

DALLA CRISTIANITÀ ISTITUZIONALIZZATA ALLA CITTÀ DELL'UOMO

Piero Viotto

Università Cattolica di Milano

La lettera enciclica *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI (29 giugno 2010) è indirizzata non solo ai fedeli cristiani, ma esplicitamente “a tutti gli uomini di buona volontà”, come già la *Centesimus annus* (1991) di Giovanni Paolo II, che rafforza l'intenzione di quel “nonchè a tutti gli uomini di buona volontà” della *Pacem in terris* (1963) di Giovanni XXIII, a documentare come la Chiesa voglia parlare a tutti i popoli. In quest'ottica è possibile una lettura filosofica di questo documento ecclesiale. Anche Paolo VI nella *Populorum progressio* (1967) si rivolgeva a tutti gli uomini, ma nell'appello finale faceva questa scaletta e si rivolgeva distintamente ai cattolici (paragrafo 82), ai cristiani (paragrafo 83), agli uomini di buona volontà (paragrafo 84). Benedetto XVI accomuna e coinvolge subito tutti gli uomini in un progetto comune: “Per i credenti, il mondo non è frutto del caso né della necessità, ma di un progetto di Dio. Nasce di qui il dovere che i credenti hanno di unire i loro sforzi con tutti gli uomini e le donne di buona volontà di altre religioni o non credenti, affinché questo nostro mondo corrisponda effettivamente al progetto divino: vivere come una famiglia, sotto lo sguardo del Creatore” (paragrafo 57). Leone XIII con la *Rerum novarum* (1881) aveva posto la questione sociale; con Paolo VI la Chiesa prende coscienza che la questione sociale è diventata una questione mondiale, perché la giustizia non riguarda solo i rapporti tra le persone all'interno dello Stato, ma anche i rapporti tra i popoli; con Benedetto XVI propone a tutti gli uomini un progetto di “sviluppo umano integrale per il bene comune universale”.

Premessa

Faccio una lettura della enciclica a partire dalle considerazioni elaborate da Jacques Maritain al termine del Concilio Vaticano II, nel 1966, dal suo rifugio di Tolosa presso i Piccoli fratelli di Gesù, raccolte nel volume *Il contadino della Garonna*. Maritain nella prefazione scrive: “In verità tutte le vestigia del Santo Impero sono oggi liquidate: siamo definitivamente usciti dall'età sacrale e da quella barocca; dopo sedici secoli, che sarebbe vergognoso calunniare o pretendere di ripudiare, ma che certamente hanno finito di morire e i cui gravi difetti non erano contestabili, una nuova era comincia in cui la Chiesa ci invita a comprendere meglio la bontà e l'umanità di Dio nostro Padre e ci chiama a riconoscere al tempo stesso tutte le dimensioni di quell'*hominem integrum* di cui il Papa (Paolo VI) parlava nel suo discorso del 7 dicembre 1965, nell'ultima seduta del Concilio.

Ecco compiuto il grande rovesciamento in virtù del quale non sono più le cose umane che s'incaricano di difendere le cose divine, bensì queste che si offrono a difendere le cose umane (se queste non rifiutano l'aiuto offerto) (XII, 671). La *Caritas in Veritate* si muove in questa direzione, non chiede per la Chiesa l'aiuto della società civile per evangelizzare il mondo, ma offre alla società civile, nazionale e internazionale, il suo aiuto per rendere il mondo più umano. Questa attenzione significa che l'uomo non

è in questo mondo solo per prepararsi alla vita eterna, per salvarsi l'anima, ma è al mondo per coltivarlo, per popolarlo, e si salva l'anima solo se si impegna a far crescere nella pace la società terrestre, se serve il suo prossimo, se promuove il progresso. Non dobbiamo dimenticare che Gesù istituì l'Eucarestia dopo la lavanda dei piedi e che nella storia dell'arte, fino a Leonardo, l'ultima cena era sempre affiancata alla lavanda dei piedi. Maritain precisa, con esattezza concettuale, che la vita in questo mondo, con la concretezza delle sue espressioni, come la famiglia, il lavoro, la vita sociale... non è un mezzo strumentale, ma un fine infravalente, rispetto al fine ultimo della vita, che consiste nella contemplazione dell'Assoluto, che già Aristotele aveva intuito. Inoltre più volte rileva che le ingiustizie in questo mondo, spesso, sono una conseguenza dei peccati di omissione dei cristiani, che trascurano la missione temporale del cristiano, che è diversa dalla missione della Chiesa e che esige un nuovo stile di santità. "Il cristianesimo deve informare o piuttosto transpenetrare il mondo, non in quanto questo sia il suo scopo principale (è per lui un fine secondario indispensabile) e non affinché il mondo divenga sin d'ora il regno di Dio, ma affinché la rifrazione nel mondo della grazia vi sia sempre più effettiva e l'uomo possa viverci meglio la sua vita temporale" (VI, 420).

