted about his Baptist roots and frequently quoted scripture. Indeed, Clinton spoke far more frequently of God in public than has George W. Bush. To attract Catholic voters, Clinton chipped away at this voting bloc by appealing to select concerns. His active role in the Northern Ireland accords was an attempt to appeal to Irish Americans. Similar appeals were made to Eastern European — and Italian—Americans on issues that concerned them. The president created a White House office dedicated to seeking the Catholic vote, he went to Georgetown University, and made inroads there with the more liberal Jesuits and their followers. Mrs. Clinton also reached out to "Dorothy Day" Catholics who controlled Catholic Charities, the Catholic medical and child-care industry.

In 2000, while the American electorate was evenly divided (Bush 47.9 percent v. Gore 48.4 percent) the religious values voters were not. As political analyst, Michael Barone has written:

More than half, 54%, of Bush's voters were more observant Protestants or Catholics; only 15% were blacks, Hispanics or non-Christians. More than half of Gore's voters, 51%, were blacks, Hispanics or non-Christians; only 20% were more observant Protestants or Catholics. Although they may be uncomfortable with the fact, Americans increasingly vote as they pray — or don't pray.

Writing in the spring 2001 edition of *The Public Interest*, historian and social critic Gertrude Himmelfarb agreed with Barone's observation:

One might speculate that the Republican electorate was becoming more religious, but it is more probable that a religious electorate was simply responding to a candidate who was more overtly (and convincingly) religious, both in his policies and personal history, than either his predecessor or his opponent.

To expand this vote base, President Bush initiated and promoted programs and policies that appealed to Catholics and Evangelicals. He reversed pro-abortion Clinton executive orders, proposed faith-based initiatives, voucher experiments, and limits on stem-cell research. He also signed into law the ban on partial-birth abortion.

In the 2004 Bush-Kerry match, the candidates' religious perspectives dominated the headlines. Whenever Kerry, a baptized Catholic, spoke out on his religious beliefs or his relationship with his Church, he left himself wide open for criticism. In his autobiography, Kerry wrote "there are absolute standards of right or wrong. They may not always be clear but they exist, and it is our duty to honor them as best we can." Fine words, but as many Catholics noted, for Kerry, "Thou shall not kill," did not apply to the unborn. Senator Kerry told the *Catholic Digest* that his "commitment to equal rights and social justice... is not simply a matter of political fashion or economic and social theory but a

direct command from God.” Once again, Kerry had spoken truly, so far as he went, but he appeared to be deaf to God’s call for social justice for the unborn. Kerry dug a deeper hole for himself when he explained to the *Washington Post*, in the summer of 2004, that “I oppose abortion... I believe life does begin at conception. [But] I can’t take my Catholic belief, my article of faith and legislate it on a Protestant or Jew or an Atheist.”

As we have seen above, there is a vigorous debate underway in America about what constitutes a sectarian intrusion into the secular order and what is a fuller form of rationality along natural law lines. Kerry’s problem was that to suggest that a vote for a public ethic embraced by Catholics and members of other faiths was something like the equivalent of requiring people by law to believe in the Trinity or the Real Presence. But this is morally and intellectually incoherent. Questions such as protecting the unborn may be dealt with by properly rational, not religious, arguments. And by its very nature, a senator’s vote in favor of any piece of legislation *requires* an act of faith that it is the best policy to impose on all the American people — including those who don’t share the legislator’s “faith” in the issue. Reacting to the Senator’s comment, *National Review* editor, Rich Lowry, said “This is a sophomoric relativism that ignores the fact that our most important laws have a moral underpinning.”

In the third presidential debate, after pointing out how he cannot legislate his religious pro-life views on others, Kerry went on to contradict himself stating that “everything you do in public life has to be guided by faith.” A stupefied Rich Lowry had this to say the next day —

Kerry presented diametrically opposed views on the role of morality in public life within about 30 seconds. He went on to say that his environmentalism and his poverty-fighting measures were born of his faith. In other words, his faith affects everything — including his position on whether the minimum wage should be \$5.15 or \$7 an hour — but not how he legislates concerning life issues, because it would be wrong to legislate his morality, although he does it all the time.

Meanwhile, without hesitation, President Bush told the American people that “every being counts and every person matters.” He showcased the pro-life legislation he signed into law and promised he would continue to “promote a culture of life.” And in the closing minutes of the last presidential debate he explained how religion is an essential part of his private and public life:

Religion is an important part. I never want to impose my religion on anybody else. But when I make decisions I stand on principle. And the principles are derived from who I am. I believe we ought to love our neighbor like we love our self. That’s manifested in public policy through the faith-based initiative where we’ve unleashed the armies of compassion to help heal people who hurt. I believe that God wants everybody to be free. That’s what I believe. And that’s one part of my foreign policy. In Afghanistan, I believe that the freedom there is a gift from the Almighty. And I can’t tell you how encouraged I am to see freedom on the march. And so my principles that I make decisions on are a part of me. And religion is a part of me.

On November 2, 2004, President George W. Bush was re-elected to a second term receiving 51.1 percent of the vote and 274 electoral votes. The Republican strategy to increase the turnout of Evangelical supporters in the South and Catholics in the Rust Belt and South West exceeded all expectations. Methodist George Bush actually carried the total Catholic vote over baptized Catholic John Kerry 52 percent to 47 percent. Senator Kerry was the first Catholic presidential nominee not to carry a majority of his co-religionists.

Social Issues

Abortion	Bush%	Kerry
Legal in all case	25	74
Illegal in all cases	78	22
Gay Unions		
Support gay marriage	22	76
Support gay civil unions, not marriage	52	47
Oppose any legal recognition	70	29
Religion		
Attend services more than once a week	64	35
Attend a fewtimes a month	51	49
Never attend services	35	63
Protestant/other Christian	59	40
Catholic	52	47
Jewish	24	75

Writing in *The New York Times* liberal Catholic writer, Garry Wills, wrote in apparent dismay that “many more Americans believe in the Virgin Birth than in Darwin’s theory of evolution.” *The Times* Maureen Dowd accused Republicans of dividing America “along fault lines of fear, intolerance, ignorance and religious rule.” E. J. Dionne of *The Washington Post*, blamed Kerry’s defeat on “the exploitation of strong religious feelings.” Ronald Dworkin wrote in the *New York Review of Books* that Bush’s alliance with the religious Right has already “proved a serious threat to America’s commitment to social inclusiveness.”

Practical Democrats, however, disagreed. A memo titled *Reclaiming the White Catholic Vote* prepared by Democracy Corps (a political tactics group founded by Democratic consultants James Carville and Bob Shrum and pollster Stanley Greenberg) conceded that pro-life sentiment is growing among Catholic voters and was “a factor in the recent losses and one of the blockages for Democrats, at least in the mid-west.” Reading these political tea leaves, New York Senator Hillary Clinton shook the foundations of the libe-

ral establishment when, in early 2005, she called on Democrats to be more tolerant of the beliefs of those who oppose abortion. In the 2006 election cycle, Democrats led by New York Senator Charles Schumer, devised a strategy to reach out to socially conservative Democrats. Center-Right, pro-life, pro-gun Democrats were actually encouraged to run for Senate and House of Representative seats in selected areas.

The U.S. Senate race in Pennsylvania was the prime example of this strategy. Republican incumbent Senator Rick Santorum was the third most powerful Republican in the Senate and a leader of social conservatism. An unabashed defender of his Catholic beliefs, Santorum even wrote a book, *It Takes a Family*, which outlined a program based on those principles. The Democrats chose as Santorum's opponent, the Roman Catholic Pennsylvania State Treasurer Robert Casey, Jr. The son of the popular former governor, who was denied the opportunity to address delegates at the 1992 National Democratic Convention because of his pro-life stand, Casey, Jr. was also anti-abortion and pro-guns. Senators Schumer and Hillary Clinton helped raise the millions Casey needed to run a competitive race. And on Election Day, Tuesday, November 7, 2006, Casey pummeled Senator Santorum 60 percent to 40 percent. Culturally conservative Democrats were also victorious in the Montana, Missouri and Virginia Senate races (the Virginia candidate, James Webb, was Secretary of the Navy under Ronald Reagan), and in a handful of house seats. In fact, these conservatives provided the margins Democrats needed to gain control of both legislative bodies.

Conclusion

Many observers who do not follow American electoral politics in great detail have accepted the media portrayal of religion in American politics as the rise of a dogmatic and anti-intellectual Religious Right. As an editorial in *The Washington Post* put it a decade ago, the new coalition was made up of people who are "relatively poor, uneducated, and easily led." *The Post* quickly learned that this was not only a biased statement but factually incorrect. Evangelicals and other conservative Christians, including traditional Catholics, are wealthier and more educated than the American average. And their robust participation in American politics, countering elite opinion in the media and the academy, shows that they are not easily led — or intimidated — by anyone.

In addition, as we have tried to sketch out in this brief survey, this religious presence is important because it will continue to decide elections in America. But it may even be more important because it represents a serious effort to create a wholly different way of thinking about reason and politics, the secular and the religious, than has been the norm in America and Europe in recent decades. The mainstream media tend to point out extremists and bigots among the prominent religious figures and use them to characterize the movement as a whole. But this is highly unfair. A much larger segment of this new religious current is the product of a dialogue among Catholics, Evangelicals, Mormons, traditional Jews, and Muslims who believe what is currently accepted as "rationality" in public is a pale and partisan form of reason. Catholicism's highly developed natural law tradition has been embraced by a variety of non-Catholics who have learned that appeals to the Bible or sectarian language will not succeed in democratic politics.

It is not necessary to agree with the political positions of these groups (they are divi-

ded internally on many issues such as Iraq and the environment) to appreciate the importance of what they are doing on both the practical and theoretical levels. On the practical level, they will certainly shape American politics in unexpected ways for years to come. On the theoretical level, they are grappling with questions about the foundations of our sense of human dignity and a proper understanding of liberty that are of high value — indeed, may be crucial to the very survival of all of us — in America and the West.

CHRÉTIENS ET POLITIQUE: LE CAS DE LA FRANCE

Jean-Yves Calvez

Centre Sèvres, Paris

Chrétiens et politique, en France, récemment, quel bilan peut-on faire de cette question. Qu'y a-t-il de nouveau depuis, par exemple, le Concile Vatican II? Assurément, en s'interrogeant sur la France, on ne peut pas ne pas s'interroger aussi, indirectement, sur plus d'un voisin, d'une voisine, l'Espagne particulièrement. Je me contente d'y faire ici allusion.

Profondeur des changements

Ce qui arrive au christianisme est bien plus qu'un changement de son rapport au politique, voire plus qu'un changement dans l'Eglise, remarquait Claude Imbert après le livre de René Rémond, *Le christianisme en accusation*¹: «L'effondrement vient surtout d'ailleurs (que l'Eglise même): l'Eglise ne le provoque pas, elle le subit. Sa misère tient à cette réalité récente: dans une société de plus en plus industrielle, urbanisée et consommatrice, sciences et techniques occupent, médias aidant, un empire populaire. La religion ne souffre plus, comme sous Voltaire ou Darwin, d'une contestation intellectuelle ou de l'anticléricalisme de coteries laïques, mais elle souffre de voir les techniques gommer, effacer, pour des foules entières, des territoires jadis réservés au Dieu créateur [...] La science, et derrière elle la rationalité de l' 'utilitaire', s'installe ainsi, sans crier gare, en idéologie dominante. Elle ne combat pas la démarche religieuse, elle l'ignore et la néantise»². Jusqu'à un point, faut-il dire assurément, Claude Imbert ajoutant lui-même dans sa phrase suivante: «Les énigmes de la condition humaine — et d'abord la mort — restent inchangées, la religiosité perdure...». La crise de sécularisation qui affecte ainsi le christianisme — comme les autres religions — et bien autre chose aussi, a néanmoins, évidemment, ses répercussions dans le rapport du christianisme au politique aussi. Un certain nombre d'événements importants se sont produits à cet égard — depuis quelque temps d'ailleurs.

Législations sans égard au christianisme

D'abord, des majorités indifférentes voire hostiles au christianisme modifient des législations civiles qui respectaient naguère davantage la conviction chrétienne. Cela a

¹ DDB, 2000.

² *Le Point*, 12 janvier 2001.

commencé depuis longtemps, c'est vrai, avec le mariage civil dissoluble, le divorce donc, mais se prolonge avec l'avortement reconnu comme un véritable droit, le pacte civil de vie commune, voire le mariage entre personnes de même sexe, l'adoption par elles d'enfants. La première question de la vie politique pour les chrétiens est de savoir quelle attitude prendre devant la proposition de telles transformations législatives. Le chrétien sait bien, en vertu d'une ferme tradition philosophique et théologique, que la loi civile ne peut pas toujours épouser toutes les exigences de la loi morale — de la loi morale telle qu'il l'entend—, et qu'il peut être nécessaire de tolérer, de ne pas réprimer en tout cas certaines actions jugées immorales, pour le bien de la coexistence civile — de la paix civile, dit-on encore. Mais le problème est particulièrement délicat quand un tiers est en cause comme dans l'avortement tel que le comprend la tradition chrétienne. Jusqu'où doit aller, sur le plan civil, la défense de la vie? L'euthanasie n'est pas sans entraîner d'aussi difficiles problèmes de conscience civique, pour les législateurs spécialement, mais pas eux seuls, bien entendu. Questions politiques que toutes celles-ci: elles touchent en effet à la communauté que nous formons ensemble comme citoyens. La nouveauté est surtout dans la fréquence avec laquelle on se trouve aujourd'hui mis en présence de telles questions. En France comme en d'autres pays, l'Espagne voisine, tout particulièrement, dans les temps récents. Il est de ces questions, comme celle du mariage homosexuel, qui étaient totalement hors du champ de vision de la plupart de nos concitoyens il y a dix ans, et qui sont devenues, d'un seul coup, très vite, des questions brûlantes. On en parlera très vraisemblablement beaucoup dans les campagnes pour les élections de 2007 en France.

L'évanouissement des familles politiques chrétiennes

Un autre aspect de la condition politique des chrétiens aujourd'hui est la disparition ou presque des familles politiques chrétiennes en plusieurs pays d'Europe qui en comptaient. En France, le phénomène est ancien, malgré ce qui subsiste de chrétiens sociaux autour de François Bayrou. En Italie l'événement est récent, il a eu un caractère spectaculaire avec la première arrivée de Berlusconi au pouvoir en 1994, qui est encore dans toutes les mémoires.

Bien d'autres organisations de caractère indirectement politique se sont trouvées affaiblies aussi dans les dernières décennies. Il en est une au moins qui a repris une belle vitalité en France, les Semaines sociales; des Semaines sociales existent aussi en Italie mais avec un moindre succès. De telles organisations ne sont certes pas la même chose qu'un parti, quoi qu'on ait pensé hier, ou au XX^{ème} siècle, et quoi qu'on puisse penser aujourd'hui, de l'opportunité ou non de l'existence de partis chrétiens — on sait d'ailleurs combien ils ont été variés dans le passé, depuis le strict confessionnalisme jusqu'à une fort grande ouverture sous l'étiquette «chrétienne», «chrétienne-démocrate» ou «chrétienne-sociale». La disparition de partis de ce type n'est sans doute pas un trop grand problème quand il y a d'autres familles politiques, partis, groupements où les chrétiens se sentent à l'aise. Ce n'est malheureusement pas tellement le cas, en France par exemple, avec un violent libertarisme d'un côté, un fort libéralisme économique allergique au social, peu soucieux de la doctrine sociale de l'Eglise (ou prétendant la récupérer), de l'autre. Les chrétiens sont amenés à adhérer, ou à voter, en met-

tant leur mouchoir par-dessus plus d'une position de tel ou tel parti, au bénéfice assurément d'autres de ses positions qui paraissent au total, à un moment donné, plus importantes.

Du Concile Vatican II à notre temps

La situation des chrétiens en politique a changé plus profondément encore d'une autre manière. Au temps du Concile Vatican II les chrétiens pensaient avoir quelque chose, voire beaucoup, à apporter à la vie politique et sociale — dans le cadre d'ailleurs d'une grande réconciliation avec la démocratie consécutive à *Christianisme et Démocratie* de Jacques Maritain et au Message de Noël 1944 du pape Pie XII sur le même sujet. Rappelons-nous ces affirmations du Concile: «De la mission religieuse même de l'Eglise découlent une fonction, des lumières et des forces qui peuvent servir à constituer et à affermir la communauté des hommes selon la loi divine»³. Plus spécifiquement: «La propre réalité de l'Eglise manifeste au monde qu'une véritable union sociale visible découle de l'union des esprits et des cœurs», d'une union intime et profonde donc, bien supérieure à quelque «souveraineté extérieure»⁴.

Puis, le Concile poursuivait encore: «Comme, de par sa mission et sa nature, l'Eglise n'est liée à aucune forme particulière de culture, ni à aucun système politique, économique ou social, par cette *universalité* l'Eglise peut être un lien très étroit entre les différentes communautés humaines et entre les différentes nations»⁵.

L'Eglise pouvait corrélativement manifester une attitude très positive et confiante à l'endroit de nombreux acquis de la vie sociale et politique: «L'Eglise reconnaît tout ce qu'il y a de bon dans le dynamisme social d'aujourd'hui, en particulier le mouvement vers l'unité, les progrès d'une saine socialisation et la solidarité au plan civique et économique [...] Tout ce qu'il y a de vrai, de bon, de juste, dans les institutions variées que s'est données et que continue à se donner le genre humain, le Concile le considère avec grand respect»⁶. Or, quarante ans après, on n'a plus l'impression que les chrétiens aient la même assurance ou confiance. Ils n'ont même pas une bonne connaissance de la doctrine sociale de l'Eglise. Le Cardinal Martino, du Conseil Justice et Paix, venu récemment à l'Unesco à Paris présenter le *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*, disait aux évêques français: Me voici obligé de faire ce qui devrait être votre tâche! Et une enquête que j'ai menée, récemment aussi, auprès d'étudiants en doctrine sociale de l'Eglise révélait que, selon eux, même ceux qui la connaissent considèrent ses principes et ses recommandations comme des indications «optionnelles», méritant considération mais n'engageant guère (à la différence de la morale individuelle, souvent récusée il est vrai). Bref, la présence du contenu chrétien au politique et au social a beaucoup décréû depuis le Concile Vatican II.

³ *Gaudium et spes*, 42.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

Certaine laïcité

Certains non chrétiens, d'autre part, faisant revivre une laïcité radicale, voudraient aseptiser la société en général, et la culture, pas l'Etat seulement, de toute trace de religieux, de tout argument non utilitaire, de toute «impureté» de source chrétienne. Les points de vue des chrétiens seraient plutôt gênants, ce sont des obstacles à la réalisation de la communauté politique. Ce n'est pas qu'en France d'ailleurs qu'on rencontre cette tendance. Peu avant sa mort, il y a quelques années, le cardinal Bernardin de Chicago dénonçait la même méfiance chez nombre d'Américains, bien au-delà de la vieille séparation de l'Eglise et de l'Etat pacifiquement admise depuis longtemps: il n'y aurait plus de place en vérité pour des arguments issus du christianisme, même se référant à la droite raison, dans le débat public; à la limite, il n'y aurait plus de place pour des arguments venant *de* chrétiens (de musulmans aussi bien sûr). De plus, le pape Jean-Paul II a, dans ses dernières années, marqué, de son côté, de fortes réserves à l'endroit de la pratique démocratique courante, trop purement procéduraliste, sans plus de référence à des vérités et des valeurs.

Un doute, simultanément, sur la distinction loi civile/ loi morale

Peut-être a-t-on, il est vrai, reculé, simultanément, dans la question de la distance entre loi civile et loi morale: il semble s'être installé un doute sur l'argument de la convivance sociale exigeant certains compromis pour qu'on puisse vivre ensemble. C'est sensible dans *Evangelium vitae* de Jean-Paul II en 1995.

Le pape Benoît XVI à l'inverse

Le nouveau pape, Benoît XVI, a été compris, lui, il est vrai, comme marquant, presque à l'inverse, une plus grande distance de «l'Eglise» à l'endroit de la politique. Le chrétien, individuellement, recouvrerait par là plus de latitude. La correspondance d'un lecteur du magazine *Commonweal*, de New York, expliquait, récemment, après la parution de *Deus caritas est* au printemps dernier, que sans doute le nouveau pape, à la différence de Jean-Paul II, n'encourageait-il pas à excommunier un candidat comme Kerry parce que trop tiède dans l'action contre l'avortement, indépendamment de ses autres prises de position. Plus généralement, selon les déclarations de Benoît XVI, la condition chrétienne semblerait ne plus autant engager en politique que dans maintes affirmations de ses prédécesseurs.

Tout cela entraîne une atmosphère plutôt difficile pour le rapport du chrétien au politique, et pas en France seulement, comme je viens de me laisser entraîner à le constater.

Renaissance pourtant en France

Il y a pourtant, simultanément, et en France tout spécialement, des signes intéressants de renaissance. Au niveau de l'enseignement épiscopal, il faut surtout mentionner la publication, en 1999, d'un petit volume de la Commission sociale, *Réhabiliter la politique*. «En France, disait cette Commission, nous vivons dans une société laïque. Cette

situation n'implique nullement que la dimension religieuse et la dimension éthique soient écartées de l'espace public. Les catholiques participent comme tous les citoyens aux débats politiques. Il est légitime qu'ils prennent la parole pour défendre leurs propres convictions chrétiennes dans le respect de celles des autres»⁷.

De la politique même la Commission disait: «Elle est une œuvre collective, permanente, une grande aventure humaine. Elle a des dimensions sans cesse nouvelles et élargies. Elle concerne à la fois la vie quotidienne et le destin de l'humanité à tous les niveaux. L'image qu'elle a dans notre société a besoin d'être revalorisée. Elle est une activité noble et difficile. Les hommes et les femmes qui s'y engagent, ainsi que ceux et celles qui veulent contribuer au 'vivre ensemble', méritent tout encouragement»⁸. Et on lit encore, un peu plus loin: «La violence est au cœur de la condition humaine. L'un des buts de la politique est de la maîtriser partout où elle présente»⁹.

Puis: «Notre foi chrétienne nous propose un sens, capable d'orienter toute l'existence personnelle et collective. L'homme, créé libre et responsable à l'image de Dieu, est appelé à continuer l'œuvre du Créateur dont l'horizon ultime est le rassemblement de toute l'humanité dans le corps du Christ ressuscité»¹⁰. Il en résulte des principes comme «le primat de la dignité de la personne humaine», «l'attention particulière au pauvre, au faible, à l'opprimé, vivantes images du Christ incarné», l'idée du «pouvoir comme un service, non comme une domination», celle du «respect de l'adversaire» («il a, lui aussi, sa part de vérité»)¹¹. Et suivent des chapitres importants sur la démocratie, d'une part, sur l'Europe, de l'autre.

Un autre document a été, quelque temps auparavant, de grande influence, *La Lettre aux catholiques de France*, rédigée sous la direction de Mgr Dagens, publiée par l'épiscopat en assemblée plénière (novembre 1996). Le rapport au politique y occupe une grande place. Le «caractère positif de la laïcité» y est bien marqué, «telle [en tout cas] qu'elle est devenue après plus d'un siècle d'évolutions culturelles et politiques». «Nous tenons à être reconnus, poursuivait la Lettre, non seulement comme des héritiers, solidaires d'une histoire nationale et religieuse, mais aussi comme des citoyens qui prennent part à la vie actuelle de la société française, qui en respectent la laïcité constitutive et qui désirent y manifester la vitalité de leur foi. Parce qu'elle est signe du don de Dieu, l'Eglise ne prétend se substituer à aucune institution politique et sociale nécessaire à la vie en commun. Elle reconnaît l'autonomie des familles, de la société civile et de l'Etat. Les citoyens qui sont ou qui deviennent chrétiens ne sont jamais soustraits à leurs obligations sociales. Ils ne constituent pas un Etat dans l'Etat. Mais, parce qu'elle est le signe de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain, l'Eglise est porteuse d'un double message, dont les deux éléments sont indissociables: — Dieu seul est digne d'adoration.

⁷ p. 7.

⁸ p. 7-8.

⁹ p. 11.

¹⁰ p. 13.

¹¹ p. 14.

Toutes les idoles fabriquées et manipulées par les hommes, quelles qu'elles soient, risquent de devenir dangereuses; — Sous le regard de Dieu, tous les hommes sont de la même race et du même lignage [...] Cette double annonce peut devenir prophétique dans certaines situations de l'histoire [...] L'Eglise est alors amenée à résister — en paroles et en actes — à ce qui compromet la vérité de Dieu et la dignité des personnes».

S'agissant de races et de lignages, il faut remarquer que c'est dans le domaine des problèmes des migrations, des problèmes des étrangers allogènes, que l'Eglise de France investit le plus aujourd'hui sa parole et son action. Récemment, au moment de la confection d'une nouvelle loi sur les migrations (et pour les restreindre), les évêques et de multiples associations catholiques de France sont intervenus auprès du Ministre de l'Intérieur pour que la loi respecte mieux les droits de l'homme de tous ceux qui d'une manière ou d'une autre se trouvent sur notre territoire et, très particulièrement, le droit des familles, qui ne sauraient être traitées comme de simples agglomérats d'individus, séparables au gré de l'administration. Les évêques n'ont pas manqué d'être attentifs à tout ce qui est protection légale, et, inversement, «rétentions» injustes ou arbitraires et, plus gravement, mauvais traitements infligés à ceux qui courent après l'espoir vers la France. Ils ont obtenu satisfaction sur un certain nombre de points. Quelques catholiques comprennent certes mal que leur Eglise, la hiérarchie, s'impliquent ainsi dans des causes «politiques». Restez dans vos temples et vos sacristies, Messieurs les Evêques, ont clamé aussi certains non chrétiens. C'est dire que des catholiques mêmes n'ont pas toujours une vue claire de la relation du christianisme à la politique, ou bien ils ont peur de ce qu'il peut en coûter. Je ne crois pas qu'on puisse, en général, reprocher aux évêques français d'en faire trop, mais ils ne sont pas muets non plus et, en plus d'un cas, ils ne manquent pas de courage.

Semaines sociales, «Politique une bonne nouvelle», *Projet*

Ce ne sont que quelques exemples, mais forts. Il faudrait d'autre part, revenir encore au succès des Semaines sociales de France, particulièrement celle de Lille, à dimension européenne, en 2004, avec ses cinq mille participants. Semblablement, voudrais-je ajouter, *La politique une bonne nouvelle*, sorte d'université d'été du chrétien et de la politique, à Aix en Provence, créée il y a une dizaine d'années par le père Olivier de Fontmagne, jésuite, réunissant facilement cent, cent vingt, jeunes hommes et femmes, souvent déjà engagés ou cherchant l'engagement, donne un bon exemple de ce qui peut prendre aujourd'hui. Le CERAS, Centre de Recherche et d'Action Sociale, des jésuites et des laïcs réunis, désormais à La Plaine, au nord de Paris, est associé à *La politique une bonne nouvelle*, et axe plus généralement une grande partie de son travail de recherche comme de formation en direction du politique. Qu'il suffise d'évoquer quelques titres de dossiers parus dans sa revue, *Projet*, ces dernières années: «Les religions dans la cité», «Une société d'individus», «Migrations et frontières», «Etats-Unis, la démocratie troublée», «Religions et violence», «Culture-monde», «Le logement social». Récemment, ce sont les «banlieues» qui occupent le devant de la scène dans les sessions qu'organise le CERAS... Malgré tant de transformations qu'a subies le rapport du chrétien au politique dans les cinquante dernières années, l'horizon n'est donc pas bouché, peut-on dire, et la dimension d'engagement politique demeure une dimension de la vie chrétienne. Pourtant à

développer vigoureusement, après une évidente période de recul, qui a bien eu lieu, on ne peut le nier.