Una seconda premessa, una lettera enciclica non è un trattato di filosofia e nemmeno un trattato di teologia, non riguarda la definizione di concetti teoretici quanto la proposta di orientamenti pratici. È una esortazione pastorale, ma che presuppone e veicola concetti filosofici e motivazioni teologiche. La *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI, un papa dalla forte spiritualità agostiniana, non certo di formazione intellettuale tomista, come era Paolo VI, si sviluppa con argomentazioni che modulano un linguaggio tomistico, ed è possibile rintracciare, anche se non esplicitate, profonde suggestioni maritainiane, ad incominciare dall'insistenza con cui parla di uno "sviluppo umano integrale" (29 volte) e dal fatto che questa proposta sia radicata nel binomio libertà-verità in cui la carità fa da mediazione. Cito solo due testi, primo: "Lo sviluppo umano integrale suppone la libertà responsabile della persona e dei popoli: nessuna struttura può garantire tale sviluppo al di fuori e al di sopra della responsabilità umana" (paragrafo 17); secondo "Oltre a richiedere la libertà, lo sviluppo umano integrale come vocazione esige anche che se ne rispetti la verità" (paragrafo 18). Le affermazioni di Benedetto XVI rimandano direttamente a Paolo VI: "Questa visione dello sviluppo è il cuore della *Populorum progressio* e motiva tutte le riflessioni di Paolo VI sulla libertà, sulla verità e sulla carità nello sviluppo" (paragrafo 16). Di fatto san Tommaso è citato una sola volta nell'enciclica; d'altra parte osserverebbe Maritain con umorismo: "Karl Marx ha detto di non essere marxista, credo che san Tommaso non si sarebbe chiamato tomista e tanto meno neo-tomista", (VIII, 803) perché il tomismo non è un sistema chiuso, ma aperto; ed è la filosofia realistica del buon senso comune, lontana sia dal cinismo dell'empirismo che dalle illusioni dell'idealismo.

Una continuità nell'approfondimento

La *Caritas in Veritate* è un commento e uno sviluppo della *Populorum progressio* a cui rimanda per cinquantaquattro volte, proprio dalla prima nota al paragrafo 5 all'ultima nota al paragrafo 79, ed è in questa prospettiva che la esamino, anche perché in queste encicliche sociali i due Pontefici si richiamano alla "Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo" *Gaudium et spes*, del 7 dicembre 1965, Paolo VI per quindici volte, Benedetto XVI per dieci volte. È una riflessione che continua in relazione all'evolversi delle problematiche sociali.

Quando nel 1966 l'Unesco organizza a Parigi un *Incontro delle culture sotto il segno del Concilio Vaticano II* invitando i rappresentanti delle diverse religioni, il card. Giovanni Benelli, Osservatore della Santa Sede presso l'Unesco, invia Maritain a rappresentare il punto di vista della Chiesa cattolica. Maritain svolge il tema "Le condizioni spirituali del progresso e della pace" partendo da un commento ai capp. IV e V della *Gaudium et spes*. Riafferma il primato dello spirituale attraverso l'ispirazione, l'educazione e il rinnovamento culturale, perché nello sviluppo dell'umanità le scoperte spirituali sopravanzano le scoperte tecniche. Precisa: "L'azione dello spirituale sugli uomini e sulla storia è più vasta e più potente dell'azione temporale", ed esemplifica "il marxismo e la rivoluzione comunista non ci sarebbero stati senza Hegel" (XIII, 756). Aggiunge che per il progresso e per la pace bisogna rinunciare all'idea dello Stato sovrano e pensare al bene comune dell'umanità. "Si tratta di fare riconoscere agli spiriti, in tempi lunghi, la verità di tutta una filosofia politica e di un'etica politica, fondate sulla ragione illuminata dalla fede" (XIII, 760). Paolo VI nella *Populorum progressio* cita questa conferenza: "Se il perseguimento dello sviluppo richiede un numero sempre più grande di tecnici, esige ancor più uomini di pensiero capaci di riflessione profonda, votati alla ricerca d'un "umanesimo" nuovo, che permetta all'uomo moderno di ritrovare se stesso, assumendo i valori superiori di amore, di amicizia, di preghiera e di contemplazione (nota 16). In tal modo potrà compiersi in pienezza il vero sviluppo, che è il passaggio, per ciascuno e per tutti, da condizioni meno umane a condizioni più umane" (paragrafo 20).