Comme au temps de la Lettre à Diognète

Pour conclure plus largement encore, je dirais que situation changée ne veut pas dire, dans notre domaine, mission impossible. Il faut seulement remarquer que nous ne sommes plus dans la situation d'un christianisme fortement confessionnel ou d'une politique fortement contrôlée par l'influence ecclésiale. Nous ne sommes même plus au temps de l'optimisme puissant dont pouvait faire preuve un Concile Vatican II. Nous sommes davantage dans un contexte comme celui de la Lettre à Diognète, au début du II^{ème} siècle: «Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par leur pays, ni par leur langage, ni par les vêtements. Il n'habitent pas de villes qui leurs soient propres, il ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier [...] Ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle». Mais il y a bien à retenir ce «manifestant les lois extraordinaires et paradoxales de leur république spirituelle», c'est-à-dire les convictions originales, surprenantes pour beaucoup, de leur foi, par quoi les chrétiens de France, tout spécialement, ont, comme le disait Vatican II, beaucoup à apporter. Place seulement à beaucoup de dialogue et de recherche de dialogue en ce contexte.

LA CRISI DELLA DEMOCRAZIA IN ITALIA

Ernesto Preziosi

Università Cattolica di Milano

Gli anni Novanta hanno rappresentato in Italia una sorta di periodo di stagnazione o di transizione: non solo la classe politica, ma l'intera classe dirigente del paese (comprese quindi le *élites* economico-sociali) hanno disperso quell'efficace «risorsa» costituita dalla politica, senza la quale risulta un po' difficile immaginare ci si possa ancora aprire al futuro, rifiutando la responsabilità di orientare il cambiamento. Una sorta di crisi delle *élites* che ha segnato il passaggio da una democrazia centrata sul ruolo del Parlamento ad una centrata sul ruolo dei partiti, per arrivare oggi ad una democrazia centrata sul ruolo dell'opinione pubblica.

È necessario riflettere sulle conseguenze di questo cambiamento. La democrazia dell'opinione pubblica può essere una buona democrazia? Può esserlo, ma ad alcune condizioni, e comunque è con questo tipo di democrazia che dobbiamo fare i conti¹.

La democrazia, nella sua istanza fondamentale di promozione umana, è stata progressivamente riconosciuta anche dalla Chiesa, via via che la cultura democratica si è liberata dei suoi presupposti illuministici, fino al punto da vedere nel Vangelo la sua ispirazione. La dimensione umanistica della democrazia si fonda sul riconoscimento della uguale dignità di ogni uomo, non solo sul piano formale, ma anche su quello sostanziale.

Occorre dunque trasferire l'istanza emancipativa della democrazia, che presuppone il diritto del cittadino alla partecipazione alla vita della polis, nella società dell'opinione pubblica. I problemi che si aprono sono tantissimi: dai meccanismi, dagli strumenti, dai costi per la "gestione" dell'opinione pubblica alle nuove modalità di partecipazione.

È un'illusione pensare di partecipare alla vita pubblica limitandosi ad assistere a questo o a quel programma televisivo che ospita politici. La democrazia senza partecipazione serve a chi ha i mezzi per gestire la democrazia dell'opinione pubblica.

Lo spazio, per chi ha compiti formativi, si riapre dunque a trecentosessanta gradi: infatti è una questione di mezzi, ma è anche una questione di contenuti. La politica dell'opinione pubblica ha ridotto il contenuto all'immagine (il mezzo — come si dice — è diventato il fine).

Qui comincia un discorso impegnativo che richiede tempo.

Vi è una responsabilità della comunità ecclesiale italiana nel suo insieme e, in essa, del laicato. Il laicato, e in modo speciale il laicato associato (che può anche per questa strada mostrare il suo senso e la sua utilità) deve offrire una risposta valida alla necessità di formare al senso e all'esercizio della democrazia.

¹ Su questi temi si v. L. ORNAGHI — V. E. PARSÌ, *Lo sguardo corto. Critica della classe dirigente*, Roma-Bari 2001 e EAD, *Le virtù dei migliori. Le élite, la democrazia, L'Italia*, Bologna, 1994.

Vi è un lavoro non piccolo la cui esigenza è sotto gli occhi di tutti, e che chiede l'apporto di tutte le componenti culturali: rifondare la cittadinanza.

Della politica non si può fare a meno: quando tu "abbandoni il campo", altri fanno politica, scelgono anche per te, e le scelte rischiano di essere meno giuste, soprattutto per chi è più debole e meno garantito.

Per questo, e per altro ancora, c'è bisogno di ridestare l'interesse genuino di tutti per la politica, andando controcorrente rispetto a disincanti e diffidenze.

Per questo i credenti sono chiamati a ripartire dal senso di responsabilità per se stessi e per i fratelli, per arare il campo della politica e seminarlo di quei valori che possono crescere e alimentare il bene comune.

È sempre più evidente come la fine della DC e il distribuirsi in molti frammenti, non tanto del voto cattolico quanto della progettualità politica che fa esplicito riferimento ai valori cristiani, ha aperto nuovi scenari e sollecitato nuove responsabilità. Il dibattito sul partito d'ispirazione cristiana non è di oggi. Basti pensare alla differenza tra il Partito Popolare di Sturzo, partito di programma che liberamente si ispirava alla dottrina cristiana, e la DC degasperiana, cui forte è comunque il valore programmatico e, direi, lo spessore di laicità cristiana che consente l'autonomia delle scelte politiche ma che — come è noto — per il momento in cui nasce, punta a raccogliere i cattolici.

«Questi due elementi — difesa degli interessi cattolici e impegno sociale — sono nelle varie situazioni geografiche e nei vari momenti storici intrecciati fra loro e danno luogo all'interno dei movimenti cattolici, che se ne fanno portatori, alla contrapposizione di orientamenti diversi e talvolta a forti tensioni»².

La storia dei partiti di ispirazione cristiana registra alti e bassi in cui si alternano momenti di difesa di interessi della Chiesa o spinte più espressamente sociali e solidaristiche che portano ad aperture riformiste.

Nell'esperienza cinquantennale della DC si può dire rispettato il principio dell'autonomia della politica. Il riferimento ai valori cristiani e all'insegnamento della Chiesa ha avuto negli ultimi decenni aspetti problematici legati anche al fatto di operare in una società sempre più secolarizzata, in posizione di soggettiva minoranza anche quando vi partecipano coalizioni di maggioranza (da qui i problemi ad esempio per divorzio e aborto).

Prima e insieme alla frammentarietà e precarietà delle formazioni partitiche, l'attuale panorama politico ci fa capire che la questione urgente è quella della rappresentanza. La politica non sembra più capace di fare la sua parte, di trovare soluzioni attraverso lo strumento del consenso democratico. Per questo, oggi più che mai, è necessario che, accanto alla formazione di base, alla disponibilità per il bene comune, ci sia chi provi a "pensare politicamente", come diceva Lazzati, a fornire soluzioni politiche, progetti legislativi su cui cercare consenso. Così come è importante non considerare la politica come lontana, appannaggio di pochi, sollecitando viceversa nuove "vocazioni politiche", formando una classe dirigente che sappia mettere insieme la "competenza ad amministrare" e la "competenza a convivere".

Molte cose non vanno e, se ci si dovesse far contagiare dal pessimismo, si dovrebbe concludere — come notava Tullio Kezich recensendo un famoso film di Nanni Moretti

² Cfr. la voce *Partiti politici*, cit., p. 613.

— che «viviamo davvero in un paese dove una torpida indifferenza sta prendendo il potere o dove si trova sempre meno il coraggio di ragionare, di solidarizzare e di guardare in faccia la realtà»³.

Un cattolicesimo politico con l'aggettivo?

Si è riflettuto sul fatto che l'impegno politico dei cattolici ha vissuto, nel nostro paese, vari momenti e varie modalità: ci si può soffermare ora su una situazione in cui si constata come rischio, non tanto la frammentarietà di presenza dei cattolici spesso un po' in tutte le formazioni partitiche, quanto l'assenza o la debolezza di un pensare politico cristianamente ispirato e proposto sotto la responsabilità laicale di una libera elaborazione culturale sui principali aspetti dell'agenda politica. Per alcuni⁴ si tratta di salvaguardare il pensiero cattolico democratico. È importante però intendersi sul significato di questa esperienza nel presente contesto. «Il significato di cattolicesimo democratico — ha scritto ad esempio Pizzolato — non coincide con la somma dell'aggettivo (democratico) e del sostantivo (cattolicesimo), come se bastasse essere cattolici e democratici per darsi appartenenti al cattolicesimo democratico»⁵.

In questo senso il pensiero cattolico democratico si differenzerebbe da quello cattolico liberale, sul quale tuttavia sarebbe necessaria più di una precisazione. Non è infatti sufficiente sostenere che «il cattolicesimo liberale riteneva possibile conciliare i principi liberali col cattolicesimo nella famosa separazione degli ambiti, dello Stato e della Chiesa, secondo la formula libera Chiesa in libero Stato o quella, meno conosciuta, cattolici col Papa, liberali con lo Statuto»⁶. Il problema che ci si pone è di analizzare l'evoluzione o meglio l'adozione, da parte di forze politiche attuali, di una simile espressione per i livelli di contaminazione che esistono a proposito delle correnti liberali ed infine la compatibilità di un moderno liberalismo con le istanze sociali e solidariste poste dallo stesso magistero ecclesiale. Sembra infatti che il richiamo alla cultura politica liberale sia diventata una sorta di panacea proposta da più parti senza un'oggettiva aderenza di contenuto e senza — ciò che più dovrebbe interessare il credente — aver affrontato il nodo del nesso con la dimensione sociale. Ancora una precisazione offerta sempre da Pizzolato può essere utile: «C'è infatti un modo di gestire politicamente i valori che, pur accettando le regole democratiche, non è ancora connotativo del cattolicesimo democratico, e che dimostra, ancora una volta, che non basta essere cattolici e democratici per essere cattolici democratici. È quello che si avvale del principio liberale e formale della maggioranza per imporre i propri valori. In questo caso i cattolici (o altri per la loro parte) cercano, per via della conquista della maggioranza, di rendere obbligatori per tutti propri valori specifici, ritenendoli validi per l'uomo. Si accetta il gioco democratico

³ T. KEZICH, *Dal diario si arriva al romanzo in un capolavoro di raffinatezza*, «Corriere della Sera», 7 marzo 2001 (recensione del film di N. Moretti *La stanza del figlio*).

⁴ Segnatamente va in questa direzione l'analisi proposta da padre Sorge in più articoli sulla rivista «Aggiornamenti sociali» da lui diretta.

⁵ Cfr. L. F. PIZZOLATO, *Che cos'è il cattolicesimo democratico?*, in «Rivista del clero italiano», /1999, 1, p. 59.

⁶ *Ibi*, p. 60.

formale e si punta a vincere per l'uomo, cioè ad avere la maggioranza e, una volta conquistata, a calare sulla città, legittimamente, la propria volontà»⁷.

È un ragionamento importante da sviluppare per evitare quella «coerenza astorica e piatta che da tempo è definita cattolicesimo integristico» come posizione che rischia di dedurre meccanicamente dalla fede alla politica i propri dettami, «anche se avvalendosi del metodo democratico del consenso della maggioranza»⁸.

Qual è allora la provocazione vera nel presente contesto dell'esigenza di un pensiero politico cristianamente ispirato? In un contesto dove non si ha più un ethos condiviso, dove non si attinge più per le scelte e i comportamenti alle comuni radici, in senso lato, cristiane, la prospettiva che si apre per la Chiesa è una nuova evangelizzazione capace di far incontrare le persone con la forza del Vangelo. Questo è il primo contributo che (la Chiesa offre alla costruzione di una mentalità e di una cultura all'interno delle quali questa inversione di tendenza diventi possibile)⁹; e sul piano dell'azione politica — direi quasi in parallelo — utilizzando la stessa metodologia.

«La soluzione che il cattolicesimo democratico propone alla conciliabilità tra valori e democrazia è quella che passa per l'assunzione del principio democratico non solo come metodo di contesa, ma già all'interno della definizione dei valori, i quali sono considerati tali solo se possono essere liberamente accettati»¹⁰.

Ecco la novità, la sfida, ma diciamo pure la difficilissima provocazione: «Il cattolicesimo democratico perciò cerca di far vincere il proprio valore con le regole democratiche, ma facendolo accettare per via di condivisione»¹¹. È un compito grande che chiede formazione e pazienza e che postula una nuova stagione del laicato cattolico dove più di un confronto sterile su etichette il cui significato spesso viene tirato e forzato, prevalga un confronto sui contenuti culturali che fondino per il presente la democrazia come miglior strumento — come ha di recente affermato Benedetto XVI — «per garantire l'uguaglianza e i diritti per tutti».

Nella presente stagione

Nell'attuale scenario politico vanno rilevati due dati: il primo è espresso dal fatto che vi sono cattolici, credenti e praticanti, sia eletti che elettori, in tutti i partiti politici italiani, di sinistra, di centro e di destra, in misura maggiore in alcuni, inferiore in altri; il secondo è rappresentato dalla constatazione della scarsa rilevanza dei numerosi partiti che intendono richiamarsi alla dottrina sociale della Chiesa. D'altro canto va anche sottolineato come la forma di presenza dei cattolici in politica sia variata nel tempo e che i tentativi di ricreare un'unità politica siano falliti sia a livello partitico che a livello culturale, in presenza di un arcipelago di isole spesso neppure comunicanti che ha preso il luogo di ciò che tradizionalmente veniva chiamato "Movimento cattolico" e che costituiva una indubbia occasione di elaborazione culturale e di potenziale coesione, almeno nel

⁷ Cfr. L. F. PIZZOLATO, *Che cos'è il cattolicesimo democratico?*, cit., p. 63.

⁸ *Ibi*, p. 64.

⁹ GIOVANNI PAOLO II, Discorso alle Camere del 14 novembre 2002.

¹⁰ Cfr. L. F. PIZZOLATO, *Che cos'è il cattolicesimo democratico?*, cit., p. 64.

¹¹ *Ibi*, cit., p. 65.

prepolitico. Sarebbe interessante porsi il quesito circa il nesso tra la frammentazione del Movimento cattolico e il dissolversi dell'unità politica dei cattolici, se cioè si tratti di un rapporto di causa-effetto e in che senso; ma il ragionamento porterebbe lontano. In questa fase storica, quindi, pare evidente che l'azione dei cattolici in politica non possa essere ricondotta ad un soggetto politico ma veda questi impegnati in più partiti, salvo trovare l'unità sulle questioni fondamentali¹².

Un ulteriore elemento di complicazione al riguardo è dato dal sistema elettorale¹³. Lo spirito originario della proposta referendaria è stato totalmente disatteso. La scelta dei candidati, infatti, anziché essere espressione della società civile risulta essere frutto delle scelte elitarie dei partiti politici di modo che risulta acuito in misura ancor maggiore lo scollamento tra politica e società. Inoltre l'impianto elettorale maggioritario, se per un verso facilita una chiarificazione, per l'altro risulta — per sua natura — oltremodo semplificante, annullando ogni possibilità di distinguo all'interno della coalizione. Lo smarrimento dell'elettore, orfano della "delega in bianco alla DC" dei cui programmi e candidati (ma soprattutto della prassi) i credenti non sempre potevano dirsi soddisfatti (tanto da vedere condivisa da molti la famosa espressione giornalistica di Montanelli che si votava la DC "turandosi il naso"), ma che in sostanza garantiva un certo quadro, è notevole. Le indicazioni fornite in occasione delle votazioni risultano praticamente inutili dal momento in cui non si comprende se queste debbano essere seguite nella scelta del candidato oppure della coalizione (capita infatti che vi possa essere sintonia con la coalizione ma non con il candidato o viceversa).

In questo contesto i laici cristiani, in ragione della loro vocazione propria distinta da quella dei pastori, sono coloro cui tocca principalmente di confrontarsi con le "leggi imperfette" della democrazia attuale. Di fronte a questa situazione cinque atteggiamenti sembrano possibili:

- l'impegno culturale dei singoli e delle stesse comunità cristiane per formare, attraverso momenti di discernimento, la messa a tema dei principali argomenti dell'agenda politica internazionale, nazionale e locale;
- la partecipazione, sotto la propria personale responsabilità, a questa o quella forma partitica, mantenendo uno spettro informativo più ampio o evitando forme di militanza settaria;
- la resistenza profetica, quando si tratta di leggi che intaccano i valori fondamentali della fede anche nella concreta situazione dei diritti e della dignità della persona;
- la collaborazione a promuovere un male minore rispetto a quello che propone la legge;
- la tolleranza del male nel caso in cui la resistenza al male comporterebbe un male ancora più grande.

Vi è poi un atteggiamento educativo-formativo che costituisce un tema a se stante di un'importanza fondamentale

¹² Si tratta di osservazioni, visibili agli occhi di tutti, che costituiscono la premessa all'editoriale de «La Civiltà Cattolica», 2001, 2, pp. 531-541 riguardante i cattolici nell'attuale congiuntura politica italiana ed uno dei punti preliminari di Bartolomeo Sorge in *I cattolici alla deriva*, in «Presbyteri», 2001, 3, pp. 171-180.

¹³ Manca la nota 13 [N.d.R.]

Il richiamo alla responsabilità laicale risulta ancora più importante nell'attuale fase storica in cui la Chiesa ha, in questa materia, marcato la visione universalistica e le vicende italiane, un tempo oggetto di attenzione privilegiata, hanno cessato di rappresentare l'oggetto di un'attenzione particolare e qualche volta eccessiva. Il rischio è che, nella carenza, ormai cronica, di una partecipazione politica laicale autentica, alcune componenti della Chiesa, segnatamente quella gerarchica, finiscano per svolgere un ruolo di nuovo protagonismo. È una riflessione necessaria, che pone un problema di opportunità. Se da un lato «la presenza di un forte partito di ispirazione cristiana non ha impedito i processi di secolarizzazione», più fattori mettono in luce «una situazione storica nuova, nella quale la mediazione non è più affidata al laicato, ma assunta direttamente dal Pontefice. Il difetto di laicità non è rispetto allo Stato, ma al laicato cattolico, che viene scavalcato dall'intervento del Papa»¹⁴.

Una assunzione diretta di responsabilità nell'ambito politico da parte di esponenti della gerarchia andrebbe ad incidere negativamente sul ruolo svolto, in generale, dal laicato in quanto entrano in gioco la sua autonoma responsabilità e la sua vocazione. Infatti «l'apostolato dell'ambiente sociale, cioè l'impegno nel permeare di spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della comunità in cui uno vive, è un compito e un obbligo talmente proprio dei laici, che nessun altro può mai debitamente compierlo al loro posto». Intendiamoci: va distinta la proclamazione di principi e valori, così come l'opportuna e necessaria azione della gerarchia nella denuncia di ingiustizie e nel sollecitare obiettivi che rientrano a pieno titolo nella funzione magisteriale, da quanto può dirsi ingerenza. Il confine in verità risulta a volte sottile.

Tutte le volte che si determinano confusioni di piani, e che si dà anche soltanto l'impressione di una "ingerenza" della Chiesa nello Stato, da un lato, si rischia di fare della stessa Chiesa un "soggetto politico" che assume impropriamente come compito la mediazione culturale, limitando la funzione del laicato ad amplificatore o esecutore; dall'altro, si proietta un'immagine di Chiesa meno spirituale e si rischia di scatenare polemiche anticlericali delle quali il paese non ha alcun bisogno.

In questo momento storico di fronte a scenari incerti e a deboli tentativi di nuove sintesi è fondamentale ripensare o, meglio, ristabilire il senso stesso che la politica assume per i cristiani e per ogni cittadino perché è la natura delle cose che impone la presenza dei cattolici in politica, a prescindere dai richiami in materia, pur autorevoli, del magistero. Altrimenti, per effetto di un nuovo e questa volta libero *non expedit*, il "cattolicesimo politico" si ritirerebbe in una sorta di "esilio", più o meno dorato, sino ad estraniarsi dalla società, impoverendo non solo la scena politica ma tutta la società¹⁵.

¹⁴ G. NARDOCCI, *Una visita storica*, intervista in occasione della visita del Papa alla Camera dei Deputati il 14 novembre 2002 a P. Scoppola, in «Famiglia Cristiana», 2002, 45/, p. 33. Più in generale si v. quanto detto da P. SCOPPOLA in *La Democrazia Cristiana. Il cattolicesimo politico nell'Italia unita*, Intervista a cura di G. Tognon, Roma-Bari 2005.

¹⁵ Si tratta di una riproposizione — più o meno fedele — di parte del paragrafo sulla riscoperta della laicità di G. CAMPANINI, *Cattolici e democrazia in Italia. La quarta sfida*, in «Presbyteri», 2001, 3, pp. 181-190. Parlo qui di cattolicesimo politico non con un riferimento ad una componente del cattolicesimo

L'esercizio della politica, per il cristiano, non deve essere una professione qualsiasi ma una vocazione che si realizza nella costruzione della città dell'uomo, forma e modalità alta di vivere la carità. In questo senso la politica, anche se non è un vero e proprio "laboratorio della fede"¹⁶, è però una concretizzazione della fede: una modalità con cui il cristiano può dare una risposta unica e personale alla propria vocazione unica e personale nel momento storico in cui è chiamato a vivere.

Per La Pira «l'architettura della città dell'uomo non può ricavarsi che dalla contemplazione e dalla imitazione dell'architettura della città di Dio»¹⁷. Quindi solo chi contempla la città di Dio sarà in grado di costruire la città terrena.

Si tratta di una via alla santificazione personale, momento rilevante di servizio e di dedizione alla comunità degli uomini, e richiede al cristiano di confidare più sulla forza della grazia di Dio che sulle proprie doti naturali. Così anche quando compie imprese grandi, il cristiano fa esperienza della propria inadeguatezza e della potenza di Dio e si riconosce "servo inutile". In questa parabola viene indicato uno stile, un modo cristiano, di fare politica da cui si ricava l'identikit del cristiano in politica: uomo libero, coraggioso e creativo, consapevole della gratuità della sua funzione¹⁸. Ma per questo si esige una consapevole formazione che si attui non solo in luoghi specifici (scuole di formazione sociale), ma nel livello formativo ordinario.

Va maturato uno stile di partecipazione e di presenza nel sociale. Occorre educare ad una lettura della situazione, non piegata alle suggestioni troppo spesso imposte dai media¹⁹, e a uno stile di presenza ispirato dalla fede e, quindi, caratterizzato da atteggiamenti virtuosi quali la pazienza, la fermezza, la sobrietà composta della tolleranza, il silenzio operoso, la magnanimità²⁰ e la stima reciproca. Si tratta di adottare il metodo del discernimento, ed in particolare del discernimento comunitario, quale modo per adeguare in maniera puntuale alle situazioni concrete l'impegno apostolico della Chiesa ed in particolare la testimonianza dei laici²¹.

politico come espressione più comprensiva, ma nel senso in cui ne parla L. PIZZOLATO in *Che cos'è il cattolicesimo democratico?*, in «Rivista del clero italiano», /1999, 1.

¹⁶ Il richiamo è a Giovanni Paolo II, Veglia di preghiera del 19 agosto 2000 nel corso della XV Giornata Mondiale della Gioventù.

¹⁷ G. LA PIRA, *Lettere alle claustrali*, Milano 1978, p. 19.

¹⁸ Queste sono le considerazioni del card. Martini circa lo stile cristiano di fare politica come sintetizzate da Bartolomeo Sorge nell'articolo *Da cristiani in politica*, in «Aggiornamenti Sociali», (2002), 6, pp. 459-470.

¹⁹ Si v. l'Omelia del Santo Padre Giovanni Paolo II nella Concelebrazione Eucaristica del 23 novembre 1995 nel contesto del Convegno ecclesiale di Palermo del 1995, riportata in: CEI, *Il Vangelo della carità per una nuova società in Italia. Atti del III Convegno ecclesiale, Palermo 20-24 novembre 1995*, AVE, Roma 1997, pp. 70-74.

²⁰ Spunto tratto dal documento *Di fronte all'impegno sociale e politico* della Segreteria diocesana per la formazione all'impegno sociale e politico della Diocesi di Milano.

²¹ E. PREZIOSI, *La formazione sociale e politica al livello di base nelle comunità parrocchiali*, Roma 2002.

ETUDES

LA GENÈSE DU *PAYSAN DE LA GARONNE* (1966)

René Mougel

Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain (Kolbsheim)

Les 15 et 16 novembre derniers s'est tenu à Strasbourg un important colloque sur la pensée de Jacques Maritain organisé conjointement par la Faculté de théologie de l'Université Marc Bloch et par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain. L'un des thèmes au programme de ces journées était «la réception de Vatican II autour du Paysan de la Garonne». Nous reproduisons ci-dessous, avec l'aimable autorisation de son auteur, la première partie de l'intervention de René Mougel consacrée à «la genèse» de ce livre inattendu et controversé. Le texte complet (et développé) de son intervention, paraîtra, avec les actes du colloque, dans la Revue des Sciences Religieuses de l'Université Marc Bloch en juillet et octobre 2007. Quant à l'ouvrage de Maritain, il fera l'objet d'une prochaine réédition auprès des éditions Ad Solem (Genève) avec un dossier historique préparé par Michel Fourcade sur ce qu'il conviendrait d'appeler «la querelle du Paysan». (réd.)

Le *Paysan de la Garonne* a paru en librairie il y a exactement 40 ans, en novembre 1966. Les chiffres des tirages s'envolent aussitôt: 45^e mille dès le 30 décembre; 75^e mille en juillet suivant. A peine le Concile Vatican II terminé, l'ouvrage ouvrait un débat sur l'Eglise et le monde, et la controverse qui s'enflamma révéla combien les positions étaient sensibles. La controverse autour du *Paysan* fut vive et ample. Michel Fourcade nous en entretiendra tout à l'heure. Il n'est pas sûr que l'ambiance d'une controverse soit la plus propice pour lire et comprendre un ouvrage. La controverse laisse des traces, au point qu'elle peut occulter le sens du livre qui l'a suscitée et il faut bien reconnaître que l'image qui reste ordinairement du *Paysan de la Garonne* est plutôt négative. On a même dit qu'avec ce livre, Maritain prenait ses distances par rapport au Concile. Or rien dans le *Paysan* ne marque un quelconque éloignement à l'égard du Concile. L'avant-propos du livre qui en explique le titre et le projet est daté du 31 décembre 1965, trois semaines à peine après la clôture solennelle du Concile au cours de laquelle, on s'en souvient, Paul VI remit à Maritain, dans une accolade prolongée et remarquée, le message du Concile adressé aux intellectuels. Comment penser qu'aussitôt sorti du Vatican, Maritain allait mettre le Concile en procès, ou tout simplement s'en éloigner ou se détacher de Paul VI? À la vérité, c'est à Rome même que Maritain a l'idée du *Paysan*, et il vaut la peine d'en examiner la genèse comme de relire l'ouvrage en évitant de faire refluer les avatars de la controverse sur la lecture du livre.

* * *

Quelques mots sur l'auteur à l'aube des années 60. On est loin du climat des années 30 et ce n'est plus le Maritain des années 30, présent aux débats publics et combatif. Il approche des 80 ans; depuis décembre 1939 — soit 20 ans — il a quitté Paris. Ses livres de l'époque sont un succès en Amérique, sont largement traduits, mais trouvent peu d'écho en France. Du côté religieux, les adversaires d'*Humanisme intégral* se déchaînent, jusqu'à Rome même. En 1954, Maritain perd son grand soutien romain, Mgr Montini, qui est envoyé à l'évêché de Milan; en 1956, il échappe de justesse, par l'intervention de Pie XII, aux manœuvres qui s'employaient à Rome à le faire condamner: l'heure est pour lui à l'éloignement, parfois à la morosité, mais non au découragement.

La fin des années 50 est assombrie, ralentie chez les Maritain par la maladie puis la mort de Véra, à Princeton, le 31 décembre 1959. Moins d'un an plus tard, Raïssa meurt à son tour, au cours d'un voyage à Paris. Le trio d'une aventure commune de plus de 50 ans, presque de 60 ans, se brise et laisse seul le philosophe, qui s'établit de nouveau en France, mais dans une retraite délibérée. Il avertit le 28 avril 1961: «Je ne suis pas rentré en France pour essayer d'y agir, mais pour m'y préparer à mourir»¹. Il rassemble et publie les écrits de Raïssa, met au point plusieurs études, retrouve ses amis, mais exclut farouchement toute manifestation publique; bref, il se tient strictement à une retraite méditative et studieuse.

Que pense-t-il du Concile convoqué par Jean XXIII? Il ignore sans doute — il l'apprendra plus tard — que certains voudraient mettre sur son nom l'enjeu d'une bataille au Concile, les adversaires d'*Humanisme intégral*, qui trouvaient des appuis dans la Curie, n'ayant pas désarmé, et certains évêques sud-américains demandant que le Concile condamne les thèses de Maritain. Mais il a confiance en Jean XXIII; surtout Maritain est un homme de foi, profondément attaché à l'autorité magistérielle de l'Eglise à laquelle sa foi reconnaît la charge de transmettre la vérité de la révélation de Dieu. Ceci est pour lui un principe infrangible qui doit nous aider à situer son appréciation du Concile: n'ayant aucune charge dans l'assemblée conciliaire, n'y étant ni «Père», ni expert, et malgré les bruits qui ont couru plusieurs fois qu'il serait fait cardinal, il accueille fidèlement l'événement conciliaire comme un acte de l'Eglise. Surtout il en accueillera dans la foi les décisions.

Mais l'élection du cardinal Montini pour succéder à Jean XXIII le 21 juin 1963 allait modifier la donne. Il faut s'y arrêter un peu. Il faut se souvenir ici des liens profonds et anciens noués entre Jean-Baptiste Montini et le philosophe français. Philippe Chenaux les a bien étudiés dans son livre *Paul VI et Maritain*²: liens intellectuels précoces dès les années 20 où le jeune abbé Montini a traduit en italien et préfacé l'un des premiers livres du philosophe; liens personnels surtout approfondis au cours des nombreux entretiens que permirent les trois années romaines des Maritain, dans la collaboration privilégiée qui s'établit alors entre le substitut de la Secrétairerie d'Etat et l'ambassadeur Maritain. Souvent par la suite, dans ses lettres, Mgr Montini regrettera l'éloignement qui le privait des conversations et dialogues entretenus avec le philosophe au temps de son ambassade. Maritain de son côté, à la mort de Pie XII, remâchera sa question: «Pourquoi Pie

¹ Préface au livre de H. BARS, *La politique selon J. Maritain*, Paris, 1961 (OEC, XII, p. 1275).

² *Les rapports du montinianisme et du maritainisme*, Brescia, 1994.

XII n'a-t-il pas fait Montini cardinal?» Mais aussi, bientôt fait cardinal par Jean XXIII, l'archevêque de Milan s'adressait ainsi à Maritain (lettre du 25 juillet 1960):

Aujourd'hui encore, j'aimerais commenter avec vous les événements de ces dernières années et connaître votre jugement sur tant de choses. Que pensez-vous de la convocation du prochain Concile? Comment voyez-vous la vie de l'Eglise dans cette période?

Dès les premiers mois de son pontificat, la 2^e session se déroula sans que le pape s'adressât à Maritain. Mais après la troisième session du Concile — session difficile, houleuse, marquée par ce qu'on a appelé une «semaine noire» dans les débats sur la liberté religieuse, avec tumulte dans Saint-Pierre, pétitions contradictoires attisées par les médias, et interventions autoritaires du pape fort mal reçues —, deux événements, dûs à l'initiative de Paul VI, allaient tirer Maritain de la retraite où il s'était délibérément enfermé.

D'abord Paul VI envoie à Toulouse, pour consulter Maritain, son secrétaire particulier Mgr Macchi, accompagné par Jean Guitton. L'entretien occupera toute la journée du 27 décembre 1964. Les notes de Maritain préparées pour cette rencontre — une douzaine de feuillets d'une écriture serrée — permettent de connaître les sujets sur lesquels il était consulté. Mieux que cela, au terme de l'entrevue, le philosophe promit à ses visiteurs d'adresser au Pape une mise au point rédigée de ses notes: ce seront quatre mémorandums, envoyés à Mgr Macchi le 12 mars 1965, et aujourd'hui publiés. Ceci intéresse au plus haut point la compréhension et la genèse du *Paysan de la Garonne*, car les thèmes développés dans les mémorandums sont largement repris dans l'ouvrage rédigé exactement un an plus tard.

Rappelons d'abord simplement les titres de ces mémorandums: le premier est consacré à la vérité; le second à la liberté religieuse; le troisième à l'apostolat des laïcs, et le quatrième rassemble diverses questions touchant à la vie spirituelle et à la liturgie, cœur de l'expérience chrétienne des Maritain, avec des développements sur les traductions liturgiques et sur les études religieuses. J'ajoute quelques remarques, en commençant par le second mémorandum parce que chronologiquement c'est lui qui est venu en premier: «l'entretien marche très bien, rapporte le carnet de Maritain. Le matin je leur parle de la liberté religieuse, sujet qui intéresse particulièrement le Pape». La discussion au Concile sur ce sujet était, on s'en souvient, dans l'impasse, et venait d'être reportée, non sans remous, à la session suivante. Le mémorandum de Maritain n'apportera pas de nouveauté fracassante, mais simplement l'exposé de la position qu'il défendait depuis longtemps, synthétisée dans *L'Homme et l'État* depuis 1951. Mais en arrière-fond de cette question, en quelque sorte technique, de la liberté religieuse il y a quelque chose de plus large, qui apparaît bien dans les notes de Maritain, sera plus discret dans la rédaction du mémorandum, mais reviendra en force et quasi-frontalement dans le *Paysan de la Garonne*: c'est la question de la «rencontre des religions». La reconnaissance de la liberté religieuse ouvre l'espace d'un dialogue des religions que Maritain propose d'aborder selon deux perspectives différentes:

— la première concerne les «relations entre familles religieuses historiquement constituées»: «au lieu d'une approche toute négative (et plus manichéenne que chrétienne), selon laquelle tout est faux dans les religions qui ne sont pas la vraie religion (et

elles sont l'œuvre du diable), *reconnaître* que leur existence, sans être normale de droit, est cependant normale de fait. [...] et donc reconnaître ce qu'il y a de vrai dans ces religions, et le témoignage propre qu'il leur est donné de porter au milieu des erreurs qui les parasitent, reconnaître tout cela avec un authentique amour pour l'élan des âmes vers ces données vraies». Dialogue donc avec les religions.

— Et l'autre perspective, Maritain indique qu'elle est «*plus importante*»: il s'agit cette fois de la «relation toute spirituelle de la personne humaine à Dieu, où qu'elle se trouve», — c'est-à-dire tant à l'intérieur qu'en dehors de la religion chrétienne. Et Maritain avance ici une thèse d'ecclésiologie qu'il porte depuis longtemps au plus intime de sa méditation: «l'appartenance invisible des non-chrétiens à l'Eglise visible», en ce sens qu'un «non-chrétien peut être sauvé et vivre en amitié avec Dieu: alors il a la grâce du Christ rédempteur et c'est par elle qu'il est sauvé. Et il est invisiblement membre du corps mystique» du Christ, c'est-à-dire de l'Eglise.

Assurément, tout cela implique un changement d'attitude fondamental à l'égard des non-chrétiens, — ou, si l'on veut, du «monde» —; une nouvelle donne dans les relations de l'Eglise et du monde, que le Concile pour sa part était en train de mûrir dans l'élaboration notamment de ce qui s'appelait le schéma XIII. On venait consulter Maritain sur l'épineuse question de la liberté religieuse; et il répondait à ses interlocuteurs en leur exprimant l'attente d'une théologie renouvelée. La vision universaliste de l'Eglise ici en cause, que Maritain trouvait déjà exprimée dans la récente constitution conciliaire sur l'Eglise (*Lumen Gentium*, 21 novembre 1964), se trouvait plutôt à l'étroit dans l'ecclésiologie traditionnelle, il la portait depuis longtemps, et lui qui n'était pas théologien et se gardait prudemment d'empiéter sur les plates-bandes de la théologie, il n'avait cessé d'inciter son ami Charles Journet à développer en ce sens son traité sur l'Eglise.

Ces thèmes donc, occupèrent la matinée du 27 décembre 1964. L'après-midi, l'entretien de Maritain avec le secrétaire du pape et Jean Guitton fut consacré aux autres sujets, principalement à ce qui fera l'objet du 1^{er} mémorandum rédigé par le philosophe quelques semaines plus tard: ses notes sont intitulées «Charité et vérité»; il souhaite que le pape écrive une encyclique sur la vérité et il en dessine le schéma en quelques thèmes:

1. Commencer par la vérité surnaturelle de Dieu. Dieu est Vérité; l'Esprit Saint est l'esprit de Vérité; Jésus est venu rendre témoignage à la Vérité. La vérité de la foi qui adhère à la révélation divine, est à la fois divine et transcendante, et exprimée par des concepts et des mots humains;

2. Charité et vérité;

3. Efficacité et vérité, et la tendance moderne à donner à l'efficacité le primat sur la vérité;

4. Après ces assises chrétiennes fondamentales de la question de la vérité, en arriver à la vérité dans l'ordre naturel et aux capacités de l'humaine raison à l'égard de la vérité. Les vérités d'ordre naturel que l'Eglise tient pour établies par la raison forment un organisme doctrinal fondé en vérité, ou, dit-il, une doctrine vraie.

Dans la mise en avant de la vérité surnaturelle, et du fait que les vérités divines de la foi sont exprimées par des concepts humains, on reconnaît facilement, je le note au passage, ce qui a été le débat crucial de J. Maritain peu après son baptême, et qui lui a fait abandonner la critique bergsonienne du concept au profit de la doctrine aristotélicienne et thomiste sur le concept comme expression (possible) du réel, et sur la vérité comme adéquation de la pensée et de l'être. Et derrière cela, c'est toute l'œuvre de Maritain qu'il

faudrait considérer, le combat de toute sa vie pour ce qu'il appelait un «thomisme vivant». C'est donc ici la question du thomisme, — non moins épineuse que celle de la liberté religieuse.

En proposant et demandant une encyclique sur la vérité, Maritain souhaite un acte de lumière du pape pour «rétablir le thomisme dans son authentique esprit, lui rendre son vrai visage, et par là-même dissiper maints préjugés à son endroit. Cette encyclique marquerait un *rétablissement*, une remise en place d'aussi capitale importance que la "restauration" mise en route par *Aeterni Patris*». Prolonger donc l'œuvre intellectuelle de Léon XIII promouvant saint Thomas, non pas dans un coup d'éclat revancharde du «parti thomiste» mis à mal au Concile — auquel Maritain n'avait aucune part —, mais, au contraire dit Maritain, «en finir avec la caricature offerte par tant de soi-disant thomistes (gendarme) et par les antithomistes». Nous retrouverons cela dans le *Paysan de la Garonne*.

Les grandes questions qui occupent ainsi l'esprit du philosophe face aux sujets sur lesquels on vient le consulter de la part de Paul VI, sont finalement une vision universaliste de l'Eglise, et la question de la vérité. Egalement la question de la vocation et de la mission du laïc, mais je ne m'y arrête pas.

* * *

La seconde intervention de Paul VI qui allait tirer Maritain de sa retraite devait se produire dans les semaines qui suivirent la visite toulousaine des deux émissaires du pape: le 25 janvier 1965 paraît l'annonce que l'abbé Charles Journet serait fait cardinal le 22 février. Il participerait ainsi à la dernière session du Concile où sa présence et ses interventions seront perçues comme celles du théologien du pape.

Par le nouveau cardinal, dans les années suivantes, les liens entre Paul VI et Maritain seront établis de façon ordinaire et naturelle, dans une pleine confiance mutuelle, sans ombre, jamais, et dans une collaboration qui, pour être restée discrète, n'en fut pas moins importante³.

* * *

Sollicité par Paul VI, encouragé, éclairé même par le cardinalat de son ami Journet, Maritain reste cependant partagé quant à l'attitude à adopter à l'égard du pape et du Concile. De fait, tout s'est passé jusqu'ici en privé, sans sortir encore publiquement le philosophe de sa retraite. Mais le 10 septembre 1965, Maritain se rend à Rome pour rencontrer le pape, qui le recevra le lendemain à Castel Gandolfo, trois jours avant l'ouverture de la dernière session du Concile. Le pape reçoit le philosophe avec délicatesse et chaleur, il l'embrasse; ce sont des retrouvailles, 17 ans après que les Maritain ont quitté Rome. Paul VI évoque des souvenirs, redit à Maritain qu'il aurait aimé l'avoir plus proche pour le consulter facilement au cours du Concile, mais se montre respectueux de sa

³ On pourra en suivre le détail dans le VI^e volume de la *Correspondance Journet–Maritain*, qui couvre les années 1965–1973 (à paraître en 2007).

retraite. Il engageait pourtant le philosophe à lui transmettre, par Mgr Macchi, «toute suggestion qui [lui] viendrait», et il lui parla de projets qu'il avait formés pour la fin du Concile, et «l'ouverture, pour ainsi parler, de la période et du travail post-conciliaires» (journal de Maritain)⁴. En premier lieu le projet de messages «prophétiques» qu'il adresserait, à la clôture du Concile, à sept groupes représentatifs du monde contemporain. Ce seront les «Messages du Concile» adressés, à travers ces groupes, à l'humanité toute entière, au lendemain de la proclamation de la grande Constitution conciliaire sur l'Eglise dans le monde de ce temps: messages aux gouvernants, aux hommes de la pensée et de la science, aux artistes, aux femmes, aux travailleurs, aux pauvres et aux malades, et enfin aux jeunes... Enfin, il invitait le philosophe à Rome pour la clôture du Concile. C'est ainsi que la clôture du Concile, trois mois plus tard, allait ramener J. Maritain sur le devant de la scène. Le 7 décembre il assiste à la dernière séance du Concile; après les importants derniers votes notamment de la déclaration sur la liberté religieuse et de *Gaudium et spes*, c'est le grand discours de Paul VI «servir l'homme», qui précède la promulgation applaudie de ces textes. Et le lendemain, à la fin de la cérémonie de clôture du Concile, parmi les sept messages du Concile adressés à diverses catégories sociales, le second, réservé aux hommes de la pensée et de la science, était remis par Paul VI à J. Maritain.

Qu'a-t-on perçu — la scène était transmise par les télévisions — de la déférence marquée en quelques instants d'émotion par le pape envers ce vieil homme oublié? Il est important pour nous de savoir un peu ce que lui, Maritain, en a perçu, et qu'il a confié à son journal: «Paul VI se lève quand je m'approche et, en me remettant le message, me dit quelques mots bouleversants: "L'Eglise vous est reconnaissante du travail de toute votre vie..."», et d'autres paroles que j'étais trop ému pour retenir.» Deux jours plus tard, Maritain était reçu chez le pape, en privé. «Conversation si émouvante, relate son carnet, si pleine d'amour paternel. Comme je le remercie pour le message et lui dis quelle bénédiction cela a été pour moi après une vie pleine d'oppositions et de combats, il fait allusion au "temps du Naturalisme intégral", désormais bien fini».

L'allusion au «temps du naturalisme intégral» fait référence à l'accusation la plus lourde lancée contre *Humanisme intégral*, en 1956 dans la revue romaine des Jésuites *La Civiltà Cattolica*, qui laissait présager l'imminence d'une condamnation préparée au Saint-Office mais arrêtée par Pie XII. Moins de dix ans plus tard, Gianbattista Montini sur le trône de Pierre, clôturant le Concile en appelant l'Eglise à servir l'homme, déclarait ainsi le temps de ces oppositions révolu.

La tête me tourne, poursuit le journal de Maritain à la date de ce 10 décembre 1965, quand je pense à tout le passé, à la conduite providentielle de toutes choses, — et à ces derniers événements merveilleux (depuis Castel Gandolfo en septembre) et à cette adoption de mon pauvre travail par l'Eglise, ce qui constitue pour moi un formidable renversement, et à cette tendresse du Saint-Père.

⁴ Maritain ne se souciait pas du Concile (encore inachevé), encore moins de «l'après-concile»: on voit au contraire qu'avant le déroulement de la dernière session du Concile, le regard de Paul VI se portait déjà vers le travail et la période ouverts par le Concile; vision prospective, reçue du pape lui-même, où le germe du *Paysan de la Garonne* allait se former.

C'est Raïssa qui a tout fait, ajoute-t-il, sa main a été constamment là: *pour saint Thomas* et le travail que nous avons reçu mission de faire.

L'émotion n'explique pas tout. Psychologiquement et personnellement il se passe ici quelque chose en profondeur pour le philosophe; lui-même parle d'un «formidable renversement». Depuis cinq ans en effet (depuis la mort de Raïssa) il avait vécu enfermé dans sa retraite, brisé dans sa vie et «fini» pour son travail en ce sens que ses travaux avaient consisté à rassembler et publier les notes de Raïssa ou encore achever de mettre au point diverses études qu'ils avaient méditées en commun; pour le reste Maritain était devenu comme étranger à ses combats, à son histoire passée, non pas qu'il les ait reniés, mais ce qu'ils avaient vécu à trois (avec Raïssa et Véra), depuis leur baptême, se trouvait brisé dans le deuil; à quatre-vingts ans passés il attendait de rejoindre en Dieu celle qu'il aimait, et l'amertume des combats de cette terre n'était pas pour le tenter d'y revenir.

Mais voilà que par un nouveau débouché de l'aventure des *Grandes Amitiés*, par l'amitié de Paul VI clôturant le Concile, Maritain se sent confirmé, — et même rétabli en quelque sorte — dans l'axe du travail de toute sa vie, agréé par les paroles et l'affection du pape. Il se trouve dès lors disponible pour reprendre le flambeau du témoignage de toute sa vie et s'exprimer de nouveau publiquement. Et c'est dans ces dispositions que naît aussitôt à Rome l'idée du *Paysan de la Garonne*, avant que Maritain rejoigne Toulouse le 16 décembre. Cette fois le philosophe reste à Rome plusieurs jours, rencontre beaucoup de monde. Le 13 il retrouve le Père Rosaire Gagnebet, qui lançait alors des «Cahiers doctrinaux» hébergés comme supplément par l'hebdomadaire *La France Catholique*. L'esprit de cet embryon de revue était de rappeler les principes doctrinaux au milieu d'une situation de crise qui paraissait les oublier, sinon les évacuer; et le P. Gagnebet pressait Maritain.

L'idée est donc lancée d'écrire quelque chose au milieu de la situation de l'Eglise qui entrait dans la période post-conciliaire. Mais le 15 décembre, René Brouillet, ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, qui recevait le philosophe, le met en garde contre les étroitesse de *La France Catholique*. Maritain renonce aussitôt au projet Gagnebet «tout en maintenant, ajoute-t-il, ma résolution d'écrire sur les problèmes de l'heure, en envoyant d'abord mes papiers à Mgr Macchi, en telle sorte que si le Pape désirait utiliser une de mes suggestions, je ne traiterais du sujet qu'après lui et en commentant ce qu'il aurait dit» (carnet, 15 décembre). Et le 19 décembre, rentré à Toulouse: «Ce que je vais essayer de faire, c'est un petit livre, et à tête reposée», — c'est-à-dire sans précipitation, et en dehors du cadre et des conditions d'un périodique. Dès le 31 décembre il en signe l'avant-propos et en possède le titre: «Le Paysan de la Garonne», et le sous-titre: «Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent».

* * *

L'ouvrage est écrit en moins de six mois, les révisions et corrections d'épreuves occupant l'été, pour une parution au début de novembre. Les chapitres sont datés (sauf le dernier) et font apparaître une rédaction linéaire continue, mais soigneusement travaillée; on peut la suivre également à travers la correspondance avec le cardinal Journet car c'est à ce dernier finalement, et non à Mgr Macchi, que Maritain confie pour avis la primeur de ses pages, chapitre après chapitre. Il lui annonce, début janvier, qu'il s'est

décidé à porter «tout seul» son témoignage sur la situation de l’Eglise et du monde (ou de l’Eglise dans le monde), et en écrivant «un petit livre où je tâcherai de rappeler à ma façon (plutôt rude, je pense, mais enjouée aussi) certains principes. Ça ne sera pas comode car j’ai perdu contact avec un tas de choses» (lettre du 5 janvier 1966).

La question du ton à trouver pour ce livre avait été primordiale. Il s’en explique à Journet en lui envoyant son premier chapitre, le 21 janvier:

La grande question pour moi était de trouver le *ton* de ce livre, il faut que l’“intonation” soit fixée dès le départ, — dès le titre! Il faut qu’on sache tout de suite que c’est le livre d’un vieux bonhomme qui tâche d’appeler les choses par leur nom et qui ne joue ni au prophète ni à l’homme de science ni à l’homme sérieux, parce qu’il est arrivé à l’âge où on se fiche de tout (sauf de la vérité). De là la nécessité absolue d’un style tout à fait libre et familier, — et enjoué tout en restant dur. J’espère avoir trouvé le ton qu’il faut. Si c’est vrai, le reste sera facile (à part le fait qu’il me faut reprendre contact avec un tas de choses que j’avais été trop heureux d’oublier...).

A vrai dire, cette question du ton ne concernait pas également toutes les parties du livre; mais elle touchait directement les premiers chapitres qui contiennent un diagnostic et une critique de la situation de l’Eglise dans le monde au moment où s’ouvrait l’après-concile. Or Maritain n’avait ni l’intention ni les moyens de dresser un bilan ou un tableau de l’Eglise ou du Concile; d’où ses croquis, descriptions et analyses conduits sur un ton familier et qui paraîtront parfois désinvoltes, insuffisamment fondés, voire caricaturaux; ajoutez à cela un humour malicieux dont quelques ironies ou formules mordantes en irriteront plus d’un⁵. Il y avait là une fragilité calculée, un risque mesuré; c’était le moyen, surtout, d’aborder certains sujets sans avoir à les traiter à fond, et la vivacité de la controverse a montré, pour le moins, que l’auscultation avait touché des points sensibles, quitte à y avoir appuyé un peu lourdement. L’essentiel n’était pas pour le philosophe de dresser un bilan soigneux, mais de porter son témoignage dans une situation qu’il lui fallait bien décrire un peu, — et qu’il avait aussi (un peu...) l’intention de déranger.

⁵ Journet tentera de les lui faire gommer, sans grand succès. Et Gilson racontera: «Je demandais un jour [à J. Maritain] pourquoi il se plaisait à planter dans l’épaisse peau de ses adversaires de ces “banderilles de feu” qui les mettent en rage? “C’est absolument nécessaire”, répondit-il.» (E. GILSON, *Les Tribulations de Sophie*, Paris, 1967, p. 158.

MARITAIN E LA «RESPONSABILITÀ COLLETTIVA» DEL POPOLO TEDESCO

Roberto Fornasier

Università degli Studi di Padova

Il 10 maggio 1946, ad un anno esatto dalla fine della seconda guerra mondiale, Maritain — allora impegnato nel difficile compito di ambasciatore di Francia presso la Santa Sede¹ — inviò un lungo dispaccio al *Quai d'Orsay*, che conteneva una proposta audace e carica di conseguenze internazionali, in quanto prospettava la necessità che il popolo tedesco si assumesse una franca e decisa «responsabilità collettiva» per i crimini commessi durante il periodo nazista. Maritain, anche se venne ricordato come un ambasciatore dall'azione discreta, prudente e continua, capace di creare un'atmosfera di fiducia e di amicizia attorno a sé², non si limitava infatti a riferire o a riassumere gli avvenimenti che accadevano a Roma o in Europa, bensì in diverse occasioni, nei tre anni in cui fu accreditato come capo missione presso il Papa, si impegnò ad elaborare proposte politiche tese a risolvere problemi diplomatici urgenti³.

Attraverso l'analisi della corrispondenza scambiata fra la sede di Palazzo Taverna e Parigi, possiamo così ricostruire l'azione del Vaticano, nell'immediato dopoguerra, nei confronti della Germania sconfitta: innanzitutto la Santa Sede si preoccupò di ristabilire normali relazioni diplomatiche con l'intero Paese, evitando accuratamente di accreditare un nunzio nella sola nascente Germania Federale; in secondo luogo, cercò di far pressioni nei confronti dei governi alleati affinché si potesse giungere ad uno Stato unito e forte, capace di porsi come baluardo contro il comunismo; infine, si impegnò a far sì che il Concordato del luglio '33, seppur stipulato con il governo nazista, continuasse ad avere validità per poter meglio aiutare la popolazione tedesca. Oltre a riferire tutto que-

¹ Per inquadrare storicamente il triennio romano di Maritain, si vedano il “Cahiers Jacques Maritain”, n. 4 bis (juin 1982); M. P. BENINI, *Maritain ambasciatore a Roma*, in R. PAPINI (a cura di), *Jacques Maritain e la società contemporanea*, Milano, 1978; O. DE LA BROSSE, *La mission romaine de Jacques Maritain*, in AA. VV., *La France et le Saint-Siège. De Napoléon à Charles de Gaulle*, Roma, 1995, pp. 227-264.

² Cfr. il commento del diplomatico che lo assistette per tre anni, Jean Bourdeillette, per la festa del 14 luglio 1948, in cui ricordò con affetto Maritain, che aveva lasciato il suo incarico di ambasciatore il 4 giugno precedente: Archive Diplomatique du Ministère des Affaires Etrangères Français (d'ora in avanti ADMAEF), disp. n. 268, 15/07/1948, Bourdeillette al *Quai d'Orsay*, Série Z Europe (1944-1949), sous série Saint-Siège (d'ora in avanti Ess), vol. 1.