Nella conclusione della enciclica, Paolo VI cita il volume *Umanesimo integrale* di Maritain: "È un umanesimo planetario che bisogna promuovere" (nota 37). Che cosa vuol dire ciò se non lo sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini? Un umanesimo chiuso, insensibile ai valori dello spirito e a Dio che ne è la fonte, potrebbe apparentemente avere maggiori possibilità di trionfare. Senza dubbio l'uomo può organizzare la terra senza Dio, ma «senza Dio egli non può alla fine che organizzarla contro l'uomo. L'umanesimo esclusivo è un umanesimo inumano». Non c'è dunque umanesimo vero se non aperto verso l'Assoluto, nel riconoscimento d'una vocazione, che offre l'idea vera della vita umana" (paragrafo 42).

Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* non cita Maritain, ma fa un riferimento alla filosofia personalista: "La verità della globalizzazione come processo e il suo criterio etico fondamentale sono dati dall'unità della famiglia umana e dal suo sviluppo nel bene. Occorre quindi impegnarsi incessantemente per favorire un orientamento culturale personalista e comunitario, aperto alla trascendenza, del processo di integrazione planetaria"(paragrafo 42). Viene quindi implicitamente data un'indicazione di indirizzo, che va oltre la filosofia del liberalismo, che si ferma all'individuo. Oltre la filosofia del socialismo, che si blocca sulla comunità, per porre al centro delle relazioni sociali la persona, ed è questa la posizione di Maritain.

Paolo VI nella *Populorum progressio* precisa che il compito di animare il temporale è una funzione specifica del laicato: "Nei paesi in via di sviluppo non meno che altrove, i laici devono assumere come loro compito specifico il rinnovamento dell'ordine temporale. Se l'ufficio della gerarchia è quello di insegnare e interpretare in modo autentico i principi morali da seguire in questo campo, spetta a loro, attraverso la loro libera iniziativa e senza attendere passivamente consegne o direttive, penetrare di spirito cristiano la mentalità della loro comunità di vita" e scrive (paragrafo 81) "si evidenzia quella autonomia del laicato nella vita politica che Maritain aveva auspicato in diversi scritti", partendo da una articolazione dell'azione del cristiano nella società già formulata da Étien-

ne Gilson in articolo della rivista *Sept.* Sul piano dello spirituale il cristiano agisce in quanto cristiano ed impegna direttamente la Chiesa, sul piano del temporale agisce da cristiano ed impegna solo se stesso. Non si tratta di una separazione, ma di una distinzione, perché “il piano del temporale è subordinato al piano dello spirituale” (VI, 619). Il cristiano è sempre se stesso, sia sul piano dell’azione cattolica che su quello dell’azione politica, ma modula diversamente il suo atteggiamento operativo. Tra il temporale e lo spirituale si situa un terzo piano riguardante le questioni miste, come l’educazione e il matrimonio; si tratta del “piano dello spirituale considerato nella sua connessione con il temporale” (VI, 622). Questa distinzione comporta due conseguenze fondamentali, la prima consiste nel fatto che “le tre specie di attività non possono sostituirsi le une alle altre” (VI, 626), la seconda consiste nel principio per cui l’unione deve caratterizzare l’azione cattolica e l’azione civica che si svolgono al livello dello spirituale, mentre la diversità può caratterizzare l’azione politica, che si svolge al livello del temporale.