³ La più nota delle sue iniziative, largamente discussa al *Quai d'Orsay*, fu la proposta di internazionalizzare lo Statuto del Vaticano, ossia di sostituire il trattato del 1929, che aveva creato lo Stato della Città del Vaticano, con una garanzia internazionale data dalle grandi potenze per proteggere gli interessi universali della Chiesa romana (cfr. ADMAEF, disp. n. 84, 26/08/1945, Maritain à Bidault, Ess, vol. 5).

sto, Maritain, nei dispacci che spediva regolarmente al suo ministero, cercò di inserire una quarta questione, più filosofica che politica, nell'analizzare il Paese sconfitto, ossia quella riguardante la cosiddetta «responsabilité collective» del popolo tedesco per i crimini commessi dai nazisti durante la guerra.

Veramente, in precedenza, nei suoi numerosi interventi scritti o pronunciati per denunciare il carattere totalitario del regime nazista, l'ideologia razzista, la persecuzione antisemita, e la politica aggressiva di Hitler, non aveva mancato di distinguere le colpe del regime nazista dalla responsabilità collettiva del popolo tedesco. Così, rispetto alle posizioni espresse durante il conflitto bellico, l'idea di Maritain sembrava, a prima vista, contraddittoria, in quanto aveva sempre sottolineato che la sua contrarietà all'ignobile regime nazista non coinvolgeva il popolo tedesco.

Nel dispaccio del maggio '46 l'ambasciatore spiegava che aveva a cuore le sorti del popolo tedesco, «peuple nombreux et organisateur», e puntava ad un suo «relèvement spirituel», in modo che in futuro esso potesse prendere posto attivo in una nuova civiltà umana e cristiana. Ma proseguiva chiarendo che occorreva porre alla base della ricostruzione europea una chiara e franca confessione delle colpe e delle responsabilità: «sera pour les citoyens allemands un devoir moral d'accepter ces sanctions» — ossia una diminuzione della potenza tedesca e il pagamento delle riparazioni imposte — «et de reconnaître qu'elles ont été attirées par la faute de l'Etat dont ils font partie». Maritain richiamava anche la dichiarazione di Fulda dei vescovi tedeschi, dell'agosto '45, nella quale essi avevano eluso il problema della responsabilità collettiva⁴; per l'ambasciatore francese, invece, vi era una «responsabilité du peuple allemand comme peuple», che i rappresentanti della comunità tedesca — fra i quali i vescovi — avrebbero dovuto francamente riconoscere⁵.

Queste «fautes collectives» di cui parlava Maritain non erano però ammesse da Pio XII, al cui spirito giuridico ripugnava l'ammissione di un'idea di «responsabilità collettiva» di uno Stato come Stato e di un popolo come popolo. Già nel giugno 1945, in un'allocuzione al Sacro Collegio, questi aveva condannato il Terzo Reich e il nazismo come un «totalitarisme néo-païen», ma aveva subito precisato che «sa condamnation ne s'étend nullement à l'Etat allemand»⁶. Lo stesso mons. Louis Munch, il visitatore apostolico in Germania, rigettò tale idea nel marzo '47 quando ebbe modo di parlare direttamente con Maritain a Roma⁷.

⁴ Sui limiti delle lettere pastorali emanate dalla conferenza di Fulda, ossia il fatto di avere un semplice valore esortativo, cfr. G. LEWY, *I nazisti e la Chiesa*, Milano, 1965, p. 27; sulla mancanza di unità dell'organizzazione dell'episcopato tedesco, confronta invece X. DE MONTCLOS, *Les chrétiens face au nazisme et au stalinisme. L'épreuve totalitaire 1939-1945*, Paris, 1983, cap. 7, pp. 181-211.

⁵ Per una ricostruzione delle diverse fasi della storiografia riguardante i rapporti tra Chiesa e Terzo Reich, si veda M. BENDISCIOLI, *Germania religiosa nel Terzo Reich. Conflitti religiosi e culturali nella Germania nazista*, Brescia, 1977², 2ª parte (*La storiografia 1946-1976*); V. CONZEMIUS, *Eglises chrétiennes et totalitarisme national-socialiste*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", 1963, n. 2 (pp. 437-503) e n. 3-4 (pp. 868-948); E. COLLOTTI, *I cattolici tedeschi e il nazional-socialismo*, in "Studi storici", VI (1965), pp. 127-158.

⁶ ADMAEF, disp. n. 46/EU, 05/06/1945, Bourdeillette à Bidault, Ess, vol. 8.

⁷ ADMAEF, disp. n. 76/EU, 05/03/1947, Maritain à Bidault, Ess, vol. 2. L'idea di una responsabilità collettiva dei tedeschi era già stata scartata da altri politici nel corso del 1945: Hubert Guérin, il diplomatico che Maritain andò a sostituire nell'aprile '45, riportava nel gennaio precedente le parole di Gonella, il quale escludeva che si potesse far pesare su tutti i tedeschi la responsabilità dei gerarchi del

Anche nel corso del Concistoro, che si svolse a Roma nel febbraio 1946, e in cui vennero eletti trentadue nuovi cardinali, il Papa ebbe modo più volte di soffermarsi sull'argomento della responsabilità collettiva del popolo tedesco, scartandola risolutamente. Riguardo ai neoeletti cardinali tedeschi, Maritain scrisse un dispaccio nel marzo '46, nel quale ricordava la loro attiva propaganda contro il nazismo⁸; poi, chiarendo le idee del Papa, commentò che questi era «*désireux de témoigner sa bonté et sa sollicitude à un peuple abattu, dont le relèvement spirituel est un de ses grands soucis, préoccupé d'autre part de ne pas laisser étendre à la collectivité allemande la responsabilité individuelle des criminels hitlériens, (au point de négliger à l'excès la responsabilité politique du peuple allemand comme peuple)*»⁹.

Un giorno prima, in un dispaccio redatto per commentare l'allocuzione del Papa del 20 febbraio, Maritain si era soffermato nuovamente sul tema della responsabilità collettiva, ribadendo che Pio XII aveva considerato tale opinione come erranea: non era corretto dichiarare un uomo colpevole e responsabile per il solo fatto di essere membro di una determinata comunità etnica o nazionale; occorreva invece fermarsi a riflettere, a ricercare e ad esaminare se quell'uomo avesse avuto veramente una parte personale in azioni o omissioni. Maritain spiegava che la riprovazione di Pio XII andava a chi considerava esecrabili gli ebrei, o i popoli reputati inferiori, «*et à ceux qui aujourd'hui tiendraient les Allemands pour coupables et moralement indignes non pas en raison de "fautes personnelles d'action ou d'omission", mais au titre de membres de la communauté germanique*»¹⁰.

Maritain ebbe modo di dialogare su tale problema anche con lo stesso Montini, che pure si teneva su una posizione vicina a quella papale¹¹. L'ambasciatore consegnò al

nazismo; «*les allemands sont des vaincus du nazisme*» — scriveva Guérin riportando le parole del politico italiano — che andavano inseriti in un nuovo ordine mondiale (cfr. ADMAEF, disp. n. 1/EU, 02/01/1945, Guérin à Bidault, Ess, vol. 8).

⁸ Lo stesso arcivescovo di Münster, von Galen, che ricevette la berretta cardinalizia nel Concistoro del febbraio '46, respingeva decisamente la tesi della responsabilità collettiva; si veda W. BECKER, *Clemens August von Galen arcivescovo di Münster*, in M. GUASCO, E. GUERRIERO, F. TRANIELLO (a cura di), *Storia della Chiesa*, vol. XXIII, *I cattolici nel mondo contemporaneo (1922–1958)*, Cinisello Balsamo (MI) 1991, pp. 277–288 (in particolare p. 287). Possiamo inoltre ricordare che l'influenza filosofica di Maritain in Germania fu ridotta nel periodo dell'immediato dopoguerra proprio perché il filosofo occupava una posizione pubblica e soprattutto appariva come la voce ufficiale della potenza occupante, specie quando esponeva le sue idee sulla responsabilità collettiva del popolo tedesco. Cfr. P. CHENAUX, *L'influence de Jacques Maritain en Allemagne*, in AA. VV., *Jacques Maritain en Europe*, Paris, 1996, pp. 87–111 (in particolare pp. 108–110). Tuttavia, il filosofo K. Jaspers dedicò, all'inizio del '46, una serie di lezioni universitarie al problema della «colpa della Germania», distinguendo — proprio come Maritain — un piano giuridico, uno politico, uno morale ed uno metafisico; secondo Jaspers, i tedeschi potevano essere ritenuti 'collettivamente responsabili' solo dal punto di vista politico, non morale (cfr. K. JASPERS, *La colpa della Germania*, Napoli, 1947).

⁹ ADMAEF, disp. n. 21P/EU, 05/03/1946, Maritain al *Quai d'Orsay*, Ess, vol. 7.

¹⁰ ADMAEF, disp. n. 19P/EU, 04/03/1946, Maritain al *Quai d'Orsay*, Ess, vol. 7.

¹¹ Il rapporto fra Maritain e Montini fu centrale nei tre anni in cui il filosofo fu a Roma, tanto che il Sostituto alla Segreteria di Stato veniva sovente definito come un «amico della Francia» (cfr. P. CHENAUX, *Paul VI et Maritain*, Brescia, 1994; ID., *Paul VI et Maritain*, in AA. VV., *Jacques Maritain et ses contemporains*, Paris 1991; G. CAMPANINI, *G. B. Montini e J. Maritain: dai Tre Riformatori a Umanesimo Integrato*, e G. RUMI, *Maritain ambasciatore presso la Santa Sede e i suoi rapporti con il Sostituto G. B. Montini. Spunti e congetture*, in AA. VV., *Montini, Journet, Maritain: une famille d'esprit*, Brescia, 2000).

Sostituito anche due memorandum, il 9 dicembre 1945 e il 12 aprile 1946, per chiarirgli la sua presa di posizione al riguardo¹². Il popolo tedesco era colpevole perché aveva accettato Hitler, ed i principi demoniaci del nazismo, al fine di usarlo come uno strumento per aumentare la «grandeur» della nazione tedesca. Maritain sosteneva che la stragrande maggioranza dei tedeschi aveva accettato il regime nazista, e molto pochi erano stati i resistenti alla dittatura¹³; nessun settore della popolazione si era sottratto alla contaminazione con il nazismo, neanche i cattolici tedeschi. Così, il popolo tedesco era cresciuto nutrendosi di ideologie barbare, sognando un *Reich* universale che dominasse il mondo intero: per guarirlo, chiariva Maritain a Montini, occorreva una vera e propria rieducazione dei tedeschi, sradicando dalle coscienze il sogno prussiano di un dominio pangermanico dell'Europa. Per far questo, Maritain proponeva, in primo luogo, di rievangelizzare la Germania, facendo in modo che ogni tedesco riconoscesse in coscienza la colpa commessa — si trattava di un vero e proprio atto di *mea culpa* —¹⁴. In secondo luogo, occorreva prendere dei provvedimenti, delle sanzioni, per evitare che la Germania potesse tornare ad una politica di espansione violenta.

Tra le sanzioni che la comunità internazionale applicò, va ricordato il Tribunale militare internazionale, istituito per giudicare i criminali di guerra e i sostenitori del regime

¹² Cfr. le due note dattiloscritte di Maritain per Montini, 9 dicembre 1945 e 12 aprile 1946, conservate nell'archivio del *Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain*, Kolbsheim, dossier "Sur l'ambassade".

¹³ Sulla flebile opposizione al regime nazista, cfr., fra le diverse opere, P. HOFFMANN, *Tedeschi contro il nazismo. La Resistenza in Germania*, Bologna 1994; lo stesso Lewy, op. cit., scrive che «dall'inizio alla fine del regime di Hitler, i vescovi non si stancarono mai di ammonire i fedeli ad accettare il suo governo come l'autorità legittima alla quale è dovuta obbedienza» (p. 446).

¹⁴ La posizione di Maritain viene in parte ripresa, in chiave sociologica, dallo Zahn, il quale insiste sul condizionamento sociale ricevuto dai tedeschi durante il regime nazista (cfr. G. C. ZAHN, *German Catholics and Hitler's Wars. A Study in Social Control*, New York, 1962 — trad. it. *I cattolici tedeschi e le guerre di Hitler*, Firenze, 1973); l'autore sottolinea che tutta la popolazione partecipò alla guerra, perché non solo i governanti pretendevano ciò, ma anche i capi spirituali. I cattolici erano incoraggiati dalla stampa, dalle organizzazioni cattoliche e dagli stessi vescovi ad aiutare la causa nazionale, a prestare la propria opera per il bene del *Volk*. Zahn ricorda che le dichiarazioni di Fulda dei vescovi tedeschi contenevano espliciti appelli al sostegno del potere legittimo ed esortazioni all'appoggio della causa nazionale. «Non esisté mai alcuna seria possibilità che la gerarchia cattolica tedesca accusasse apertamente il regime nazista in modo da sconfessare la legittimità della sua autorità» (p. 81); anche i vescovi che più nettamente si schierarono contro il nazismo — come von Galen o Faulhaber — si mantennero nei limiti di un dissenso limitato «e inserito nel contesto di una totale accettazione della causa nazionale» (p. 134). Anche la Fattorini sottolinea il lealismo patriottico dei vescovi tedeschi: «per almeno i primi tre anni della guerra l'episcopato tedesco non mise mai in dubbio la giustezza della causa tedesca, le critiche furono occasionali e formali come le proteste contro la persecuzione del clero polacco» (cfr. E. FATTORINI, *Sede e Germania alla vigilia della seconda guerra mondiale*, in "Dimensioni e problemi della ricerca storica", n. 1, 1990, p. 113). Lo stesso Lewy avalla le conclusioni di Zahn — e l'analisi di Maritain — secondo cui l'episcopato tedesco usava spesso espressioni di amore per la nazione e profferiva «continue proclamazioni di devozione alla patria» (p. 31); così, «quando Hitler dette inizio alla guerra, il 1° settembre 1939, la Chiesa era di nuovo al suo fianco ad esortare i fedeli a compiere il loro dovere verso la patria» (p. 313). La conclusione del Lewy è che «la Chiesa divideva i sentimenti nazionalisti e patriottici molto profondi nella popolazione» (p. 465). Cfr. anche l'articolo di L. SIEGELE-WENSCHKEWITZ, *Les Eglises entre l'adaptation et la résistance sous le III^e Reich*, in "Revue d'histoire de la deuxième guerre mondiale", 32^e année, 128 (octobre 1982), pp. 53-69. Cfr. inoltre *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, édités par P. Blet, R. A. Graham, A. Martini, B. Schneider, vol. 2, "Lettres de Pie XII aux évêques allemands, 1939-1944", Città del Vaticano, 1965.

nazista, il quale fece propria la tesi giuridica della *responsabilità individuale* degli imputati, non di una responsabilità collettiva di un intero popolo, colpendo, anche con pene severe, chi si era macchiato di crimini violenti. Dal 20 novembre 1945 al 1° ottobre 1946 si celebrò il *processo di Norimberga* contro i maggiori dirigenti nazisti, che vennero processati e condannati per crimini contro la pace; per crimini di guerra e per crimini contro l'umanità, che comprendevano uccisioni, stermini, la riduzione in schiavitù, le deportazioni di popolazioni civili, nonché le persecuzioni attuate per motivi politici, razziali e religiosi¹⁵.

Dopo il già citato dispaccio del maggio '46, Maritain non tornò più ad insistere su tale questione nei suoi rapporti con il governo di Parigi; un accenno alla vicenda tornò nel discorso ufficiale che Maritain tenne a Palazzo Taverna il 1° gennaio 1947, nel quale disse che per la «guérison spirituelle» dell'Europa sarebbe stato necessario un atto di pentimento e che «le relèvement moral du peuple allemand, que désirent tous ceux qui ont souci de l'avenir de la civilisation, n'est pas possible s'il ne commence par un acte intérieur de la conscience, s'avouant franchement pour les répudier, les crimes contre l'humanité dont non pas chaque Allemand en particulier mais la communauté dont il fait partie s'est rendue coupable»¹⁶.

Nell'ultimo dispaccio spedito da Maritain, del 14 giugno 1948, l'ambasciatore, dopo aver parlato lungamente della Curia romana, aggiunte delle considerazioni sul Pontefice, sottolineando, tra le altre cose, «la sympathie et l'indulgence de Pie XII à l'égard du peuple allemand, son désir de se ménager la reconnaissance des vaincus, son incessant refus d'envisager la notion de responsabilité collective, enfin le rôle des influences allemandes qui s'exercent au Vatican, et des impondérables qui viennent du milieu immédiat où vit le Saint-Père (son secrétariat privé, son personnel domestique sont en grande partie germaniques)»¹⁷.

Occorre capire perché Maritain introdusse il concetto di responsabilità collettiva del popolo tedesco per i crimini commessi dai nazisti una volta divenuto ambasciatore presso la Santa Sede, e se ciò si possa concepire come una maturazione delle idee elaborate negli Stati Uniti oppure sia un ripensamento, dovuto anche alla scoperta di tutte le nefandezze commesse dall'esercito tedesco.

Egli, nei suoi interventi tra il 1940 e il 1945, era stato sempre attento a distinguere la posizione del popolo tedesco, dominato da una cricca di demoni, rispetto a quella del

¹⁵ Si veda R. HILBERG, *La distruzione degli ebrei d'Europa*, Torino, 1995, pp. 1147-1153, 1170-1195; E. DAVIDSON, *Gli imputati di Norimberga*, Roma 2003. Cfr. inoltre le rubriche di "Cronaca contemporanea" in "La Civiltà Cattolica", q. 2294 (19 gennaio 1946) e q. 2312 (19 ottobre 1946).

¹⁶ "Cahiers Jacques Maritain", n. 4 bis, cit., pp. 67-73.

¹⁷ ADMAEF, disp. n. 193/EU, 14/06/1948, Bourdeillette à Bidault, Ess, vol. 6. Per la verità, già nel commento dell'allocuzione pronunciata dal Papa nel Natale '46, Maritain aveva considerato che questi si era dimostrato «benevolo» nei confronti del popolo tedesco, ed aveva aggiunto che le disposizioni personali di Pio XII risultavano influenzate dal suo lungo soggiorno in Germania e dai suoi contatti con cattolici di quel Paese (cfr. ADMAEF, disp. n. 172P/EU, 30/12/1946, Maritain à Blum, Ess, vol. 8). Sul filogermanesimo di Pio XII, cfr. E. FATTORINI, *I cattolici tedeschi. Dall'intransigenza alla modernità (1870-1953)*, Brescia, 1997, pp. 85-86: «Resta sempre da chiedersi quanto l'influenza esercitata dall'entourage di curia composto da stretti collaboratori tedeschi, come Leiber e Kaas, lo spingesse ad una eccessiva indulgenza verso ciò che accadeva in Germania».

governo di Hitler; ancor prima di partire per il Nuovo Continente, il 7 ottobre '39, Maritain scrisse un breve articolo in cui condannava risolutamente l'attacco alla Polonia, aggiungendo che «si lourde que soit la responsabilité assumée par le peuple allemand du fait qu'il a laissé Hitler installer sa tyrannie, et que pour une large part il y a consenti, ce serait une folie de confondre ce peuple avec Hitler»: il popolo tedesco doveva essere liberato dal nazismo e bisognava puntare all'instaurazione di una struttura federale per l'Europa e per la Germania¹⁸.

La chiave per capire la presa di posizione di Maritain nel 1946 sta in un articolo, scritto nel 1940 e apparso parzialmente su "The Commonweal"¹⁹, secondo cui, oltre al piano istituzionale, occorre pensare anche a delle soluzioni morali per evitare il ripetersi dell'orrore nazista. Sul piano politico, Maritain proponeva una soluzione federale per l'Europa e anche per la Germania, puntando in primo luogo ad una unione economica e culturale, non politica o governativa²⁰. Occorre, per garantire la pace nel mondo, far sì che gli Stati europei abbandonassero la concezione di una sovranità assoluta e l'exasperato nazionalismo, che aveva portato al potere uomini come Hitler e Mussolini. Tuttavia, e qui sta il punto fondamentale, creare un'Europa e una Germania federali non era di per sé sufficiente ad evitare il ripetersi di simili atrocità: occorreva anche agire nei cuori delle persone, puntare ad un rinnovamento morale, ad una purificazione collettiva delle coscienze. Il problema dei tedeschi era quello di essere «intossicati» da un sogno imperiale di vedere la Prussia dominare — anche usando la violenza — l'Europa: così, «Hitler ne personnifie pas l'Allemagne; mais il personnifie la maladie séculaire dont souffre l'Allemagne»²¹. Per questo motivo le coscienze dei tedeschi andavano rieducate e, sul piano istituzionale, bisognava evitare sia di dividere o di smembrare la Germania, sia di mantenerla intatta ma pervasa dal suo «male secolare» dato dalla tradizione prussiana²². La federazione tedesca che proponeva Maritain, con una Prussia diminuita nel suo potere, andava legata ad un'opera di rieducazione per togliere dalle coscienze dei giovani tedeschi il sogno di un Impero dominatore e violento²³.

¹⁸ J. MARITAIN, *Ceuvres complètes*, (d'ora in avanti OC), vol. VII, pp. 1146–1149. Si tratta di un articolo, *La paix et la fausse paix*, pubblicato in "The Voice for Human Rights", I, n. 3, Novembre, 1939.

¹⁹ J. MARITAIN, *L'Europe et l'idée fédérale*, Paris, 1993. Si tratta di un saggio, che era apparso parzialmente su "The Commonweal", XXXI, n. 26, 19th April, 1940 e XXXII, n. 1, 26th April 1940. La versione nelle Opere Complete riporta il testo dell'articolo apparso sulla rivista, non la versione ampliata: cfr. J. MARITAIN, OC, vol. VII, pp. 993–1116. Anche in tale articolo Maritain ripeté che «l'Allemagne n'est pas le nazisme, ce serait une folie de les identifier» (p. 33); e più oltre aggiunse che il nazismo era «un régime et un esprit qui gaspillent, détruisent, anéantissent honteusement tout ce capital de grandeur» dato dalla cultura umanistica tedesca (p. 34).

²⁰ Cfr. l'articolo *L'Europe et les tâches de l'après-guerre*, in Maritain, *L'Europe et l'idée fédérale*, cit., p. 54.

²¹ Cfr. *L'Europe et l'idée fédérale*, cit., p. 34. Poco oltre, Maritain aggiunse che il castigo dei tedeschi era di avere come capo Hitler, «ce mal n'est pas l'Allemagne, je le répète; ce mal n'atteint pas toute l'Allemagne; mais il existe en Allemagne; il y existe terriblement».

²² Maritain spiegò che sarebbe stato un nonsenso credere che la pace potesse essere garantita nell'avvenire da «une Allemagne débarrassée seulement de M. Hitler, mais encore nazie ou pangermaniste» e da «forces politiques qui l'ont conduite là où elle est maintenant, qu'elles soient représentées par des maréchaux ou par des princes prussiens» (ibidem, p. 21). Una Germania centrata sulla Prussia e animata dallo spirito prussiano «ne ferait que préparer le retour à une Allemagne unitaire, guerrière et conquérante» (p. 31).

²³ «Il faudrait une éducation politique et une mesure, un sens des limitations du réel, qui ont tou-

Nel 1940 uscì anche il breve libro *De la justice politique*²⁴, comprendente alcuni articoli scritti dal filosofo durante i primi quattro mesi di guerra, nei quali prefigurava nuovamente un assetto federale per l'Europa e per la Germania una volta finita la guerra; ancora una volta ripeté che il popolo tedesco, per quanto fosse pesante la sua complicità, era diverso da Hitler e dal suo totalitarismo: Hitler si credeva «le Verbe incarné de son peuple», ma in realtà era solo «le vampire» dei tedeschi. Più oltre, Maritain precisava che «identifier le peuple allemand à Hitler et au nazisme, prétendre asservir l'Allemagne et lui imposer un morcellement punitif, me paraît un non-sens politique». Tuttavia, «s'imaginer qu'il suffira de renverser Hitler en laissant subsister une Allemagne unitaire et hantée par l'idée de l'Empire, fût-elle républicaine et du type weimarien, me semble une autre chimère»²⁵.

In un discorso del 15 agosto 1941, nuovamente Maritain spiegò che «le peuple est victime, il ne faut pas le confondre avec ceux qui l'oppriment ou le trahissent. Cela est vrai du peuple italien, cela est vrai même du peuple allemand, avec cette différence capitale que le nazisme est le symptôme et le paroxysme d'une maladie qui sévit depuis longtemps dans l'âme allemande [...] La guérison spirituelle et la réintégration morale du peuple allemand sera ainsi une œuvre longue et difficile, elle est un des problèmes cruciaux de la réorganisation de l'Europe»²⁶.

Una volta conclusa la guerra con la sconfitta della Germania, vennero però alla luce tutte le atrocità commesse dal regime nazista, specie quelle perpetrate nei confronti degli ebrei, e Maritain, divenuto ambasciatore, fece un passo ulteriore nell'analisi delle responsabilità tedesche, distinguendo un piano politico, uno morale e uno giuridico nel modo di rapportarsi con i tedeschi all'uscita dal secondo conflitto mondiale.

In un breve articolo, pubblicato in una rivista nel gennaio 1947, *La rééducation de l'Allemagne exige celle de l'Europe*, Maritain ricordò l'orrore provocato dal nazismo, i cui responsabili dovevano essere implacabilmente castigati²⁷; ma nel 1947 una parte della gioventù tedesca appariva come «irréparablement empoisonnée» perché era stata educata per dieci anni dal regime hitleriano; inoltre i misfatti commessi dai nazisti non sarebbero stati possibili senza una moltitudine di collaboratori che avevano perduto ogni senso morale. L'ambasciatore parlò di «agents d'exécution et de bourreaux» che erano caduti in una profonda malattia spirituale, come larghe sezioni del popolo tedesco, arrivando alla conclusione che «le peuple doit être guéri» e, tra le misure da mettere in atto, proponeva di rieducare i tedeschi, attraverso una «patrouille de paix», che sor-

jours manqué au peuple allemand. De plus et dans la réalité d'aujourd'hui, non seulement cette éducation politique lui manque, mais elle a été remplacée, sous l'influence de la Prusse et des idées pangermanistes et de l'ivresse hitlérienne, par une profonde corruption des idées politiques et des idées morales»: *ibidem*, p. 39.

²⁴ J. MARITAIN, *De la justice politique*, Plon, Paris 1940; in OC, vol. VII, pp. 283–332.

²⁵ *Ibidem*, p. 303. L'articolo, *Le renouvellement moral est premièrement nécessaire*, è dell'ottobre 1939.

²⁶ J. MARITAIN, *Message au 17^e Congrès International des P. E. N.*, in *Pour la justice: articles et discours (1940–1945)*, Editions de la Maison Française, New York, 1945; in OC, vol. VIII, p. 560.

²⁷ J. MARITAIN, *La rééducation de l'Allemagne exige celle de l'Europe*, pubblicato in "Une Semaine dans le Monde", 2^e année, n. 39 (4 janvier 1947). L'articolo si trova anche in J. MARITAIN, OC, vol. IX, pp. 1059–1063.

vegliasse gli eventuali focolai dell'«*épidémie morale*» che aveva attaccato il popolo tedesco. In Germania — così come in Giappone — molti uomini, addirittura una generazione intera, erano stati «infettati» ed erano intellettualmente e moralmente annichiliti. Maritain considerò che il popolo tedesco era affetto da una «*maladie spirituelle*» e che questa pattuglia di pace avrebbe dovuto tentare di dissolvere — attraverso l'insegnamento — l'intolleranza, il fanatismo, l'odio, ecc.

Una conferma di questa posizione fu espressa da Maritain nel novembre 1947, quando pronunciò un discorso ufficiale all'UNESCO, come capo delegazione francese²⁸. La questione era di capire se un popolo intero potesse prendere coscienza del fatto che si era lasciato contaminare da un capo delirante e riconoscesse che la comunità nel suo insieme si era resa colpevole. Tale ammissione sarebbe dovuta avvenire anche da parte di chi personalmente era rimasto indenne o addirittura da parte di chi aveva lottato contro il nazismo; occorreva riconoscere le colpe della comunità a cui si apparteneva, per poi liberarsene e rinascere²⁹.

Di fronte al nazismo, inteso sia come movimento politico che come dottrina filosofica, Maritain diede una risposta complessa, nel corso degli anni. Dal punto di vista politico, la soluzione per estirpare definitivamente le cause che avevano permesso la nascita del nazismo stava nell'instaurare un regime federale in Germania e nell'intera Europa. Maritain insistette molto su questo punto, in discorsi, articoli e radiomessaggi; nel già citato volume *De la justice politique*, chiarì sin dalla prefazione che il problema tedesco sarebbe stato al centro delle discussioni una volta finito il conflitto mondiale³⁰. Il federalismo applicato all'Europa e alla Germania avrebbe cancellato «*les erreurs homicides du prussianisme et du nazisme*»³¹. Anche nei radiomessaggi l'idea federativa venne più

²⁸ Sull'esperienza in Messico di Maritain, cfr. l'articolo dell'ambasciatore R. SEYDOUX, *Jacques Maritain à Mexico*, in "Cahiers Jacques Maritain", n. 10, Octobre 1984., pp. 25-28.

²⁹ Il testo venne pubblicato con il titolo *Les possibilités de coopération dans un monde divisé*, nel libro *Le Philosophe dans la cité*, Alsatia, Paris, 1960. Cfr. J. MARITAIN, OC, vol. IX, pp. 150-164. Nel corso dello stesso, il filosofo aggiunse che il popolo tedesco si era fidato di un *Führer* che aveva posto l'interesse nazionale sopra di tutto; ancora una volta, sottolineava l'importanza del pentimento, della rigenerazione delle coscienze dei tedeschi, in modo da poter veramente giungere ad una 'ricostruzione morale' della Germania. La colpa morale che Maritain descriveva, l'exasperato nazionalismo dei tedeschi, viene sottolineato, in chiave storica, da Miccoli, che conferma il fatto che l'episcopato tedesco fu rapito dalla suggestiva idea di creare una "Grossdeutschland". «In realtà, la tradizione fortemente nazionalistica ed autoritaria di tanta parte del cattolicesimo tedesco non poteva non subire la suggestione dell'efficienza e dell'impegno dei nazisti» (G. MICCOLI, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione. Studi sul rapporto chiesa-società nell'età contemporanea*, Casale Monferrato (AL), 1985, p. 206).

³⁰ J. MARITAIN, *De la justice politique*, OC, vol. VII, pp. 285-286; «sans l'apport et la coopération germanique il n'y a pas de paix ni de civilisation européenne, — et il n'y en a pas non plus avec une Allemagne dominée et désaxée par l'instinct pangermaniste et l'impérialisme prussien». Ibidem, p. 287. Il concetto chiave sviluppato in questi articoli era che «une Europe fédérale est inconcevable sans une Allemagne fédérale, et une Allemagne fédérale impossible sans une Europe fédérale». La soluzione federale appariva, sin dai primi mesi di guerra, come l'unico modo possibile per forgiare un'Europa pacifica, una volta eliminato il nazismo, tanto che Maritain lo esprime nuovamente in un discorso tenuto alla *New School for Social Research*, il 18 aprile 1940 (cfr. Maritain, *Le christianisme et la guerre*, in "Pour la justice", OC, vol. VIII, p. 521).

³¹ Ibidem, p. 287. Il concetto chiave sviluppato in questi articoli era che «une Europe fédérale est inconcevable sans une Allemagne fédérale, et une Allemagne fédérale impossible sans une Europe fédérale». La soluzione federale appariva, sin dai primi mesi di guerra, come l'unico modo possibile per for-

volte riproposta, soprattutto nella primavera 1944, quando ribadì l'importanza sia di una organizzazione internazionale che portasse ad una limitazione della sovranità assoluta dei singoli Stati³², sia di una federazione di popoli capace di crescere progressivamente, affermandosi a livello politico, economico e culturale³³.

Ma oltre alla soluzione politica del problema dell'affermazione del nazismo, Maritain — nel momento in cui fu chiamato da de Gaulle a dirigere l'ambasciata francese presso la Santa Sede — propose anche una soluzione morale, consistente nell'ammissione di una responsabilità collettiva da parte del popolo tedesco. La responsabilità del popolo tedesco nel suo insieme era una condizione di base per poterlo aiutare dal punto di vista pedagogico: solo ammettendo collettivamente di essere affetti da una malattia spirituale si sarebbero potuti curare e guarire, in modo da evitare il ripetersi nel mondo di un tale orrore. La ricostruzione dell'Europa doveva partire innanzitutto dal piano morale³⁴, per questo Maritain sottolineò l'importanza dell'educazione, della necessità di fornire un'educazione cristiana al popolo tedesco, come una sorta di terapia per farlo guarire dagli anni in cui era stato infettato dall'educazione pagana e diabolica professata dal nazismo³⁵.

Così, ancora nel 1940, egli profetizzava che, il giorno in cui l'hitlerismo sarebbe crollato, «rien ne pourra aboutir sans un immense effort pour réveiller dans les jeunes générations allemandes ce sens de la conscience personnelle que le nazisme a inlassablement travaillé à abolir. Que Dieu envoie des saints à l'Allemagne! Il seront nécessaires pour réparer le mal qui a été fait. Car pour faire le vide dans les cœurs et les désagréger, la révolution hitlérienne aura eu une puissance sur laquelle les plus sûrs témoignages ne laissent malheureusement aucun doute»³⁶.

giare un'Europa pacifica, una volta eliminato il nazismo, tanto che Maritain lo esprime nuovamente in un discorso tenuto alla *New School for Social Research*, il 18 aprile 1940 (cfr. Maritain, *Le christianisme et la guerre*, in "Pour la justice", OC, vol. VIII, p. 521).

³² J. MARITAIN, *Messages (1941–1944)*, New York, 1945; in OC, vol. VIII: si vedano i messaggi del 16 e del 23 febbraio 1944.

³³ *Ibidem*, si vedano i messaggi del 22 e del 29 marzo 1944, nei quali Maritain affermò che «une fédération européenne devrait être une fédération culturelle complétée par des institutions fédérales, économiques et politiques. Mais ces institutions fédérales, ces organes économiques et politiques communs, [...] n'auraient qu'un rôle partiel et limité, et seraient engagés dans des organisations plus vastes de sécurité collective» (op. cit., p. 473). A conferma dell'importanza di tale proposta, Maritain la ribadì nell'opuscolo *A travers la victoire*, scritto il giorno stesso dello sbarco in Normandia, in cui chiari che dopo la guerra, il compito principale della comunità internazionale sarebbe stato quello di creare una vera organizzazione politica ed economica del mondo, impegnandosi a portare il genere umano sulla strada della riduzione del nazionalismo a favore dell'universalismo dei popoli (cfr. J. MARITAIN, *A travers la victoire*, Paris, 1945; in OC, vol. VIII, pp. 357–375).

³⁴ Nel saggio *L'Europe et l'idée fédérale*, Maritain scrisse che «le peuple qui a consenti à faire la guerre de Hitler et qui a exulté de ses triomphes ne pourra pas ne pas rester longtemps blessé dans son âme par l'acte qu'il a commis» (cit., p. 40).

³⁵ Un accenno all'importanza dell'educazione venne fatto anche dal successore di Maritain, W. d'Ormesson, in un dispaccio del 1954, in cui scriveva che in Germania, nonostante governasse un «Chancelier raisonnable», ossia Adenauer, la Santa Sede era preoccupata del fatto che i giovani tedeschi erano stati educati sotto il Terzo Reich e, malgrado tutto, rimanevano ancora penetrati di nazismo (cfr. ADMAEF, disp. n. 119/EU, 18/02/1954, d'Ormesson à Bidault, Série 26 Europa (1949–1955), sous série Saint Siège, vol. 18).

³⁶ *L'Europe et l'idée fédérale*.

LA FILOSOFÍA PERSONALISTA DE KAROL WOJTYLA

Juan Manuel Burgos

Universidad Complutense, Madrid

1. Formación y evolución en el pensamiento de Karol Wojtyla

El primer encuentro de Karol Wojtyla con la filosofía fue singularmente duro y estuvo causado por su decisión de ser sacerdote. Hasta ese momento se había movido casi exclusivamente en el terreno del pensamiento simbólico y literario, como correspondía a un poeta y estudiante de filología polaca que aspiraba a dedicarse al mundo del teatro. Pero los estudios sacerdotales imponían un bienio filosófico, y Karol Wojtyla se encontró frente a frente y sin mediaciones con una versión de la metafísica tomista abstracta, compleja y llena de fórmulas escolásticas. El impacto inicial fue muy arduo, pero después de una dura lucha intelectual por *comprender*, su valoración final fue muy positiva: "Cuando aprobé el examen, dije al examinador que, a mi juicio, la nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de metafísica era más preciosa que la nota obtenida. Y no exageraba. Aquello que la intuición y la sensibilidad me habían enseñado del mundo hasta entonces, había quedado sólidamente corroborado". A partir de ese momento, intuición, sensibilidad y análisis filosófico irían para siempre unidos en la mente plural de Wojtyla.

La tradición eclesiástica del momento le condujo durante un buen número de años por la vía exclusiva del tomismo, y el punto álgido de este camino lo podemos situar en 1948, cuando contaba 28 años, fecha en la que finaliza en el Angelicum (Roma) la tesis doctoral en teología sobre *La fe en S. Juan de la Cruz*, bajo la dirección de Garrigou Lagrange. Ya entonces, de todos modos, comenzaron a emerger algunos rasgos propios de su peculiar visión intelectual. Ante todo, encontramos su primera toma de contacto con un tema que sería central en toda su filosofía posterior: la experiencia y la vivencia subjetiva. Y también resulta significativa la discusión que al parecer mantuvo con Garrigou-Lagrange por su rechazo a considerar a Dios como objeto.

Para una variación significativa en la orientación de su pensamiento filosófico hay que esperar, de todos modos, a su tesis filosófica sobre Max Scheler: *Valoración sobre la posibilidad de construir la ética cristiana sobre las bases del sistema de Max Scheler* (1954). Este momento fue central en su evolución intelectual y él mismo lo ha reconocido en diversas ocasiones: "Debo verdaderamente mucho a este trabajo de investigación (la tesis sobre Scheler). Sobre mi precedente formación aristotélico-tomista se injertaba así el método fenomenológico, lo cual me ha permitido emprender numerosos ensayos creativos en este campo. Pienso especialmente en el libro *Persona y acción*. De este modo me he introducido en la corriente contemporánea del personalismo filosófico, cuyo estudio ha tenido repercusión en los frutos pastorales".

Al estudiar a Scheler, Karol Wojtyła descubrió un panorama nuevo al que no había tenido acceso en sus estudios romanos: la filosofía contemporánea en una versión especialmente interesante, la fenomenología realista de Scheler. El interés de esta vía radicaba en su posibilidad de integración con el pensamiento cristiano tradicional y, en particular, con el tomista, que era el que en aquel momento el joven Wojtyła profesaba. De hecho, el objetivo de su tesis consistía en intentar determinar la validez de la teoría scheleriana para la ética cristiana. Su conclusión fue la siguiente. El esquema de Scheler, en cuanto tal, como estructura, era incompatible con la ética cristiana, entre otras cosas por su concepción actualista de la persona y por su emocionalismo, pero Scheler utilizaba un método — el fenomenológico — que parecía particularmente útil y productivo; además, proponía temas novedosos muy aprovechables para renovar la ética: la importancia de los modelos, el recurso a la experiencia moral, etc.

Este momento es central en el pensamiento de Wojtyła, puesto que accede al conocimiento profundo de la tradición fenomenológica que constituye, junto con el tomismo, el soporte central de su filosofía. En adelante, iniciará una andadura original y en solitario que le conducirá, a través de un largo proceso de maduración, a su posición definitiva: una fusión orgánica de ambas desde una perspectiva personalista que tiene, a su vez, dos fuentes diversas. La primera es la experiencia personal (uno de los elementos recurrentes de su pensamiento). “Mi concepto de persona, ‘única’ en su identidad, y del hombre, como tal, centro del Universo, nació de la experiencia y de la comunicación con los demás en mayor medida que de la lectura”. La segunda es la filosófica: el personalismo recibido a través de Mounier, Maritain y otros.

Elaborar una visión personal le llevará tiempo y, por eso, puede advertirse con facilidad una evolución en su filosofía que le conduce paulatinamente desde un tomismo más bien clásico, a la formulación de un pensamiento original y sintético, que toma elementos de sus dos fuentes fundamentales, pero sin reducirse ni identificarse con ninguna de ellas.

Un ejemplo puede bastar como muestra de esta evolución: su posición sobre el método fenomenológico. Su primer contacto con este método se produjo al realizar la tesis sobre Scheler. Pero entonces, recordemos, estaba plenamente imbuido de un tomismo clásico que le llevó a la siguiente valoración: “el papel de este método es secundario y meramente auxiliar”. Y, desde una posición tomista clásica parece difícil, en efecto, otro tipo de conclusión. Sólo es posible asumirlo como una especie de exploración externa y superficial de la realidad capaz de aportar algunos datos nuevos que, posteriormente, deben ser anclados e integrados en la estructura metafísica, que es la esencial. Pero años más tarde, en sus escritos de madurez, el planteamiento es muy diferente. En concreto, en un texto de 1978, afirma: “Este método no es en absoluto sólo una descripción que registra los fenómenos”, sino que sirve “para la comprensión transfenómica y sirve también para revelar la riqueza propia del ser humano en toda la complejidad del *compositum humanum*”. Es decir, el método ya no es un paseo por la superficie fenoménica de la realidad, es *el modo de acceso a la realidad* y, por tanto, tiene necesariamente un alcance trans-fenoménico. Entre estas dos expresiones han pasado 24 años, tiempo en el que Wojtyła ha profundizado y radicalizado su comprensión del método fenomenológico transformándolo en la puerta de entrada a *toda* la realidad: la superficial — si es que puede hablarse así — y la profunda. Lo cual, al fin y al cabo, no es más que la versión filosófica acabada de una de sus primeras convicciones personales e intelectuales: la radicalidad de la experiencia como fuente de la filosofía.

En resumen, la posición filosófica de Wojtyła es un personalismo forjado de una raíz fenomenológica y otra tomista al que accede, en su forma madura, a través de un largo período de reflexión. A continuación expondremos los contenidos principales de su personalismo siguiendo un orden cronológico puesto que, además de facilitar la comprensión de su itinerario intelectual, guarda una unidad temática bastante consistente. Las áreas-períodos en las que vamos a agrupar su pensamiento son cuatro: 1) la ética; 2) el amor humano; 3) la antropología y 4) la frustrada transición hacia una filosofía interpersonal y social.

2. La Escuela ética de Lublin

Wojtyła comenzó por la ética. Partía, sobre todo, de su posición tomista, pero la respuesta que ésta daba a muchas cuestiones intelectuales y existenciales que se planteaba personalmente o a través de las personas que le rodeaban, le resultaba insatisfactoria. Debía existir alguna dificultad importante; algún punto no debía estar bien planteado o resuelto. Por otra parte, Scheler le había mostrado, precisamente en la ética, que existía otro camino dentro del realismo; que la ética podía evolucionar sin traicionar los principios de la filosofía clásica y del cristianismo, pero también sin ligarse a unas posiciones que, en la medida en que no evolucionaban, se solidificaban y se hacían obsoletas, perdiendo el agarre en la vida. Este es el origen de lo que posteriormente se ha denominado escuela ética de Lublin. Su objetivo era refundar las bases de la ética clásica mediante la perspectiva fenomenológica y, junto con Wojtyła, se puede mencionar fundamentalmente a T. Styzcen, su discípulo predilecto, sucesor en la cátedra y estrecho colaborador, hasta el punto de que le enviaba sus textos y borradores para que los comentase.

Wojtyła no elaboró un texto sintético con los resultados intelectuales de su grupo de investigación. Podemos señalar, de todos modos, tres áreas de trabajo principales. La primera es el análisis y confrontación con las posiciones éticas de sus cuatro autores de referencia en este terreno: *Tomás de Aquino, Kant, Hume y Scheler*. En estos estudios, muy analíticos y detallados, Wojtyła va delimitando su territorio, estableciendo paralelismos y distancias, descubriendo problemas y vislumbrando soluciones y nuevas perspectivas. Su técnica consiste, generalmente, en análisis muy precisos, profundos y detallados en los que suele prescindir del aparato crítico. Da por supuesto que el lector entiende de lo que se está hablando y asimismo da por descontado que no tiene que demostrar a ningún colega su conocimiento de los autores de los que trata. Se centra en las ideas y salvo en raras ocasiones casi se podría decir que desprecia las citas.

No podemos entrar en el detalle de estos estudios, pero me parece muy interesante señalar su observación central a la ética tomista, formulada con precisión en un texto de 1961, *El personalismo tomista*. Manteniendo, como de costumbre, su adhesión general a los principios del Aquinate, indica, sin embargo, que “la concepción de la persona que encontramos en Santo Tomás es objetivista. Casi da la impresión de que en ella no hay lugar para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia como síntomas verdaderamente específicos de la persona-sujeto. Para Santo Tomás, la persona es obviamente un sujeto, un sujeto particularísimo de la existencia y de la acción, ya que posee subsistencia en la naturaleza racional y es capaz de conciencia y de autoconciencia. En cambio, parece que no hay lugar en su visión objetivista de la realidad para el análisis de la conciencia y de la autoconciencia, de las que sobre todo, se ocupan la filosofía y la psicología”.

gía modernas. (...) Por consiguiente, en Santo Tomás vemos muy bien la persona en su existencia y acción objetivas, pero es difícil vislumbrar allí las experiencias vividas de la persona”.

Otro gran tema de Wojtyła es la *justificación de la ética* frente a sus múltiples enemigos: el hedonismo, el positivismo, o, en otro sentido, el apriorismo kantiano. A. Ayer, por ejemplo, sostiene que la ética se reduce a la emoción y no implica ningún contenido intelectual. El problema de Kant es el contrario: un rotundo y nítido formalismo moral sin contenidos. Para superar estas objeciones, Wojtyła recurre con profundidad y originalidad a la noción de experiencia moral. La ética, explica, no surge de ninguna estructura externa al sujeto, no es una construcción mental generada por presiones sociológicas, nace de un principio real y originario: la experiencia moral, la experiencia del deber, pero no entendida en modo kantiano, como la estructura formal de la razón práctica, sino en un sentido profundamente realista, como la experiencia que todo sujeto posee — en cada acción ética concreta — de que debe hacer el bien y debe evitar el mal.

Con este golpe de mano, Wojtyła supera graves inconvenientes en la fundamentación y formulación de la ética. Ante todo, y de forma radical, las objeciones de cualquier tipo de positivismo. Si éste pretende construirse sólo sobre lo dado, sobre los hechos, Wojtyła le ofrece justamente un “hecho”, pero humano, la experiencia de la moral. A partir de ahí, ya no hay nada que justificar, lo que hay que hacer es *explicar* la realidad, pues la moral se justifica por sí misma en la medida en que existe. Supera también los problemas que plantea el modo tomista de relacionar ética y metafísica. La comprensión tomista de la lo real presenta un esquema de pensamiento en cascada que comienza por la metafísica. La ciencia del ente en cuanto ente genera las reglas comunes a todos los seres, que después se despliegan analógicamente adaptándose a la diversidad de cada uno de los órdenes. Pero este planteamiento, expresado en otros términos, significa que la ética depende de la metafísica. Ésta dicta las normas generales y la ética las aplica. Wojtyła no acepta este planteamiento y lo justifica precisamente mediante el recurso a la experiencia moral. Si la ética es, fundamentalmente, reflexión sobre esta experiencia, es también al mismo tiempo inevitablemente autónoma (lo cual no debe traducirse por totalmente independiente), puesto que no necesita de otra ciencia para acceder a su punto de partida. Esta es otra de las grandes propuestas teóricas de la ética de Lublin.

Wojtyła estuvo siempre muy interesado por la metaética y se propuso incluso elaborar un texto sistemático sobre estas cuestiones en colaboración con Styzcen. Pero tal texto nunca llegó a lograr una forma definitiva y sólo se ha publicado en forma de borrador con el título de *El hombre y la responsabilidad* y el aclarativo subtítulo de *Estudio sobre el tema de la concepción y de la metodología ética*. Wojtyła aborda aquí, desde una perspectiva ya muy madura, los temas centrales en la estructuración de la ética como ciencia: la moralidad, el carácter práctico de la ética, el carácter normativo, la norma personalista, etc. Se trata de un estudio riquísimo en perspectivas y en novedades, pero formulado de modo incompleto. Consideraremos sólo un punto a modo de ejemplo.

Para determinar la esencia de la ciencia ética, Wojtyła acude primero a la ética clásica y la presenta como una ciencia práctica que propone la realización del bien a través del primer principio práctico: *bonum est faciendum*. Pero, asumiendo este esquema, como es habitual en él, da un paso más y propone una visión más amplia en la que incluye elementos procedentes de la filosofía moderna por dos motivos: 1) considera necesario la ampliación de los rasgos del hecho moral; 2) piensa que hay que plantearse la aparición

de una nueva pregunta *previa* al primer principio: “¿Qué es lo bueno y qué es lo malo y por qué?”. De estas premisas, argumenta Wojtyla, surge una nueva concepción de la ética que se convierte en una ciencia normativa y sólo indirectamente práctica. Este planteamiento, que considera “una revolución”, se caracteriza por dar una nueva consistencia a la premisa menor del silogismo práctico, “x es bueno”, frente a la perspectiva clásica, que se centra en “haz x”. Un producto secundario, continúa, sería la aparición de la “praxeología” como ciencia que no sólo busca que se realicen las cosas sino *entender* el modo en el que se realizan. Como se ve, la argumentación es sólida, densa, poderosa y... fragmentaria. El libro en el que debían exponerse sólo alcanzó forma de borrador, pero las ideas están ahí, esperando ser desarrolladas y completadas, algo que, por lo que conozco, todavía no se ha hecho de forma suficientemente profunda.

Decía que había un tercer tema central en los análisis éticos de Wojtyla: se trata de su intento de *conexión de la ética con la vida personal*. Wojtyla entiende que la ética no puede reducirse a un conjunto de normas que obliguen desde una perspectiva heterónoma, debe implicar al sujeto. Ya hemos mencionado en parte este punto, pero Wojtyla lo trata explícitamente en temas como el “perfectivismo” (cómo las acciones éticas influyen en la persona), analizando la estructura ética de la imitación de modelos (siguiendo en esto a Scheler) o profundizando en la estructura del acto ético.

3. Amor y responsabilidad (1960)

El segundo tema importante que abordó durante sus primeros años de filósofo fue el del amor humano, una cuestión que nunca abandonaría. También aquí el punto de partida no fue un problema académico sino, como explica con sencillez en *Cruzando el umbral de la esperanza*, el fruto de una necesidad y de una experiencia. “En aquellos años, lo más importante para mí se había convertido en los jóvenes, que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como *preguntas concretas sobre cómo vivir*, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio, además de los relacionados con el mundo del trabajo (...). De nuestra relación, de la participación en los problemas de su vida nació un estudio, cuyo contenido resumí en el libro titulado *Amor y responsabilidad*”.

A propósito de este comentario puede ser interesante precisar una cuestión. El origen experiencial de los temas que se plantea, y su tendencia a escribir sin citar demasiado, ha hecho pensar a algunos filósofos que no es un autor técnico. Pero nada más alejado de la verdad. Wojtyla es tremendamente técnico. Cada una de las frases que escribe está pensada y repensada mil veces, y confrontada tanto con los clásicos (Tomás de Aquino, Kant, Hume, Scheler) como con los contemporáneos. Lo que ocurre es que su texto presenta la conclusión, no la elaboración definitiva ni las formulaciones previas ni los comentarios. Es esencialista, va a lo nuclear, no le gusta perderse en el comentario. Le interesa el resultado. Esa mentalidad — favorecida quizá por la falta de tiempo — es la que dota a sus escritos de una densidad prodigiosa similar a una luz cegadora. Y si se decide entrar en su mundo, hay que resignarse a avanzar lentamente para asimilar sus tesis en profundidad y no resbalar frívolamente por la superficie. Sí es cierto, sin embargo, que no es un autor que disfrute con la erudición y raramente encontraremos en sus escritos un despliegue de referencias al gusto del mundo académico.

Pero volvamos a *Amor y responsabilidad*, un libro muy importante (sólo existe otro

texto de filosofía escrito y diseñado enteramente por Karol Wojtyła, *Persona y acción*) y original. Temáticamente consiste en una reflexión sobre la estructura del amor humano en la que se intenta conjugar tomismo y fenomenología. El tomismo es su perspectiva de base, la fenomenología proporciona el tono y la temática, la perspectiva. Se encuentra aquí ya *in nuce* lo que desarrollaría de una manera sistemática y programática en *Persona y acción*. Apuntaremos ahora algunas perspectivas específicas.

Ante todo, el punto de partida: la persona. Los estudios sobre la castidad en la ética cristiana habían estado generalmente condicionados por su perspectiva negativa y casuística. La castidad mostraba aquello que *no* se debía hacer y la casuística daba los detalles. Pero este planteamiento, para Wojtyła, era insuficiente. Estaba centrado en el objeto: la sexualidad, la acción sexual, y olvidaba al sujeto. Las acciones quedaban así sin referencia y se convertían en entidades autónomas que se justificaban a sí mismas, pero que eran incapaces de motivar a la persona que las veía como algo ajeno y cosificado. Consecuentemente, se rechazaban: ¿por qué cumplir acciones regidas por leyes extrañas y ajenas a las propias vivencias?, ¿por sumisión a una ley externa?, ¿por obediencia irracional a la Iglesia?

Wojtyła era lúcidamente consciente de que este problema sólo se podía superar con un replanteamiento global de la perspectiva ética. El acceso-directo a una sexualidad objetivada y objetivante la transformaba automáticamente en una entidad extraña, con el agravante de que los criterios morales que esa perspectiva generaba eran casi siempre negativos y contrarios a las tendencias del sujeto, lo cual los hacía aún más odiosos. Wojtyła entendía, por el contrario, que la moral sexual sólo podría ser acogida por los hombres si la encontraban en su propio interior como un principio positivo, estimulante e integrador, no como un mero freno externo a sus tendencias. Su solución, muy original en su momento, consistió en integrar la sexualidad en la perspectiva global de las relaciones interpersonales entre el hombre y la mujer.