Sottili concettualizzazioni teoretiche che non posso essere riportate in una enciclica. Comunque Paolo VI e Benedetto XVI nelle loro argomentazioni procedono in parallelo a partite dai fondamenti antropologici e dai fondamenti etico-giuridico-politici, ed è proprio in questi fondamenti che si possono trovare profonde suggestioni maritainiane. Benedetto XVI scrive: “La transizione insita nel processo di globalizzazione presenta grandi difficoltà e pericoli, che potranno essere superati solo se si saprà prendere coscienza di quell’anima antropologica ed etica, che dal profondo sospinge la globalizzazione stessa verso traguardi di umanizzazione solidale” (paragrafo 42).

I fondamenti antropologici

Benedetto XVI più volte rimanda ai fondamenti antropologici per motivare le sue riflessioni, ne riporto alcune: “oggi occorre affermare che la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica” (paragrafo 75). All’interno di ciascun popolo e nelle relazioni tra i popoli, la questione sociale si gioca sull’equilibrio tra diritti e doveri: “i doveri delimitano i diritti perché rimandano al quadro antropologico ed etico entro la cui verità anche questi ultimi si inseriscono e così non diventano arbitrio. Per questo motivo i doveri rafforzano i diritti e propongono la loro difesa e promozione come un impegno da assumere a servizio del bene” (paragrafo 43). Lo stesso problema delle comunicazioni rimanda all’antropologia. “Al pari di quanto richiesto da una corretta gestione della globalizzazione e dello sviluppo, il senso e la finalizzazione dei media vanno ricercati nel fondamento antropologico” (paragrafo 73).

Ora l’antropologia a cui Benedetto XVI si richiama è l’antropologia cristiana, che considera l’uomo come animale ragionevole, persona sociale, figlio di Dio. Queste tre dimensioni antropologiche sono presenti nell’enciclica, che non usa mai la parola individuo, ma sempre la parola persona. Infatti la radice ontologica dell’essere uomo è la persona, come “unità di anima e di corpo” (paragrafo 76), un’essenza mista, interamente animale e interamente spirituale, perché l’uomo non è un organismo animale a cui si aggiunge l’anima, perché la stessa anima che pensa è la stessa anima che digerisce. È molto importante questo riconoscimento della integralità dell’uomo perché rileva Maritain, le antropologie che hanno separato l’anima dal corpo, come quelle di Cartesio (*res cogitans* e *res extensa*) e di Kant (regno della natura e regno dei fini) hanno portato alla separazione della politica, della economia, del diritto dalla morale. La seconda connotazione riguarda la socialità dell’uomo, che non deriva da un contratto tra gli individui,

come sostiene il liberalismo, ma dalla natura stessa dell'uomo che nasce dalla coppia, dalla relazione tra il padre e la madre, quindi in un famiglia. Benedetto XVI evidenzia il ruolo fondamentale e insostituibile della famiglia: "gli Stati sono chiamati a varare politiche che promuovano la centralità e la integralità della famiglia, fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, prima e vitale cellula della società" (paragrafo 44). Maritain concettualizza queste argomentazioni e precisa che la persona non è la relazione sociale, ma è in relazione sociale, infatti "l'uomo è internante sociale, ma non secondo tutto se stesso" (IX, 214), come individuo è una parte della comunità familiare e sociale, ma come persona è un tutto per se stessa, e un valore in se stessa. A questo proposito in *La persona umana e il bene comune* rimanda a due testi di san Tommaso "che si completano e si equilibrano l'un l'altro. 'Ogni persona individuale si riferisce all'intera comunità come la parte al tutto' e 'L'uomo non è ordinato alla società politica secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui' " (IX, 214).

La terza connotazione antropologica è la religiosità della persona e Benedetto XVI scrive: "L'uomo non è un atomo sperduto in un universo casuale, ma è una creatura di Dio, a cui Egli ha voluto donare un'anima immortale e che ha da sempre amato. Se l'uomo fosse solo frutto o del caso o della necessità, oppure se dovesse ridurre le sue aspirazioni all'orizzonte ristretto delle situazioni in cui vive, se tutto fosse solo storia e cultura, e l'uomo non avesse una natura destinata a trascendersi in una vita soprannaturale, si potrebbe parlare di incremento o di evoluzione, ma non di sviluppo" (paragrafo 29). Per quattro volte Benedetto XVI precisa che l'uomo vuole "essere di più" (paragrafi 14, 18, 29), che non si può accontentare di essere uomo. Maritain nella sua ricerca filosofica rileva che le tensioni dell'uomo alla libertà si manifestano in due direzioni, una socio-politica secondo le aspirazioni connaturali della persona in quanto persona umana, e una religiosa secondo le aspirazioni trasnaturali della persona in quanto persona: "le aspirazioni connaturali tendono ad una libertà relativa e compatibile con le condizioni di quaggiù; e il fardello della natura materiale infligge loro, fin dall'inizio, una terribile disfatta", "le aspirazioni trasnaturali della persona tendono ad una libertà sovrumana, alla libertà pura e semplice" (VIII, 191), che è propria solo di Dio, sono quell' "essere di più" che solo la grazia di Dio, ad un livello soprannaturale può soddisfare.