Planteadas las cosas de este modo, la sexualidad deja de ser automáticamente un mero impulso biológico para convertirse en una tendencia que relaciona a dos personas: el hombre y la mujer. Ese es el marco adecuado para entender las relaciones sexuales: la complementariedad personal entre el hombre y la mujer, no el instinto de procreación o el deseo de satisfacer impulsos sexuales. Quedaba ahora por determinar las características de esta relación, y Wojtyła lo resuelve mediante la elaboración de lo que denomina “norma personalista”. El hedonismo utilitarista, una de las corrientes éticas más extendidas, admite que el hombre y la mujer pueden “usarse” recíprocamente si esto les proporciona placer sexual. Pero para Wojtyła esta postura es degradante y destructiva. Apela al principio kantiano de no instrumentalización del sujeto pero, en un golpe de genio, eleva y transforma este imperativo negativo en una regla positiva de clara inspiración cristiana: la norma personalista, que sostiene que “la persona es un bien tal que sólo el amor puede dictar la actitud apropiada y valedera respecto de ella”.

Para Wojtyła, en definitiva, la moral sexual sólo puede entenderse en el marco de la relación interpersonal entre el hombre y la mujer regida por la ley del amor. De esa base sí que puede surgir una teoría de la sexualidad comprensible, justificable e incluso estimulante. Y esa es justamente la tarea que afronta *Amor y responsabilidad*. Baste decir aquí que Wojtyła — utilizando el método fenomenológico — recorre las etapas, modalidades y deformaciones del amor (concupiscencia, benevolencia, amistad, emoción, pudor, continencia, templanza, ternura, etc.) y sienta unas bases sólidas, aunque ampliables y mejo-

rables, de una teoría personalista del amor sexual que debe confluír en el matrimonio como expresión plena de ese amor. Es de reseñar, por último, que su particular visión del matrimonio y de la familia — ahondada y reelaborada — acabaría teniendo ámbitos de aplicación tremendamente relevantes: la Constitución *Gaudium et spes*, en cuya elaboración Wojtyla influyó de manera significativa, y que, como es sabido, repensó la teoría cristiana del matrimonio, y las catequesis sobre el amor humano predicadas por Juan Pablo II al comienzo de su pontificado, que corresponden en realidad a un texto escrito antes de ser elegido Sumo Pontífice.

4. Persona y acción (1969)

Persona y acción es sin duda su obra maestra y un escrito riquísimo que puede interpretarse desde dos puntos de vista. El primero lo percibe como la deriva natural de sus investigaciones éticas que le fueron conduciendo poco a una convicción profunda: la ética necesitaba un poderoso sustrato antropológico. La cuestión en el fondo, era diáfana. No era posible elaborar una concepción potente de la moral, es decir, del bien *de la persona*, sin tener, simultáneamente, una concepción antropológica igualmente potente de la persona ya que ambas — aún manteniendo la originalidad epistemológica de la ética — se coimplican muy profundamente. Y esto significaba que el repensamiento de la ética que Wojtyla había comenzado sólo podía llevarse a cabo de manera radical a través de un repensamiento de la antropología. Si no, el proyecto quedaría inconcluso.

Pero hay también una segunda lectura posible de *Persona y acción* o bien, si se prefiere, una radicalización de esta primera. Junto a la necesidad de construir una antropología potente y novedosa, en la mente de Wojtyla se afirmaba también cada vez con más fuerza la necesidad de unificar tomismo y fenomenología. Sólo de la fusión de ambas podía surgir la filosofía del futuro. ¿Y qué mejor oportunidad para afrontar ese proyecto que la búsqueda de una nueva fundamentación antropológica? De este modo, ambos proyectos se acabaron unificando. *Persona y acto*, por tanto y en definitiva, responde a un doble objetivo: solventar una necesidad de sus investigaciones éticas y fundir tomismo y fenomenología en una nueva formulación antropológica de cuño personalista. Wojtyla afrontó el tema con su característica radicalidad y profundidad que, por otro lado, era imprescindible pues no pretendía meramente innovar, sino refundar completamente la arquitectura de la antropología con sus correspondientes conceptos. Por eso, *Persona y acto* es una empresa titánica.

A continuación voy a exponer sintéticamente algunas de las novedades que aporta *Persona y acción*, por supuesto, sin ningún afán de exhaustividad.

1. Además de llevar al límite el método fenomenológico, *Persona y acto* presenta una novedad genética muy interesante. Contrariamente al esquema clásico, Wojtyla va a llegar a la persona a través de la acción, va a ser *la acción la que revele a la persona*, y no al revés. Esta perspectiva le será especialmente útil en su proyecto renovador porque le permitirá superar de un plumazo los esquemas clásicos de elaboración de conceptos así como exprimir las potencialidades del método fenomenológico. El acceso a la persona a través de la acción, por ejemplo, rompe de partida con la estaticidad tendencial del tomismo que, primero, considera a la persona y, después, como algo importante pero

secundario considera la acción. En Wojtyła, por el contrario, el autodinamismo del sujeto está presente desde el inicio.

2. El concepto de experiencia es muy rico en Wojtyła, y un aspecto particularmente interesante es su empleo como instrumento metodológico para acercar, integrar y superar las posiciones enfrentadas del objetivismo (verdad sin sujeto) y de la filosofía de la conciencia (sujeto sin verdad). “La experiencia del hombre, con la característica separación, solo propia de él, del aspecto interior del exterior, parece estar en la raíz de la potente escisión de las dos principales corrientes del pensamiento filosófico, de la corriente objetiva y de la subjetiva, de la filosofía del ser y de la conciencia”. Y justamente por eso, “debe nacer la convicción de que cualquier absolutización de uno de los dos aspectos de la experiencia del hombre debe ceder el puesto a la exigencia de su recíproca relativización”.

3. El proyecto de integración antropológico que supone *Persona y acto* incluye una transición del *actus humanus* tomista al acto de la persona, en el que se integran todas las dimensiones antropológicas del sujeto.

4. La conciencia se extiende del mero conocimiento de las propias acciones (posición clásica) a la vivencia de tales acciones (modernidad). Una muestra más de su proyecto de integración entre clasicismo y modernidad en la estructura de la persona.

5. Uno de las grandes contribuciones de *Persona y acción* es la tematización de la subjetividad. Wojtyła intenta formalizar intelectualmente su vívida percepción de la interioridad del sujeto, una cuestión que se retrotrae incluso a su primer encuentro con la filosofía en el que se enfrentaron su sensibilidad poético-literaria y el formalismo tomista. Aquí, la conciencia como autovivencia genera la vía para la elaboración temática de la subjetividad, y esta, a su vez, despeja el camino para la consideración del yo como centro unificador del sujeto, todo ello, por supuesto, sin renunciar a la plataforma óptica realista que proporciona el tomismo.

6. La libertad no es sólo elección, sino autodeterminación de la persona a través de sus elecciones, lo cual resulta antropológicamente posible por la estructura de autodomínio y autoposesión característica de la persona. Otra de las grandes aportaciones de la antropología wojtyliana.

7. Cuerpo, psique, sentimientos. Son otros de los muchos temas — propios de la tradición personalista — que incorpora Wojtyła a la reflexión clásica. El hombre es un ser corporal (Marcel, Mounier, Marías), lo que significa que la estructura de la persona está mediada por el cuerpo; la tematización de la psique, por su parte, favorece la consideración activa de la corporalidad y elimina el riesgo de un dualismo fáctico (alma-cuerpo) al incorporar una dimensión intermedia que modula a ambas. La afectividad (en la línea de von Hildebrand y Scheler) se asume desde una perspectiva altamente positiva. No se trata simplemente de un mecanismo antropológico irredento que deban controlar las facultades superiores (inteligencia, voluntad) sino del modo en que el sujeto se vive a sí mismo.

La novedad de *Persona y acción* con respecto a la filosofía tomista es evidente, lo cual ha planteado la cuestión de su filiación: ¿Es un texto tomista renovado?, ¿es un texto fenomenológico vuelto hacia lo clásico?, ¿o es algo distinto? El carácter no-tomista del texto parece confirmado por la reacción general de indiferencia u hostilidad que ha recibido en esta tradición filosófica. En este sentido, sigue resultando paradigmática la dis-

cusión pública que se realizó en Polonia posteriormente a la publicación del texto. Las críticas de los tomistas fueron duras y, posteriormente, esta tradición filosófica no se ha esforzado especialmente en estudiar y difundir sus escritos filosóficos. Los motivos, a mi parecer, son sencillos. A pesar de los muchos esfuerzos de conciliación que Wojtyła realizó con el tomismo (sus elogios a Tomás de Aquino son constantes a lo largo de su obra, fue el miembro n° 1 de la SITA, etc.), los pensadores tomistas nunca vieron su doctrina como realmente tomista. Y tenían razón. La novedad que Wojtyła impone a los conceptos del Aquinate, la torsión a la que les somete, es tan fuerte que resulta arduo admitir que se sigue dentro del mismo esquema de pensamiento. ¿Cabe un auténtico tomismo no objetivista? Esta es la cuestión. Probablemente no, y, en la medida en que Wojtyła diseñaba una antropología atenta a la subjetividad, en esa misma medida se separaba, quizá de manera insalvable, del tomismo.

La atención que le ha brindado la fenomenología tampoco ha sido excesiva, quizá, justamente, por sus persistentes intentos de adscribirse de un modo o de otro en la tradición tomista. Es conocido que Wojtyła publicó algunos artículos importantes, incluido la segunda y problemática versión de *Persona y acción* en "Analecta Husserliana", pero el interés parece no haber continuado. No voy a explorar los motivos porque estimo — y espero estarlo mostrando — que el pensamiento de Wojtyła sólo se encuadra con claridad en la filosofía personalista, y es en este marco donde está siendo estudiado con más profundidad recientemente.

Antes de terminar este apartado, cabe reseñar que Wojtyła publicó posteriormente a *Persona y acción* algunos estudios antropológicos novedosos en los que insistía en puntos especialmente significativos para él como lo irreductible en el hombre, en el que reivindica la radical especificidad de lo personal, o la profundización en el concepto, sugere pero poco explorado, de la autoteleología.

5. El camino truncado: la filosofía interpersonal y social

Uno de los puntos más criticados en relación a *Persona y acción* ha sido la escasa atención que dedica a las relaciones interpersonales, algo que resulta especialmente llamativo si se considera que estamos describiendo una línea de pensamiento personalista. Sólo se encuentran algunos elementos — y poco elaborados, algo que, por otra parte, el mismo Wojtyła reconoce — en el último capítulo del libro, titulado *Participación*. Este hecho ha suscitado un debate interesante y diversas interpretaciones. Para algunos, como Coll, esto permitiría incluso borrar a Wojtyła de la lista de pensadores personalistas ya que este título sólo podría ser reivindicado por la línea más extrema del pensamiento dialógico. Para otros, se trataría de un mero problema temporal: simplemente no le dio tiempo a tratar esta cuestión.

A mi juicio, afirmar que, para Wojtyła, la interpersonalidad no fue relevante es algo que carece de toda lógica. Recordemos, sin ir más lejos, que *Amor y responsabilidad*, su primera obra filosófica, es un estudio sobre el amor entendido como relación *interpersonal* entre el hombre y la mujer. La cuestión, por tanto, parece fuera de discusión. Lo que ocurre es que la potencia intelectual de *Amor y responsabilidad* no es comparable a la de *Persona y acción* y, en esta obra, sí que brilla por su ausencia un tratamiento sistemático de la interpersonalidad. ¿Por qué?

El asunto no es ningún misterio ya que el mismo Wojtyla lo explica. De hecho, una de las críticas que se le planteó en el debate polaco (por L. Kuc) fue justamente ésta. Su respuesta fue que advertía la magnitud de la observación pero que estimaba que la metodología de *Persona y acto* era correcta fundamentalmente porque existía una prioridad de la persona frente a la intersubjetividad, posición que reafirmó de manera explícita en la versión definitiva de este texto. Estas son sus palabras: “En la discusión publicada en “*Analecta Cracoviensia*” (...) se hizo una contrapropuesta sustancial y metodológica con respecto a *Persona y acto*. Según esta contrapropuesta el conocimiento fundamental del hombre como persona sería el que emerge de su relación con las otras personas. El autor, aún apreciando el valor de este tipo de conocimiento, después de haber reflexionado sobre las objeciones, mantiene de todos modos la opinión de que un sólido conocimiento del sujeto en sí mismo (de la persona a través del acto) abre el camino para una comprensión más profunda de la intersubjetividad humana. Sin categorías como las de ‘la autoposesión’ y ‘el autodominio’, jamás podríamos entender en la adecuada proporción a la persona en su relación con las otras personas”.

Urabayen ha comparado la posición de Lévinas y Wojtyla en este punto, concluyendo que “Levinas y Wojtyla se alejan no sólo porque no toman como punto de partida la misma experiencia del hombre, sino porque ofrecen una imagen que es divergente y más concretamente porque plantean una apreciación de cómo se realiza la intersubjetividad que es netamente diferente en puntos esenciales”. (...) Pero, “a pesar de que para Levinas la base de la socialidad es la justicia y para Wojtyla es el amor, su mensaje final es similar, pues para el polaco el amor impone una responsabilidad por el otro (...). Y para Levinas la experiencia de la alteridad, lejos de producir alienación, hace que el yo sea más sí mismo”. A mi juicio, esta es la posición precisa. Wojtyla, por así decir, llegar tarde a la relación interpersonal, pero no porque no la valore sino porque valora *más* a la persona individual. Por eso, se propuso ante todo definir sus rasgos esenciales con la profundidad suficiente.

Más adelante, y una vez elaborada esa antropología, estuvo ya en condiciones de afrontar la interpersonalidad, cuyos desarrollos más interesantes se encuentran expuestos en el importante artículo: *La persona: sujeto y comunidad*. Wojtyla parte en este texto del dato de la persona-sujeto, y estudia cómo se constituye de modo más pleno a través de la relación interpersonal utilizando el arma metodológica que tanto resultado le dio en *Persona y acción*: la transición de la acción a la persona. Intenta estudiar en dos momentos cómo la acción interpersonal repercute en los sujetos y construye las realidades interpersonales. El primero lo constituye la relación Yo-tú, la dimensión interpersonal de la comunidad. Su idea básica es que el yo se constituye como sujeto (no como *suppositum*) a través del tú y, por eso, el tú no es sólo la expresión de una separación sino la constitución de una unidad. La versión negativa o enferma de esta relación es la alienación, concepto muy en boga en esos momentos por la influencia marxista, que analiza en otros lugares. El segundo momento es la constitución del “nosotros” o dimensión social de la comunidad, que va más allá de la mera relación entre dos personas. Wojtyla entiende que existe, de algún modo, un sujeto colectivo diferente de los sujetos individuales, y para caracterizarlo realiza una nueva transferencia metodológica de los resultados de *Persona y acción*. Lo que busca, en este caso, es que ese “nosotros” no se convierta en una entidad opaca e inhumana y, para lograrlo, trasfiere la idea de subjetividad personal — que evitaba ese problema en la antropología individual — al “nosotros” colectivo,

dotándole de una cierta interioridad, personalidad o subjetividad social. Esta idea la podremos encontrar muchos más tarde en documentos pontificios que reclaman, por ejemplo, el reconocimiento de la “subjetividad social” de la familia.

Esta es, sin embargo, su última gran aportación filosófica. Este escrito está publicado 2 años antes de su elección como Pontífice, que interrumpe su carrera filosófica. En este último periodo encontramos también artículos importantes sobre la familia entendida como “*communio personarum*”, sobre la cultura, etc., lo que refuerza nuestra tesis de que, Wojtyla, una vez sentados los fundamentos antropológicos y éticos, estaba desplazando su atención al tratamiento de la interpersonalidad y de la filosofía social. Pero no hubo lugar para más. Aquí concluye la aventura filosófica de Karol Wojtyla.

PERSONALISM, POLITICS AND THE NEW CENTRALITY OF THE ANTHROPOLOGICAL THEME. IS MAN ANTIQUATED?

Vittorio Possenti

University of Venice

In recent years the 'anthropological question' has imposed itself on our attention, forcefully joining the usual public issues that for long time have been termed the 'democratic institutional question' and the 'social question': at least in the West, they have set the tone for two centuries. With respect to these issues, the anthropological question has more radical features and appears destined to become more pervasive. Man is being undermined in his biological and bodily basis as well as in the consciousness that he forms of himself/herself. And that not just abstractly, but practically, because the new life technologies affect the subject, transform it, they tend to make a change in the way we understand the central concepts of everyone's experience: being generated or produced, being born, living, procreating, seeking health, aging, dying, etc. These are transformations of highly sensitive nuclei that affected thousands of generations and that constitute the fundamental fabric of the human experience in all places and times. The human generation risks passing from procreating to doing, going towards a subject serially designed, manufactured, with the risk of not having a face of its own.

One sign of the problematic situation in which the culture lies, are the widespread doubts about the person: man can change but also destroy himself. The more man's power expands, the more his potential for good and evil increases, and perhaps in a way the risks increase more than the opportunities. Meanwhile, in culture the question echoes increasingly insistently: what remains of the traditional concept of the person? How will it be possible to restore a centre of gravity to man, a polymorphous being pulled in so many directions?

It seems, however, that the closer the sciences seek to press on the knowledge of man, the more man struggles free and escapes from the grasp of scientific-analytic knowledge, leaving behind him questions and tensions. The challenge had already unfolded before the searching eye of Pascal. "I had spent a long time on the study of the abstract sciences, but the lack of communication that one has there with men had disgusted me with them. When I began the study of man, I realized that those abstract sciences were not suited to man, and that I strayed further from my own condition the more deeply I penetrated into the study of them than others by being unaware of them. I forgave others for knowing little of them, but I believed at least that I would find many companions

in the study of man. I erred: they are even fewer than those that study mathematics” (*Pensées*, n. 144, ed. Brunschvicg).

With this thought Pascal asks the binding anthropological question a few years after the Cartesian separation between thought/mind and body/extension, according to which the self resides in thought, while the body — entrusted to contingency and the inessential — is ready to be turned over to science and enter the technical domain. The premise of many recent uses of the genetic and biological discoveries can be reliably identified in the Cartesian dualism, improbable like few other things, and against whose revival it is necessary to maintain a high level of intellectual vigilance. The simplistic division of tasks between science and philosophy — to science the *res extensa* and to philosophy thought — has become an obstacle to knowledge, especially to that which turns on life, which absolutely refuses to be reduced to mere extension.

Person and substance

Several aspects of this paper concern presence/absence of the classic notion of person in contemporary philosophical debate, as we have to integrate this notion into to-day socio-political dialectics. I assume that the classic concept of the person is represented to a great extent by its Boethian formulation (*rationalis naturae individua substantia*), which combines a theological origin with recourse to truly philosophical notions such as nature, individual, substance, rationality. An adequate grounding of idea of person requires an ontological approach and not only a moral one, and this implies that the idea of substance, deeply questioned in modern thought, is recovered and considered valid. But this recovery affects only a small part of present philosophical thinking, often marked in Continental philosophy by post-metaphysical disenchantment which considers the very idea of substance outdated and useless (and frequently also the concept of nature/essence).

I recall an expression of Kelsen and a sentence taken from a minority opinion in a document of the Italian National Bioethics Committee (NBC) on the embryo. The former, by dissolving the concept of substance and bringing it back to that of function, sought to undermine the substantiality of the person: “The pure doctrine of law has recognized the concept of the person as a concept of substance, like the hypostatization of ethical-political postulates (e. g. freedom, property), and in this way has dissolved it. As in the spirit of Kant’s philosophy, the substance is reduced to function”¹. The term ‘function’ is highly revealing, as many present authors fix the concept of person as determined by the possession of some functions such as freedom, moral sense, memory, self-consciousness, and not by a basic ontological structure.

A statement drafted in 1996 by some members of the NBC, who dissented from the majority opinion with regard to the status of the human embryo and the idea of substance, claimed that the latter was superseded and that it belonged to an old and outmoded philosophy of nature, not to ontology². Consequently they claimed that radical-

¹ H. KELSEN, in H. Kelsen, R. Treves, *Formalismo giuridico e realtà sociale*, Naples, 1992, p. 216.

² The text of the statement is inserted in the document *Identità e statuto dell’embrione umano*, Rome, June 1996

ly weak was the “philosophical position when it claims to be based on such a high concept as the person on the basis of a philosophy of nature that is more than ever in crisis today” (p. 36). The assumption is that the crisis of the philosophy of nature involves that of the idea of substance and consequently the decline of substance-based idea of person. Of course a post-metaphysical climate is not a favourable environment for the ontology of the person; this explains the frequent recourse to a ‘reduced’ idea of person as denoted not by its substantiality, but by its more or less significant operations³.

As a result, the idea of the person that today attracts most attention in the debate appears the ‘moral’ concept, peculiar to a personalism based not ontologically but axiologically, which understands the person as a free, rational subject, endowed with self-consciousness and responsibility. The question that then recurs is whether being a person can be related simply to the exercise of certain activities, or primarily to the possession of a given nature / essence, from which stem specific operations peculiar to it. The former is an actualistic register (namely one relevant to actions and operations of the self); the other is ontological and is expressed in terms of being and substance. While it is possible to include the former in the latter, it appears difficult to include the ontological in the actualistic scheme⁴.

Gender questions. A second problem, here touched lightly, concerns the paradoxal relationships between classical notion of person and *gender problems*. For all the basic notions that form the classical concept of person are gender-neutral, it seems that the Boethian determination of person is free from and independent from the gender: it is intrasparent to gender, with no polarization of masculine and feminine characters. A lot of questions are likely to arise, such as: how can we include feminine (and feminist) gender issues in that notion? How can we develop relationships between *ghenos*, *biological body* and *polis*, and eventually modulate human rights with regard to gender questions? The paradox is that person is not a gender concept, but its application to human kind implies gender problems concerning politics, biopolitics and the core of many social sciences which necessarily deal with human beings who are masculine and feminine.

³ According to the classical philosophical tradition the human person is endowed with two main characteristics: it is an *in se* existing being and a *per se* existing one. The former attribute explains that person is a substantial reality, and the second that person is a purpose in himself. In Middle Ages Latin philosophical language created the nouns of *inseitas* and *perseitas*, in order to express the features of *in se* and of *per se*. It is not so difficult to show that the doctrine of person in modern philosophy has frequently evolved in the direction of cancelling the *in se* or personal substantiality, and to maintain in some sort the character of the *per se*, that is the end value of person. But how long can we maintain the axiological value of the person as an end, when its ontological nucleus is cancelled or overlooked? This is an unstable situation, as decisive recent problems, which deal with the question concerning the personality and substantiality of the embryo, recall.

⁴ With the progressive abandonment of ontological conceptualization in modern philosophy, the idea of the person is recovered not through the radical act of existence, but by means of the referral to “second acts”, in a way that is over-determined or under-determined depending on whether the accent falls on the noblest or on the poorest. Assuming that the person is denoted by self-consciousness and by cognitive acts, the question obviously arises if the person exists when these features are either suspended or gravely compromised, as in elderly sufferers from arteriosclerosis or Alzheimer’s patients.

The question is open and difficult. The 'Letter to the bishops of Catholic Church on co-operation between man and woman in the Church and in the world' (July 2004) criticises two significant positions: the harsh competition between man and woman, and the assumption that the biological basis is fully available to human choice. According to the former position, woman, in order to be herself, builds up herself as antagonist of man, and she understands men as enemy to be won/overcome. The idea of difference here intended, does not believe in the equality between man and woman, but it exalts the peculiar characteristics of both. In the latter position, with the purpose of avoiding every supremacy of either sex, one tends to cancel their differences, deemed as simple effects of historico-cultural conditionings. In this levelling out, bodily difference, named *sex*, is minimized, while the cultural dimension, named *gender*, is considered primary and leading. The darkening of the sex duality produces huge consequences such as human person attempt of freeing himself/herself from own biological conditionings with the intention of shaping themselves at will. In both positions but mainly in the second, there is a deconstruction of gender identity with a criticism of the new biopower and of the heterosexual norms.

Politics and Person

I. Politics, which I will understand both as political philosophy and as empirical political science, is the most ancient social science: the *episteme politiké* dates back to the Greeks. The fundamental political concepts (society, people, community, common good, self-government, consensus, people 'sovereignty') presuppose a personal subject; they are like the word 'man' written large, even though then man acts within society as citizen, worker, operator of social practices, voter, participant in public opinion. Moreover the fundamental meaning of Politics has not deeply changed since Greeks and Romans, while for other social sciences, such as economics, the transformation has been radical.

In principle, Politics is not only or mainly a technique of negotiating with powers but an existential experience which requires a deep knowledge of human nature and human person: the optimistic, realistic and pessimistic ideas on man shape very deeply the structure of Politics, as many writers and philosophers have showed. Political thinkers of all kind deem that they personally know at the best the *real* human nature. Machiavelli, after having underlined the paramount importance of man knowledge, adds: "Perché degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno; e mentre fai loro bene, sono tutti tua, offerenti el sangue, la roba, la vita e' figlioli, quando il bisogno è dis-costoso; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe, che si è tutto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina" (*Il Principe*, cap. XVII). Some centuries after, C. Schmitt observed: "You could analyze all the state theories and political ideas on the ground of their anthropology, subdividing them according to their presupposition of a man 'bad by nature' or 'good by nature'"⁵.

⁵ C. SCHMITT, *Le categorie del 'politico'*, Bologna, 1972, p. 143.

II. *Personalism versus antipersonalism*. In political philosophy of the XX century, we find both *personalistic* or *antipersonalistic* approach, which reflects itself in the fundamental political notions just mentioned, testifying the insights from which they are born. Especially in the first half of the past century, there was an intense attack on the person and at the same time the development of 'personalism' with its various significances and its difficulties. I apply the term personalism to every doctrine that attributes a central role to the person, even though this is defined in very different terms, with the result that there are many types of personalism. Their plurality was pointed out in the mid-1940s by J. Maritain: "Nothing could be more false than to speak of 'personalism' as a *single* school or a *single* doctrine. It is a reaction against two opposed errors [individualism and totalitarianism], and is inevitably a very mixed phenomenon. There is no personalistic doctrine, but there are personalistic aspirations, that at times have nothing in common except the word person... There are personalisms that are Nietzschean in tendency and personalisms that are Proudhonian in tendency, personalisms that tend towards dictatorship and personalisms that tend towards anarchy. One of the major concerns of Thomist personalism is to avoid both these excesses"⁶.

A. *Anti-personalism in Politics in the early twentieth century*. The political practice of the early twentieth century was frequently conducted on the ground of a *non-substantialistic intuition of man*, which ended up denying him the character of a person, as happened in totalitarianisms. In other cases there was a nominal reference to the dignity of man, without however accepting the intellectual bases that justify the perspective, with the risk that the reference to dignity became nominal, almost a rhetorical formula. We would say, resorting to a term that has gained ground subsequently, that an attempt to deconstruct the person emerged. In deconstruction it was intended to dismantle and even to destroy the concept of the person with a series of attitudes and criticisms that presupposed a clear anti-humanistic intent, like that performed by Foucault in *Les mots et les choses*: "Man is an invention of which the archaeology of our thought easily shows the recent date. And perhaps the imminent end"⁷. This was to be achieved in Post-Modern era, so that man, an invention of the European culture of the sixteenth century, will have walked on the earth's crust for a modest handful of centuries, no more than a few grains of sand in the infinite motion of the hourglass of becoming.

The renewal of the reference to the person has, therefore, to make its way within a culture of some outstanding anti-personalism, which goes beyond that openly totalitarian and takes various forms. I recall Weber's view, which brings out man's political action, inserting it in a field of forces and violence that the individual can hardly succeed in facing, when he is not a victim of it. Some brief evocations will illuminate it, starting from the well-known lecture *Politik als Beruf* (Munich, 1919), where Weber considers the state and politics under the aegis of dominion: a field of problems that can often be

⁶ J. MARITAIN, *La persona e il bene comune*, Brescia, 1963, p. 8

⁷ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose*, Milano, 1967, p. 414. Cf. also: "To all those who still wish to talk about man, his realm, his liberation, to all those who still ask questions about what man is in his essence, to all those who want to start from him to gain access to the truth... to all these forms of clumsy and distorted reflections, we can only counter with philosophical laughter, namely in part silent." (*ivi*, p. 368).

resolved only through recourse to force and violence. Also the ethics of responsibility, though it does not conceal an appeal to the self, is to be read in relation to the responsibility of the political man who can resort to violence. "Whoever yearns for the health of his soul and the salvation of other people's souls, should not seek them through politics, which proposes quite different tasks and such that they can be resolved only with violence"⁸.

In general, Weber's conception of man is apersonalistic, since he sees politics and the state as based on force, on the use of legitimate violence, on dominion, and not directed to the common good of human persons. After Weber a noteworthy example is the *Begriff des Politischen* by C. Schmitt, who saw politics as marked by the struggle to the death between friend and enemy: on the ground of this criterion centred on the clash, civic friendship vanishes and the apersonalistic tendency appears highly developed.

The antipersonalism of Marxism is explicit, seeing man only as a set of social relationships (Marx's sixth thesis on Feuerbach). Gramsci wrote that the great innovation introduced by the philosophy of praxis (i. e. Marxism) in the science of politics was the demonstration that an abstract human nature does not exist.

B. *Partial recovery of personalism.* With the collapse of the right-wing totalitarianisms, the antipersonalistic climate, already opposed in the 1930s by the personalisms of the period, began to change. A first major signal was the Charter of the United Nations (1945), which in its Preamble speaks of the "dignity and worth of the human person", and another is in the Universal Declaration of the Rights of Man (1948), where the vocabulary evokes often the person ("Everyone has the right to life, liberty and security of person"; also the term "human beings" is used). Subsequently the world's political thinking took a step of greater or lesser significance towards the recovery of the idea of the person.

We will focus attention on certain authors, where many personalist positions are encountered, as well as only *partially* personalist assumptions, or else *incomplete* or '*reduced*' degrees of personalism. In Ricoeur, we should speak of a personalism of a relational type, where the identity of the self is reconstructed narratively and the conception of the person is accorded with the theory of action, of narration and of ethics. However, the centrality of the person is unquestioned: "Person still remains today the most suitable term for giving an impulse to researches for which... the term conscience, or subject, or individual are not adequate"⁹. While Maritain develops an ontological personalism, linked with Boethius and Thomas Aquinas, and based on the *cooperative* relationality of the person (*communitarian personalism*), in numerous authors there prevails the reference to 'man as agent', with numerous shades of meaning and variations in relation to the type of action that is given the greatest emphasis. In some of these authors (Habermas, Rawls) the social relationship is coordinated by means of rules. There is a difference between *cooperating* and *coordinating*: one can coordinate the action of *n* subjects by resorting to abstract rules of reciprocal interaction, while cooperation calls for a more direct and personal intervention on the part of individuals, who interact on the

⁸ La politica come professione, in *Il lavoro intellettuale come professione*, 1980, p. 117.

⁹ P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1997, p. 38.

ground of common values and shared purposes and who express mutually various degrees of civic friendship.

Rawls. In Rawls the treatment of justice as fairness introduces a conception of the person derived from and adapted to the idea that the society should be understood as a fair system of cooperation between generations, and that the subjects should accept the idea of tolerance reasonable in a democratic society. "In both philosophy and law the concept of the person has been understood, since antiquity, as the concept of being capable of participating in the life of society... So we can say that a person is one who is able to be a citizen, that is to say a normal and fully cooperating member, through all his life, of society... Since we start from the tradition of democratic thought, we also conceive citizens as free and equal persons"¹⁰. Rawls's position adopts a 'reduced' concept of the person: the person as citizen, the person as a member of the political community, not the person as such and in all his dimensions. This assumption is radically unfit to manage the difficult problems arising from biotechnologies.

It has been objected to Rawls, especially by some feminist thinkers, that his theory of justice ignores the needs of caring, because the persons affected by such needs cannot be normal and fully cooperative members of a well-ordered society and do not form part of the social relationships based on a contractualistic theory. The liberal theory of justice and of the person needs to be extensively modified, setting at the centre precisely those relations of dependence and care that are neither symmetrical nor cooperative, and so excluded from Rawls's scheme. In this respect Martha Nussbaum observes: "We should replace the Kantian image of the citizen with a more Aristotelian image, so as to conceive persons as animals endowed with needs that they are capable of converting into operations — including, but without limiting ourselves to this, the need to take care of others by establishing relations with them... This conception of the person, which embodies both growth and decline in the human lifespan, will enable us to reflect adequately on what society should provide"¹¹. The limitation signalled is bound up in a certain way with the Kantian dualism between the world of the nature and the world of freedom, so that we, as human beings, are rational persons subject to morality rather than animals that inhabit the world of nature.

III. Individualism and liberal democracy

A Personalism has to maintain a clear difference in respect of individualism. The centrality of the concept of the individual, strong in modern politics from the seventeenth century on and which remains a privileged reference of much of Politics, is embodied in three main variants: ontological, methodological and axiological. These have had a powerful influence on the conception of liberal democracy. There is perhaps no 'canonical' text on liberalism from the nineteenth and twentieth centuries that does not refer to the individual rather than the person, with far-reaching results on the conception of democracy, the rights of man, the limits on the exercise of the freedom. According to R.

¹⁰ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, p. 34, Milano 1994.

¹¹ M. NUSSBAUM, *Giustizia sociale e dignità umana*, Bologna, 2002, p. 40 and p. 120.

Dahrendorf, political theory has concentrated so extensively on freedom of choice as to lose sight of the importance of ties and relationships. The contemporary individual sees himself as a bearer of individual rights, as a free member of society who seeks to loose the bindings towards political society and its institutions, and towards the people of his community.

Often the emphasis on the individual entails an idea of freedom as the right or possibility to do anything provided it does not harm others. *But who are others?* The individualistic conception widespread in the West meets high difficulties in answering this decisive question, and when it seeks to answer it, it ignores the others who have no voice. Sometimes the other (*alter*) is nobody, sometimes the *alter* is the *alienus*, rarely the *alter* is the *frater*. We must be aware that the problem of human person in social sciences is strictly connected to the question concerning the other. The self-centred individual who decides by oneself the concept of the existence of himself and of the other, in principle he is not a relational person open to the other.

In this respect the concept of individual has substituted that of person as a substantial and relational reality open to community. We can trace back this upsetting transformation up to Rousseau, who in *Le contrat social* defends a kind of atomistic individualism, tersely expressed: "Each individual is by himself a perfect and closed whole" (*Contrat social*, I, II, c. 7). Then political society is an artificial reality, created by the social contract and by legislator. A statement which cannot conceal the radically individualistic intuition which it bears: perhaps in Hobbes (and in Locke) we meet a similar anticommunitarian idea of person, as for Hobbes man is not a social animal.

On the contrary the person does not carry the idea of an isolated, self-sufficient and sovereign individual, but that of a man community based and community oriented. In opposition to the above individualistic assumption stand several constitutional traditions as those German and Italian. The German Constitutional Court takes a relational view of personhood, as expressed in a 1954 decision stating: "The image of man in the Basic Law is not that of an isolated, sovereign individual. [T]he tension between the individual and society [is resolved] in favour of coordination and interdependence with the community without touching the intrinsic value of the person.". For the Italian case I can refer to the art. 2 of Constitutional Charter, which says: "The Republic recognizes and guarantees man's inviolable rights both as single and in social formations where he develops his personality and it requires the fulfilment of binding duties of political, economic and social solidarity".

B. In 'communitarian personalism' the stress is placed on the cooperative structure of action that can emerge from the interpersonal relationship. In this line of thought political society is made up of human persons, not of isolated individuals that stipulate their relationships contractually. The political society is valid as a community of destiny and of the common good that possesses a binding normative potential, which can go up to asking individual a willingness to sacrifice himself. This representation of the political society is remote from that which sees it as a free association of legal partners, who see themselves as the managers of a social contract or as the protagonists of an auto-legislation in which they are the authors of laws to which they lend obedience as their consignees. Even more than by justice, the political society is held together by civic friend-

ship, this great force that preserves all social life, which can render possible even solidarity between strangers, for which the contractual scheme is inadequate¹².

C. Individualism rests on the liberal opinion that the actions and decisions of consenting adults, especially in the area of sexual life and marriage, concern themselves alone, even though there exists considerable empirical evidence of the effects on others of such forms of behaviour. It also leads to a divisive competition and conflict between generations to corner resources rather than an attitude of inter-generational solidarity. The awareness that opening up ever new freedoms and opportunities to adults risks severely penalizing future generations is still rare.

Almost absent in perspectives that centre on the individual is the *family*, even though it remains an indispensable school of humanization and socialization. Habermas's idea of democracy, projected towards the cosmopolitical area, seems based only on dialogue and communication between individual subjects, without making any reference to the groups, networks and communities they belong to. Other approaches, that are based on the triple values of 'individual, market and state', marginalize the family and the intermediate social formations of civil society. According to W. Kymlicka "The tendency that has emerged was that of excluding domestic life from both the state and from civil society. Why is the family excluded from civil society? The answer can only be that it is excluded because it belongs to the private sphere"¹³. Long-term solidarity between generations becomes difficult when the family is marginalized, with little political weight, and individualism is given a dominant role. In present situation civil law enters with force and many detailed prescriptions in the family daily life, looking at protecting freedom of the single rather than the life of the family as a group and community, and trying to adjust family to prevailing cultural models.

In social policies this produces an unrealistic emphasis on the self-sufficiency of the subject and a devaluation of the *real reciprocal dependence* in which human subjects find themselves, especially in the initial and final stages of life. The icon of the free individual, capable of full self-determination and self-sufficiency, exercises a strong attraction on the individual and social imagination, which tends to relegate to the margins the human condition of dependence: nevertheless human beings are, and remain, strongly dependent on one another, and a part of their virtues are developed in the consciousness of this and of the necessity of cooperating, of taking care of each other. In some versions of the Welfare State this limit is added to that of not estimating sufficiently the capacity of the subject to act on the basis of values and of his not being guided only by a calculation of his self-interest.

In its radical form individualism represents a dangerous principle for democracy since, by abandoning the concepts of relational person and of a people, it turns on the auto-centred inclination of the self. A weakness of democratic culture in the West is that it is often driven by radical theoreticians who focus on the individual, his rights, and the idea of the contract as an artificial fact on which to construct rules and sociality. The result is that the current liberal version of democracy has as its ultimate purpose almost solely freedom, rhetorically understood as a boundless and self-redeeming force, the

¹² Cf. *Politics* 1262 b7 and *Nicomachean Ethics* 1155 a23–25 1166 b30s

¹³ W. KYMLICKA, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Milano, 1996, p. 279s.

only one capable by itself of generating progress, peace and the good society. Of course there is the concrete risk that freedom tends to become an end in itself, perhaps the supreme political end, without some restrictions operated by legal system and by social practices and norms. This position could draw on a crucial sentence by Spinoza: "*Finis reipublicae libertas est*" (*Tractatus theologico-politicus*, chapter 20). Then arises an important question: which is the final end of a political society, freedom or common good?

It remains decisive not to separate the person from the community or, as Ricoeur observes in the wake of Mounier, the 'personalist revolution' from the 'communitarian revolution'. The two great revolutions of 1789 and of 1917 were not "personalist communitarian". In the historical vicissitudes of peoples and of nations there is still lacking a 'personalist and communitarian' revolution.

D. *Digression on common good.* A great problem that we as Westerners encounter every day is the relationship between person and common good. The concept of common good is almost disappearing in many accounts of political philosophy in accordance to the huge importance attributed to the individual interest, while its concept is positively related to that of person. Consideration of common good as mere means in order to reach individual ends represents an assumption which destroys the common good and the social life. This disappears when men are not disposed, should that happen, to pay a part of the social burdens.

Church social doctrine introduces an original, personalistic determination of common good, related to the idea of human perfection. Resuming terms already present in Pius XII and in the encyclical *Mater et Magistra*, *Gaudium et Spes* defines common good as "the set of those conditions of social life that allow groups as well as single members to reach their own perfection more fully and more quickly" (n. 26). We meet here an important determination which, rotating around the idea of perfection, establishes that single man as well as social groups can be defined by an end and a fulfilment. Now the present explosion of differences and the request of equal civil protection for all the living styles suggest the idea that there is not a human normality, and then that each living style benefit of the same legitimacy.

Politics and transcendence

Some kinds of personalism are incomplete as they are silent on the relationship between person and transcendence, or because they consider God an extra-political subject. The classic notion of person with its capacity for horizontal and vertical openness inserts the person in a network of relationships with otherness. A purely immanent conception of the person not only fails to do justice to its real condition, but lays heavy burdens on its shoulders.

Modernity has often understood the task of the politics as *alleviating suffering in the world and creating prosperity*, fostering actions of solidarity and helping the weak. This was and is a great project. Secularized humanism, which does not reject the idea of the person, though it offers a partial account of it, nurses a justified indignation against injustice and oppression and urgently demands that they should be righted. The big question here is: is man *on his own* capable of bearing the heavy ethical burdens that this position, aiming at the redemption of the common life, places on his shoulders? The

ethics of human dignity and benevolence place on *real person's* moral burdens which it is unlikely can be honoured without openness to Transcendence and recourse to *agape*. Secularized anthropological and social idealism is sensitive to the impulse that stems from the idea of the dignity of the person, but tends to defend itself from its theistic root.

Perhaps completely secularized politics endangers the finest achievements of modernity, which will have difficulty in being maintained for long if all contact with Transcendence is cut off. Nothing can assure us that without it we will be capable of defending ourselves from the moral cynicism or from the inefficacy of the appeal to the person and to its value. A humanism proud of its secularism could easily be deceived about the man of flesh and blood: it knows neither its grandeur nor its mediocrity and could easily turn into its opposite, namely into contempt for man.

Conclusions

1) In the subtitle I have borrowed from G. Anders, the expression 'man is antiquated', turning it into a question to indicate that perhaps the game is not yet played out. For Anders, however — who expresses a sort of 'despair principle' different from the 'hope principle' of Bloch and the 'responsibility principle' of Jonas — there is nothing more to be done, since man is victim of the industrial and technological revolutions. The subtitles of the two volumes titled "Man is Antiquated", are: "Observations on the soul in the age of the second industrial revolution" and "On the destruction of life in the period of the third industrial revolution". According to the author, the studies collected in *Man is Antiquated* I and II constitute "a philosophical anthropology in the age of technocracy"¹⁴.

2) The concept of person plays a decisive role in theology, philosophy, politics, law, biology, medicine and sociology: we can say in all the human and social sciences, for which it represents a core of inexhaustible fertility. Up to a recent past commonsense was more 'Boethian' than is generally believed.

3) The Boethian determination of person establishes a deep revolution in the universal history of philosophy, a sort of turning point for it towards what I would name as 'principle-person'¹⁵. This principle acts as a nucleus of permanent reform of politics and the real respect of person, opposing the enormous violations perpetrated during human history.

4) Despite the rather chequered picture traced, it is not necessarily true that personalism is losing the 'battle of the concept'. Ricoeur's unequivocal statement: "Personalism has not been so competitive as to win the battle of the concept," seems referred to the personalism of *Esprit* and Mounier¹⁶. The ontological personalism of Boethian and Thomistic origin has valid opportunities in the battle of the concept, despite the difficulty raised by the widespread post-metaphysical or anti-metaphysical orientation of a considerable part of world philosophy, but also drawing on recoveries which are taking place.

¹⁴ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato II*, Bollati Boringhieri, Turin 2003, p. 3.

¹⁵ On this concept see V. POSSENTI, *Il Principio persona*, Roma 2006.

¹⁶ P. RICOEUR, *La persona*, Brescia, 1997, p. 22.

BIBLIOGRAPHIE

JEAN-YVES CALVEZ ET ANDREI ZOUBOV
(sous la direction de), *Eglise et économie.
Voix orthodoxes russes et voix catholiques
romaines*, Paris, éditions du Cerf, 2006,
202 pp.

Cet ouvrage qui vient d'être publié en Occident le sera également en Russie; nul doute qu'il n'aide à une meilleure compréhension entre les deux Eglises et ne favorise par là même le sens d'une responsabilité commune vis-à-vis de problèmes qui se posent désormais à l'échelle mondiale. Il faut saluer la pierre qui vient d'être posée même si le temps de la construction peut paraître long. En effet, tandis que pour l'orthodoxie l'Europe semble trop engagée dans le social et le débat économique, un préjugé très fort en Occident fait penser que l'importance donnée à la théologie et à la liturgie à l'Est sert de prétexte pour ne pas s'occuper de ce qu'il considère être la «question sociale». Ces idées reçues s'expliquent aisément car l'histoire a conduit ces Eglises à se développer séparément; de plus, le régime communiste ne permettait pas aux chrétiens d'intervenir dans les questions politiques et économiques qui relevaient de la seule compétence du parti. Cet ouvrage a pour but, entre autres, d'examiner jusqu'à quel point les idées que les diverses traditions véhiculent l'une sur l'autre correspondent à la réalité. L'examen poursuivi aborde trois thèmes: l'économie, le marché avec l'entreprise et la propriété avec le capital. A propos de chacun d'eux, des théologiens appartenant à l'une et l'autre tradition, exposent les raisons pour lesquelles telle

ou telle manière de voir a été adoptée. La première impression du lecteur est de se trouver en face de deux approches très éloignées l'une de l'autre. Tandis que l'orthodoxe envisage les questions sociales dans la perspective historique du destin surnaturel de l'homme le catholique, insistant sur l'aspect doctrinal de son message, est plus porté à raisonner sur les structures de la société et à juger de ce qui en elles peut être dit juste ou injuste; la dimension religieuse de son discours n'apparaît pas à première vue. La longue intervention de Mr Naughton, professeur à l'université Mineapolis St Paul permet de dissiper en partie cette impression car il fait apparaître le même fond sur lequel reposent les deux traditions. Il est vrai que la tradition russe a été écartée de la réflexion sociopolitique se pendant les 75 ans de la dictature communiste tandis que le catholicisme trouvait l'occasion de s'impliquer de plus en plus dans le développement des institutions et que certains de ses représentants se laissaient entraîner à limiter leur analyse sociale à une vision horizontale de la réalité; non pas qu'il ait proposé un programme mais son attention se portait sur le fonctionnement des institutions pour les rendre plus justes; au terme de cette démarche se trouvent les développements de Jean-Paul II sur les structures de péché. Mais on ne peut accuser l'Occident d'avoir cédé à l'horizontalisme. Le mérite de Mr Naughton est d'avoir montré dans sa contribution que le travailleur social d'inspiration chrétienne doit, sous peine de sombrer dans l'activisme et de mettre son discours religieux au service d'une idéologie, enraciner son engagement dans l'Eucharistie. Les pages

qu'il consacre à la vie et à la mort violente du père Doyle, prêtre ouvrier au milieu des dockers de New York, montrent pourquoi et comment l'activité sociale du chrétien prend sens et valeur de l'actualisation qu'il réalise de la mort et de la résurrection du Christ. Le développement de cette dimension socioreligieuse en Occident permettrait certainement aux chrétiens de l'Est et de l'Ouest d'instaurer une coopération à l'échelle du continent et d'y apporter un témoignage commun.

J. Joblin

RADE PETROVIC, *Il fallito modello federale della ex Jugoslavia* (a cura di Rita Tolomeo), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005, 461 pp.

Il fallito modello federale della ex Jugoslavia è il titolo dell'ultimo lavoro di Rade Petrovic, ministro dell'istruzione in Bosnia Erzegovina dal 1969 al 1973, negli anni '80 preside della facoltà di lettere e filosofia all'università di Sarajevo, nel '92-'93 "ambasciatore umanitario" della Bosnia-Erzegovina in Italia. Il suo lavoro unisce la ricostruzione storica (dal medioevo ad oggi) degli enigmi e delle contraddizioni dello "spazio jugoslavo" (sullo sfondo più generale dei Balcani) alla riflessione politica sulla crisi e lo scioglimento della federazione jugoslava socialista, a partire dal 1991.

Il libro racchiude una serie di saggi suddivisi in tre gruppi. Il primo, e anche più numeroso, riguarda lo Stato Jugoslavo dalla sua costituzione (1° dicembre 1918) fino alla sua dissoluzione nel 1992. Il secondo è strettamente collegato al primo, trattando la questione della Bosnia-Erzegovina, fin dalle sue radici, ma con un

forte accento sugli avvenimenti più recenti. Infine il terzo gruppo si occupa della Dalmazia veneta e austriaca, con una attenzione particolare al XIX secolo e ai suoi anni Sessanta, il periodo cioè del risveglio della coscienza nazionale serba e croata, della comparsa dell'italianità, nonché dei fenomeni dell'autonomismo e dell'annessionismo.

L'autore si muove in uno scenario, quello attuale, in cui lo jugoslavismo rappresenta una prospettiva ormai superata e fastidiosa per le parti in campo, un'idea ormai rimossa di cui si vuole anche evitare di parlare e a cui vengono addossate tutte le colpe dei problemi e conflitti esistenti.

Sempre di più oggi si tende a ripensare alla Jugoslavia come a un mero artificio, sostenuto da alcune potenze occidentali alla fine della I Guerra Mondiale e che costringeva popoli diversi a vivere insieme, malgrado conflitti secolari tra loro. A questo proposito, è probabilmente vero che "dopo aver fatto la Jugoslavia, bisognava fare gli Jugoslavi" (ma anche l'Italia non fu esente da questo principio, seppur con origini e accenti diversi...), e proprio per questo fu scelto un modello centralista e fortemente accentratore, con la "prima" Jugoslavia (dal 1918 al 1941), causa di numerosi problemi e malintesi poi sfociati nella crisi del 1941-1945.

Tuttavia è altrettanto vero che per un certo periodo il modello federale jugoslavo del secondo dopoguerra era stato — sotto la direzione di Tito — un esperimento originale e importante, mettendo insieme diritto all'autodeterminazione dei popoli costituenti della federazione (e non delle entità repubblicane, dotate invece di autonomia amministrativa) e autogestione in campo economico-sociale, vocazione internazionalista (nella creazione del movimento dei non-allineati) e multiculturalismo. Quest'ideale di convivenza era

riassunto dal motto dell'antifascismo jugoslavo: "unità e fratellanza", un motto che quindici anni di fratricidio hanno contribuito a cancellare completamente, spazzato via dalle leadership nazionaliste e religiose degli anni '80-'90.

La crisi e poi il fallimento di quell'esperienza — ci dice l'autore — non avviene solo per cause esterne (la crisi economica e finanziaria degli anni '80, l'ingerenza — attraverso il riconoscimento dei nuovi Stati — ad opera di Germania, Austria e Vaticano, le conseguenze della fine della guerra fredda, l'impotenza europea, l'interventismo di Nato e Stati Uniti), ma anche e soprattutto per l'insuccesso di un modello federale che invece di smussare e relativizzare le identità nazionali, accentua, da un certo punto in poi, le tendenze nazionaliste e separatiste delle repubbliche. Quel modello federale avrebbe dovuto favorire il superamento delle storiche contrapposizioni etniche e religiose che per secoli avevano allignato nello "spazio jugoslavo". Così non fu. L'errore di Tito, dice Petrovic, fu l'illusione di mantenere la coesione della federazione concedendo alle repubbliche e alle loro leadership (anche e soprattutto con la nuova Costituzione del 1974) crescenti poteri su base nazionale, alimentando così inevitabili spinte centrifughe. Tito aumentò il suo potere di arbitro supremo, rafforzando nel contempo il potere delle varie leadership nazionali. Ma era un equilibrio che si poteva reggere solo con il suo carisma. Morto il leader nel 1980, i separatismi emersero subito: a dar fuoco alle polveri fu in quello stesso anno il Kosovo con una estesa rivolta. Il decennio successivo conobbe un crescendo di revanscismo nazionalista, sospinto da una crisi economica che non poteva che alimentare ulteriori divisioni.

Soprattutto negli ultimi quindici anni della vita della federazione si rafforzò un federalismo interetnico (basato su un com-

plesso equilibrio di poteri, cariche a rotazione, pletera di burocrati, ecc.), invece di favorire lo sviluppo di un federalismo solidale fondato sulla democrazia, la cittadinanza, i diritti umani, la pace. Questi valori sarebbero dovuti servire come fondamento per una nuova identità non più basata solo su appartenenza etnica, nazionale e religiosa. Ma questo processo sarebbe stato troppo difficile per un regime totalitario e in un'epoca come quella della guerra fredda, che lasciava ben poco spazio a sperimentazioni indipendenti e autonome (e la Jugoslavia di Tito ne aveva già fatto le spese nei primi anni del secondo dopoguerra).

Paradossalmente il disfacimento della Jugoslavia ha aggravato ancor più, invece di risolvere, il problema delle minoranze nazionali, poiché "i popoli jugoslavi, che un tempo erano costitutivi, sono diventati minoranza" all'interno di questa o quella repubblica (basti pensare, a titolo di esempio non esaustivo, ai Serbi e agli Sloveni in Croazia o ai Croati e ai Serbi in Bosnia), aggiungendosi alle già numerose minoranze (tra cui gli Albanesi in Kosovo).

Emblematico è il caso della Bosnia Erzegovina (proprio dove furono gettate le basi del modello jugoslavo, in una riunione del Consiglio antifascista di liberazione nazionale della Jugoslavia nel novembre 1943), in quanto se la Jugoslavia è il paradigma dei Balcani, a sua volta la Bosnia Erzegovina lo è per la Jugoslavia: in quella Repubblica nessuna etnia aveva mai avuto la maggioranza assoluta e la Costituzione riconosceva tre popoli costituenti (Musulmani, Serbi e Croati); questa terra è stata storicamente crocevia e luogo di incontro/scontro tra i tre gruppi, appartenenti a tre religioni diverse, con i Musulmani (dal 1968 riconosciuti in senso nazionale e non solo religioso) considerati da ambedue gli altri contendenti (Serbi e Croati) come appartenenti al proprio

gruppo, con la sola particolarità (peraltro di non poco conto...) di aver abbracciato la religione islamica. Una volta aperto il Vaso di Pandora, con il riconoscimento in ordine sparso delle repubbliche federative e con il conseguente scioglimento della federazione jugoslava, ovviamente anche i gruppi nazionali "minoritari" (Serbi e Croati) intendevano staccarsi dalla Bosnia per ricongiungersi con la nazione di appartenenza (così come richiesto anche in altre Repubbliche jugoslave, in primis il Kosovo), per cui la guerra in Bosnia sarebbe stata inevitabile e soprattutto — come si vede a più di dieci anni dall'accordo di Dayton del 14 dicembre 1995 — priva di una soluzione duratura. Senza contare poi che le rivendicazioni indipendentiste del Kosovo (da parte della componente maggioritaria, gli Albanesi), incoraggiate dai bombardamenti NATO del 1999 e dall'instaurazione del protettorato ONU, non farebbe che rimettere in questione i fragili equilibri raggiunti in Bosnia (nonché in Macedonia).

Le vicende della ex-Jugoslavia rappresentano lo specchio in cui si riflette la coscienza sporca dell'Europa, incapace di proporre una soluzione diplomatica, politica e perfino militare al conflitto esplosivo. Ma rispecchiano anche molti dei temi che oggi riguardano l'Europa stessa (e anche l'Italia...) sia all'interno, con il suo processo di integrazione, sia all'esterno (verso potenziali nuovi membri e non): il rapporto tra appartenenza etnica e cittadinanza, tra identità e pluralismo culturale, tra federalismo e solidarietà. La "convivenza" non è solo un fatto di buona volontà o di afflato etico o umanitario: presuppone un modello fatto di spazi, procedure, reciproci riconoscimenti, rispetto dei diritti. Senza riconoscimento delle identità e senza una loro relativizzazione nello stesso tempo, le chance della convivenza o di un modello federale sono ridotte al lumi-

cino. Nello stesso tempo pensare di tenere insieme un modello federale, "lasciando" le tendenze nazionalistiche e separatistiche è illusorio e porta quel modello alla sua dissoluzione. Quello che il "fallimento del modello federale jugoslavo" ci insegna (anche all'Italia e all'Europa di oggi) è che solo un federalismo solidale fondato sulla cittadinanza può avere speranze di successo.

Stefano Proietti

PETER VAN KEMSEKE, *Towards an Era of Development: The Globalization of Socialism and Christian Democracy 1945-1965*, Leuven, Leuven University Press, 2006, 324 pp.

Da quando i partiti democratici cristiani, sia in Europa che in America Latina, sono entrati in grande difficoltà (dovuta non solo ad un insufficiente confronto intellettuale e politico con la modernità e all'inserimento nel suo interno di corpi estranei, i partiti conservatori) la letteratura scientifica si è occupata di loro come mai precedentemente. Dopo un primo periodo di descrizione del fenomeno ne è succeduto un secondo, l'attuale, in cui l'analisi storica e politologica ha attuato una percée più approfondita. Lo stesso discorso vale, anche se in misura minore, per i partiti socialisti. La fouille approfondita di molti archivi, pubblici e privati, ha permesso all'autore di raccogliere una notevole quantità di informazioni che illuminano maggiormente il tema della nascita e dello sviluppo di questi partiti e supportano la sua analisi. Il volume di Peter Van Kemseke si iscrive in questa prospettiva, con un approccio comparativo che mostra limiti e conquiste dei due movimenti tra il 1945 e il 1965.

Scopo della sua ricerca è quello di seguire da vicino lo sviluppo della socialdemocrazia e della democrazia cristiana, ambedue nate in Europa, che, step by step, dopo la seconda guerra mondiale, hanno precisato, con difficoltà e di fronte a grandi sfide, la propria identità (talvolta una nuova identità) e hanno stabilito collegamenti organici nelle rispettive famiglie partitiche: le Nouvelles Equipes Internationales come movimento di ispirazione democratico cristiana e l'Internazionale socialista come movimento dei lavoratori. Poi negli anni della decolonizzazione e dell'affacciarsi sulla scena internazionale dei paesi del Terzo Mondo, negli anni sessanta circa, hanno superato i confini tradizionali, incoraggiando e collaborando alla crescita di forze politiche della stessa ispirazione negli altri continenti, tenendo anche presente che la democrazia cristiana aveva già iniziato ad affermarsi in America Latina negli anni quaranta e cinquanta.

Tra il 1945 e il 1960 queste forze si organizzano soprattutto in Europa, nel quadro della "guerra fredda" (che condiziona fortemente le loro scelte politiche) e dell'integrazione europea, di fronte alla quale i partiti democratici cristiani, anche per un'eredità che risale al periodo tra le due guerre, si porranno in posizione propositiva mentre il socialismo (specie in Inghilterra e nei paesi scandinavi) sarà piuttosto restio ad impegnarsi per questo cammino per ragioni ampiamente conosciute (con notevoli eccezioni: J. Monnet e P.-H. Spéa erano socialisti). Come detto, negli anni sessanta i paesi del Terzo Mondo costituiscono una nuova sfida per socialisti e democratici cristiani (ma anche per i liberali, sia pur in misura minore) che guardano ai partiti di questi paesi, con la duplice difficoltà di "inculturarsi" in contesti diversi da quello europeo, e con quella che, soprattutto in Asia ed in Africa (in America Latina la situazione è diversa, basti ricordare la minaccia della Cuba di

Fidel Castro) quei paesi non hanno interesse a schierarsi in funzione anticomunista e sceglieranno la via del "non-allineamento" (e un "permesso" sarà chiesto talvolta espressamente all'Internazionale socialista). Questa parte, relativamente nuova, è di grande interesse per seguire da vicino la "globalizzazione" delle due Internazionali.

Sarebbero da approfondire le difficoltà della democrazia cristiana ad affermarsi in alcuni grandi paesi dell'America Latina (Messico, Brasile, Argentina) ed europei (Inghilterra) o quelle dell'Internazionale socialista in America Latina per lungo tempo sino a che non accetteranno "movimenti di liberazione" che con il socialismo democratico non avevano molto in comune. Resta pure da approfondire le ragioni dell'"isolamento" dei due grandi partiti statunitensi (diversa la situazione dei partiti in Canada) che renderà sempre zoppo il sistema partitico globale.

Il volume costituisce un tassello importante per una maggiore conoscenza del socialismo e della democrazia cristiana pur con alcuni limiti: la dimensione ideologica ad esempio non è sufficientemente considerata nello sviluppo dei partiti sia in Europa occidentale che centrale dove per alcuni anni del primo dopoguerra in alcuni paesi i socialisti e i democratici cristiani poterono partecipare alle elezioni anche se mancavano di ogni trasparenza.

Roberto Papini

GIORGIO CAMPANINI, *Antonio Rosmini fra Politica ed Ecclesiologia*, Bologna, EDB, 2006, 143 pp.

Il volume intende esplorare il rapporto che intercorre fra il costituzionalismo politico e il "riformismo" religioso di Rosmini (evidenziato soprattutto dalle *cinque piaghe*) e il conseguente intreccio, che si è così venuto a determinare, fra politica ed ecclesiologia.

L'attenzione ai *diritti* della persona — dell'uomo come cittadino nello Stato e come fedele nella Chiesa — rappresenta l'ideale punto di incontro tra la riflessione sulla politica e la meditazione rosminiana sulla Chiesa, in una prospettiva di grande interesse e attualità.

La riscoperta di Antonio Rosmini (1797–1855) è uno degli aspetti più significativi della storia delle idee nella fase conclusiva del XX secolo: l'occasione rappresentata dal 150° anniversario della morte ha fornito un'ulteriore riprova del diffuso interesse — non solo in Italia — per il suo pensiero.

MARCO BORGHİ, LETIZIA POSTIGLIONE BLOMMESTEIN (eds.), *The Right to Adequate Food and Access to Justice*, Bruylant, Brussels and Schultess, Geneva, 2006, 318 pp.

Le présent volume¹, qui recueille les actes

d'un séminaire international organisé par l'Institut International Jacques Maritain à Fribourg (Suisse), les 17–19 mai 2004, témoigne, de manière détaillée, de la nécessité d'un véritable accès à la justice pour les violations du droit à l'alimentation.

Il n'y a pas de droit sans la possibilité d'un recours juridique devant une autorité judiciaire.

La justiciabilité du droit à l'alimentation, souvent niée dans le passé, constitue le présupposé indispensable pour garantir l'effectivité de ce droit et lutter concrètement contre la faim et l'insécurité alimentaire.

Après une analyse complète du fondement juridique du droit à l'alimentation — notamment les trois obligations spécifiques de le respecter, de le protéger et de lui donner effet — des progrès effectués mais aussi des aspects encore problématiques liés à sa protection aux niveaux régional et international, l'ouvrage concentre son attention sur les principaux exemples des jurisprudences nationales qui ont sanctionné concrètement les violations de ce droit (Inde, Afrique du Sud, Brésil...).

La dernière partie du livre est dédiée aux Directives volontaires pour la concrétisation progressive du droit à une alimentation adéquate, adoptées en 2004, auprès de la FAO, par un Groupe de travail intergouvernemental *ad hoc*, après deux ans de débat scientifique et surtout politique

¹ Troisième livre de l'Institut International Jacques Maritain sur le sujet du droit à l'alimentation après: M. Borghi, L. Postiglione Blommestein (eds.), *For an Effective Right to Adequate Food*, Fribourg, 2002; L. Postiglione Blommestein, S. Araldi (eds.), *The Right to Food and the Cost of Hunger*, 2003.

auquel l'Institut International Jacques Maritain a participé et a beaucoup contribué.

Les Directives volontaires représentent la première tentative faite par des gouvernements, en collaboration avec la société civile, pour interpréter un droit économique, social et culturel et recommander les

mesures à prendre pour assurer sa concrétisation. De plus, elles constituent un instrument supplémentaire pour lutter contre la faim et la pauvreté et pour accélérer la réalisation des Objectifs du Millénaire pour le développement.

INFORMATIONS

IMPRESSIONI DI UN VIAGGIO LATINO-AMERICANO SETTANT'ANNI DOPO MARITAIN

Su invito del Pen Club che teneva allora il suo congresso a Buenos Aires e dei *Cursos de cultura católica* della stessa città, Jacques Maritain nel 1936 compì un lungo viaggio in Argentina soffermandosi soprattutto nella capitale e soggiornando anche brevemente a Córdoba e a Rosario. Precedentemente aveva sostato a Rio de Janeiro dove si era incontrato con il filosofo e scrittore Alceu Amorosa Lima (Tristan de Athaide) e, successivamente, visitò anche Montevideo.

Tenne numerose conferenze, soprattutto in Argentina, su temi diversi: la metafisica, la morale, la contemplazione, il nuovo umanesimo, l'arte, la politica... e anche Raïssa fece la sua parte con un intervento su "La coscienza morale e la santità nello stato di natura".

Maritain riscosse un grande successo, ma molti cattolici militanti (specie tra quelli aderenti all'Azione Cattolica) che lo avevano invitato, si trovarono spaesati di fronte ad un pensatore cristiano del suo livello che, pur non essendo liberale, era assertore del pluralismo religioso e politico — *Umanesimo integrale* era già apparso — in contrasto con coloro che sostenevano la necessità di un'"identità cattolica" su tutti i piani, e quindi che difendevano l'idea di Stato cattolico. Tra i suoi avversari si annoveravano dunque non solo i fascisti ed i comunisti, ma anche i nazionalisti cattolici, mentre solo i cattolici democratici, e tra questi i democratici cristiani, condividevano le sue posizioni.

L'anno successivo per la sua dichiarata neutralità di fronte alla guerra civile spagnola e la critica alla "cruzada" franchista, Maritain fu anche criticato da importanti personaggi come P. J. Meinvielle in Argentina, Mons. Pérez in Cile e il P. Fernández in Brasile. Ormai era considerato il nuovo De Lamennais!

Ma il messaggio di Maritain non fu inutile perché aiutò un'importante generazione di giovani intellettuali e politici cattolici del continente ad operare le necessarie distinzioni e restare legati alla democrazia.

In un recente viaggio in Argentina e Cile dove, in diverse università, ho tenuto conferenze (sul centenario della conversione dei Maritain avvenuta nel 1906, sulla concezione del filosofo tomista sui diritti umani e sulla sua idea di democrazia internazionale) ed ho incontrato diversi gruppi maritainiani aderenti al nostro Istituto, ho avuto modo di vedere quanto il ricordo del filosofo fosse vivo e quanto il suo pensiero, nonostante l'inevitabile usura del tempo, fosse penetrato in alcune *élites* intellettuali.

Ancora una volta mi sono reso conto che l'impegno del nostro Istituto è non tanto e non solo quello di "seminare" quanto quello di "raccolgere", perché la semina è stata profonda e ha resistito ai numerosi terremoti politici ed intellettuali del Novecento. Certo i tempi sono radicalmente mutati, e la rilettura e la "ripetizione" del suo pensiero vanno compiute alla luce di nuovi paradigmi e di nuove sensibilità in un contesto dominato fortemente dal relativismo filosofico e morale (per usare un'espressione cara a Benedetto XVI). E ho potuto vedere quanto forte fosse tra i nostri amici maritainiani il

desiderio di confrontarsi con le nuove e le tradizionali sfide che maggiormente travagliano la regione, soprattutto sul piano sociale e politico, ma non unicamente perché spesso ho assistito a dibattiti filosofici, su temi legati alla bioetica, su questioni ecclesiali e persino su alcune questioni legate all'identità di un arte e di una letteratura latinoamericana (il problema dell'"identità indigena", ad es., molto attuale).

Sono rientrato dopo una ventina di giorni pieni di incontri intensi in cui la mia presenza veniva a coincidere con l'anniversario della visita di Jacques Maritain nel continente, emotivamente preso da quanto ho potuto osservare e dai progetti che i nostri amici latinoamericani vorrebbero realizzare sul piano culturale per aiutare i loro paesi.

Durante il lungo viaggio di ritorno, dilatato dagli ormai normali disguidi aerei, riflettevo anche sulla relativa diversità dell'influenza di Maritain in America del Sud e del Nord, dove pure vi sono gruppi maritainiani che collaborano con il nostro Istituto.

In America Latina Maritain fu letto e dibattuto con passione soprattutto negli anni trenta e quaranta (anche se la sua influenza andò oltre, prima di essere rimpiazzata dalle diverse teologie della liberazione) e, al di fuori di ristretti circoli accademici che discutevano del tomismo della sua metafisica, furono la sua filosofia politica e la sua filosofia della cultura, in particolare *Umanesimo integrale* e *La Lettera sull'indipendenza*, a scatenare i contrasti più ampi e più accesi (soprattutto all'interno del mondo cattolico) perché si trattava di progettare una società democratica "personalista e comunitaria" e le alleanze necessarie, anche con la sinistra (ma con quale sinistra?) allora politicamente ed ecclesialmente "scorrette".

Negli Stati Uniti, dove Maritain finalmente soggiornò a lungo prima e dopo la guerra, tutti gli aspetti del suo pensiero furono dibattuti e, in qualche modo, egli giunse ad essere considerato il filosofo cattolico di riferimento nella prima parte del Novecento, ma anche in questo paese fu la sua filosofia politica, soprattutto quella espressa in *L'uomo e lo Stato* che ebbe un ruolo essenziale (senza dimenticare il contributo fondamentale del Padre J. Courtney Murray), perché aiutò i cattolici a respingere ogni discriminazione e a renderli pienamente coscienti del valore del pluralismo politico, così da aprire finalmente la strada alla candidatura di un cattolico alla presidenza.

L'evoluzione politica e le nuove sfide del continente latinoamericano suggeriscono di focalizzare ora la riflessione politica di quei paesi in quel grande libro che è ancora *L'uomo e lo Stato*.

Roberto Papini

LA CORRESPONDANCE ENTRE JACQUES MARITAIN ET HENRY BARS

Le 23 septembre 2006, Sylvain Guéna a soutenu à l'Université de Brest une thèse en lettres modernes intitulée «Jacques Maritain et Henry Bars: correspondance (1937–1973)». Fruit de longues et patientes années de recherche, cette thèse, dirigée pour la partie historique par le professeur Yvon Tranvouez, a le double mérite de nous faire mieux connaître un grand ami de Jacques Maritain, qui fut aussi l'un des meilleurs connaisseurs de sa pensée, l'abbé Henry Bars (1911–1991), l'auteur de *Maritain en notre temps* (1959), et de mettre à notre disposition une correspondance très riche dont l'intérêt est considérable pour les études maritainiennes. La correspondance Maritain–Bars fait indiscutablement partie des «grandes correspondances» du philosophe même si elle n'a ni l'ampleur de celle, publiée, avec l'abbé Journet (près de 1800 lettres sur plus de cinquante ans, 5 volumes publiés à ce jour), ni même de celle, encore inédite mais en cours de publication, avec Yves Simon (environ 700 lettres de 1927 à la mort de ce dernier en 1961). Elle comprend au total 231 lettres (95 de Henry Bars, 136 de Jacques Maritain) qui s'étalent sur plus de trente-cinq ans, entre 1937 et 1973, année de la mort du philosophe (la dernière lettre est datée du 6 janvier, Maritain meurt le 28 avril). Son intérêt tient d'abord au type de rapport qui vint à s'instaurer entre les deux hommes: s'il fut son élève à la Catho à la fin des années trente, Henry Bars ne fut jamais à proprement parler son disciple. Tard venu dans le cercle des amitiés maritainiennes, il n'appartint jamais au «premier cercle» de ces dernières. Si l'homme était fait pour admirer, il n'en conservait pas moins son sens critique. La différence d'âge (près de 30 ans) avec Maritain, mais aussi l'absence de notoriété d'Henry Bars, son côté un peu «provincial» font que le regard de ce «prêtre–écrivain» breton marginal sur l'œuvre du philosophe est un regard, certes empreint de grande sympathie, mais un regard «extérieur» et libre. La grande franchise du critique fait tout le prix de ces échanges épistolaires: Henry Bars n'hésite pas à dire ce qu'il pense à Maritain, à la fois de ses amis et de ses écrits. On en veut pour preuve cette longue lettre du 17 mai 1966 où il stigmatise «l'esprit de chapelle» des réunions de Kolbsheim. Le second facteur d'intérêt est la période elle-même. Elle correspond à la dernière partie de la vie de Maritain, celle où il quitte les États-Unis et se retire à Toulouse après la mort de sa femme Raïssa. Henry Bars devient alors le confident et l'ami de cœur du «vieux philosophe» (place qu'occupait jusqu'à sa mort en 1961 le philosophe Yves Simon). La correspondance permet ainsi de jeter un regard neuf sur les positions, souvent mal comprises, du «Paysan de la Garonne» dans les débats de l'après–concile. Durant cette période, le philosophe cherche à s'aventurer sur le terrain de la théologie et à se dégager des vues, jugées trop conservatrices par Bars, du cardinal Journet.

Nous ne pouvons qu'espérer la rapide publication de cette thèse et nous adressons, au nom de tous les lecteurs de *Notes et Documents* qui le connaissent bien, nos plus vives félicitations à son auteur.

Philippe Chenaux

CORSO

L'avventura spirituale e intellettuale di Jacques e Raïssa Maritain tra mistica e poetica

In occasione dell'anniversario della conversione (1906) di Raïssa e Jacques Maritain

Anno accademico 2006–2007

1 marzo 2007:

La spiritualità di Raïssa e Jacques Maritain

(S. E. Card. Georges-Marie Cottier)

8 marzo 2007:

Raïssa e Jacques Maritain: una biografia incrociata

(Prof. Piero Viotto)

15 marzo 2007:

Mistica e poesia in Raïssa

(Prof. ssa Marina Zito)

22 marzo 2007:

La conversione di Jacques e Raïssa Maritain e dei loro amici

(Prof. Philippe Chenaux)

29 marzo 2007:

Pregiera e contemplazione

(P. Luigi Borriello, ocd)

19 aprile 2007:

La conoscenza mistica nell'epistemologia

(P. Charles Morerod, OP)

3 maggio 2007:

La passione dell'amore.

La rilettura maritainiana del pensiero di S. Tommaso d'Aquino

(P. Giuseppe Busiello, OP)

10 maggio 2007:

Sapienza della ragione e sapienza della fede in Jacques Maritain

(P. Alessandro Salucci, OP)

17 maggio 2007:

La spiritualità coniugale

(S. Catherine Aubin, OP)

24 maggio 2007:

Amore e amicizia nei tre Maritain

(Nora Possenti Ghiglia)

ABONNEMENT 2007 - SUBSCRIPTION 2007

Abonnement de soutien: € 100,00
Support subscription: € 100,00

Abonnement ordinaire: € 40,00
Ordinary subscription: € 40,00

Tarif préférentiel Amérique Latine, Afrique, Asie, Europe de l'Est: € 20,00
Preferential rate for Latin America, Africa, Asia, Eastern Europe : € 20,00

Prix du numéro: € 14,00
One issue : € 14,00

Modalités de paiement :

- **Compte courant bancaire:** n. 100589 – au nom de l'«Istituto Internazionale Jacques Maritain», Banca San Paolo IMI S.p.A – Roma Filiale 22 – Via Parigi n. 13/15 – 00185 Roma
Coordonnées bancaires pour l'Italie : CIN O – ABI 1025 – CAB 3213 /
Coordonnées bancaires internationales : IBAN CIN IT270 0010 2503 2131 00000100 589 –
BIC IBSPITTM;
- **Compte courant postal** (seulement pour l'Italie): n. 11466000, au nom de l'«Istituto Internazionale Jacques Maritain».

Payment method (cheque, bank transfer, postal order):

- **Bank account:** n. 100589 – of the «Istituto Internazionale Jacques Maritain», Banca San Paolo IMI S.p.A – Roma Filiale 22 – Via Parigi n. 13/15 – 00185 Roma
Bank details (transfer from an Italian bank account): CIN O – ABI 1025 – CAB 3213 /
International bank details (transfer from a non Italian bank): CIN IT270 010 2503 2131
00000100 589 – BIC IBSPITTM;
- **Postal bank account** (only for Italy): n. 11466000, of the «Istituto Internazionale Jacques Maritain».

Institut International Jacques Maritain

Secrétariat général

Via Flavia, 104 – 00187 Rome – Tél. +39.06.4874336 – +39.06.4874601 – Fax +39.06.4825188 – e-mail: rome.inst@maritain.org

Centre International d'Etudes et de Recherches

Via del Seminario, 19 – 30026 Portogruaro (Ve)

Tél. +39.0421.760 323 – +39.0421.282115 – Fax: +39.0421.74653 – e-mail: centrostudi@maritain.org

Section Friuli-Venezia Giulia

Via San Francesco, 58 – 34133 Trieste – Tél. +39.040.365017 – Tél./fax 040.364409 – e-mail: FVG@maritain.org

Présidents d'honneur

Ramon Sugranyes de Franch (Espagne)

Enrique Pérez Olivares (Venezuela)

Président

Pietro Adonnino (Italie)

Vice-président vicaire

Charles-Ferdinand Nothomb (Belgique)

Vice-présidents

Jean-Dominique Durand (France)

Rubens Ricupero (Brésil)

William Sweet (Canada)

Secrétaire général

Roberto Papini (Italie)

Secrétaires généraux adjoints

Philippe Chenaux (Suisse)

Gabriela Häbich (Argentine)

Guillermo Yepes Boscán (Venezuela)

Directeur du Centre International d'Etudes et de Recherches

Francesco Russo (Italie)

Directeur de la Section Friuli-Venezia Giulia

Simone Arnaldi (Italie)

Comité d'honneur: Wilhelm Albeda (*Pays-Bas*) – Achille Ardigò (*Italie*) – Rafael Caldera (*Venezuela*) – Michel Camdessus (*France*) – Flavio Cotti (*Suisse*) – Georges Card. Cottier, o.p. (*Cité du Vatican*) – Enrico Di Rovasenda, o.p. (*Italie*) – Leopoldo Elia (*Italie*) – Roger Card. Etchegaray (*Cité du Vatican*) – Roger Guindon, o.m.i. (*Canada*) – Pierre Harmel (*Belgique*) – Theodore Hesburgh, c.s.c. (*Etats-Unis*) – Siro Lombardini (*Italie*) – Hans Maier (*Allemagne*) – Mgr Pierre Mamie (*Suisse*) – Federico Mayor (*Espagne*) – Cândido Padin, o.s.b. (*Brésil*) – Emile Poulat (*France*) – Paul Card. Poupard (*Cité du Vatican*) – René Rémond (*France*) – Rubens Ricupero (*Brésil*) – Arij A. Roest Crolius, s.j. (*Pays-Bas*) – M.S. Swaminathan (*Inde*) – Mgr Rembert G. Weakland, o.s.b. (*Etats-Unis*).

Conseil scientifique: Filippo Andreatta (*Italie*) – Léonce Bekemans (*Belgique*) – Sergio Bernal, s.j. (*Colombie*) – Jordi Giró i Paris (*Espagne*) – Giovanni Grandi (*Italie*) – Gaspar Martínez (*Espagne*) – Pedro Medrano Rojas (*Chili*) – Antonio Pavan (*Italie*) – Vittorio Possenti (*Italie*) – Piero Viotto (*Italie*) – Stefano Zamagni (*Italie*).

ASSOCIATIONS NATIONALES

American Maritain Association

c/o Jacques Maritain Center

University of Notre Dame

NOTRE DAME, Indiana 46556 (USA)

Président: Ralph McInerney

Association canadienne "J. Maritain"

c/o Collège Dominicain de Philosophie et de

Théologie – 96, Av. Empress

OTTAWA K1R 7G3 (Canada)

Président: William Sweet

Fundatia Episcopoul Grigorie Leu

Bd. Dacia 126

70267 BUCURESTI (Roumanie)

Président: Corneliu Leu

Instituto J. Maritain de la Argentina

Las Heras 566

4000 SAN MIGUEL DE TUCUMÁN

(Argentine)

Président: Julio Plaza

Instituto J. Maritain

Sección Española

Isaac Peral 58

MADRID 3 (Espagne)

Instituto J. Maritain do Brasil

Avenida Paulista, 1439 – 5º andar

01311–20 SÃO PAULO – SP (Brésil)

Président: Alceu Amoroso Lima Filho

Instituto J. Maritain de Venezuela

Qta. Primavera, Calle San Gabriel

Urb. Avila Alta Florida

CARACAS 1062 (Venezuela)

Président: Enrique Pérez Olivares

Istituto Italiano J. Maritain

siège provisoire: ANCONA

Président: Alfredo Trifogli

ASSOCIATIONS COLLABORATRICES

Instituto J. Maritain de Bolivia

25 de Mayo, 0214 – Casilla 402

COCHABAMBA (Bolivia)

Président: José Bustamante Pérez

Instituto J. Maritain de Cuba

8250 S.W. 31st Street

MIAMI, Florida 33155 (USA)

Président: José Ignacio Rasco

Instituto J. Maritain de Guatemala

11 Av. 19–01 Zona 11

GUATEMALA (Guatemala)

Président: Luis R. Lara Roche

Centre d'Estudis Carles Cardó

Aragó 287 3r 2a B

08009 BARCELONA (Espagne)

Président: Xavier Ibáñez

Inst. J. Maritain

de la República Dominicana

Apartado Postal 22430

SANTO DOMINGO

(République Dominicaine)

Secr. Gén.: Giuseppe Rimoli Martínez

Association Léopold Sédar Senghor

B.P. 15222

DAKAR–FANN (Sénégal)

Secr. Gén.: Dominique Mendy

Magyar "J. Maritain" Egyesület

Egyetem tér 1

4032 DEBRECEN (Hongrie)

Président: László Havas

Czech J. Maritain Society

Jasminova 36

106 00 PRAHA

(République Tchèque)

Président: Karel Sprunk

Instituto J. Maritain de Chile

San Martín, 32

SANTIAGO DE CHILE (Chile)

Président: Sergio Fernández Aguayo

Stichting Christelijk–Sociaal

Congres/SBI

Postbus 69

3940 AB DOORN (Pays-Bas)

Secr.: A. Kouwenhoven