I fondamenti etici

Benedetto XVI dopo avere posto la dignità della persona alla base delle relazioni sociali constata che "i diritti umani rischiano di non essere rispettati o perché vengono privati del loro fondamento trascendente o perché non viene riconosciuta la libertà personale. Nel laicismo e nel fondamentalismo si perde la possibilità di un dialogo fecondo e di una proficua collaborazione tra la ragione e la fede religiosa" (paragrafo 58). Sviluppando le sue argomentazioni sull'asse verità-libertà rileva che "in tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressione della medesima natura umana, voluta dal Creatore e che la sapienza etica dell'umanità chiama legge naturale" ed afferma: "una tale legge morale universale è saldo fondamento di ogni dialogo culturale, religioso e politico e consente al multiforme pluralismo delle varie culture di non staccarsi dalla comune ricerca del vero, del bene e di Dio". Conclude: "L'adesione a quella legge scritta nei cuori, pertanto, è il presupposto di ogni costruttiva collaborazione sociale. In tutte le culture vi sono pesantezze da cui liberarsi, ombre a cui sottrarsi. La fede cristiana, che si incarna nelle culture trascendendole, può aiutarle a crescere nella convivialità

e nella solidarietà universali a vantaggio dello sviluppo comunitario e planetario” (paragrafo 59). Sembra di leggere le pagine delle *Nove lezioni sulla legge naturale* di Maritain nelle quali si legge che l’uomo conosce questa legge non per deduzione logico concettuale, al modo di una serie geometrica, ma mediante “una conoscenza per connaturalità o simpatia, in cui l’intelletto arriva ai suoi giudizi consultando le inclinazioni interiori, prestando ascolto alla vibrazione delle tendenze profonde” (XVI, 711). Si tratta di una conoscenza oscura, asistemica, e vitale che progressivamente sorge nella coscienza dell’umanità, “all’interno del duplice tessuto protettivo delle inclinazioni naturali da una parte e della società umana dall’altra” (XVI, 713). Maritain critica le posizioni di Grozio e dei giusnaturalisti dell’età illuministica, che hanno riferito la legge naturale, e di conseguenza il diritto naturale, solo alla ragione umana, sganciandola dalla esistenza di Dio.

Nella storia della filosofia si è passati dal giusnaturalismo degli Stoici, di Cicerone, della Seconda Scolastica, che riferiva la legge civile alla legge naturale e questa alla legge eterna, al giusnaturalismo degli illuministi che negando la legge eterna hanno separato la legalità dalla moralità, per finire nel giuspositivismo che riconosce legittimità solo alla legge civile, al Diritto positivo. Oggi si ritorna parlare di Diritto naturale, ma con il prevalere della fenomenologia si fonda la legge naturale solo sulla intersoggettività senza riferimento ontologico. Ma la legge naturale se non esiste la legge eterna non ha alcun valore, Maritain precisa: “È evidente che, se cerchiamo il fondamento primo della legge naturale, dobbiamo fare ricorso alla legge eterna” (XVI, 720) che non è che “una sola cosa con la sapienza eterna di Dio e con la stessa essenza divina” (XVI, 719), per cui la legge naturale è una partecipazione alla legge eterna, perché “la ragione divina è la sola ragione che produce la legge naturale, la sola ragione da cui la legge naturale emana” (XVI, 722); e, riferendosi a san Tommaso spiega: “La legge è insieme misura e regola e, dunque, da una parte esiste in colui che dà la regola e dall’altra in colui che è misurato e regolato, poiché questi è regolato e misurato in quanto partecipa alla misura e alla regola, che trovasi in colui che dà la regola” (XVI, 720). Nell’ordine gnoseologico prima viene la coscienza e poi Dio, “altrimenti non sarebbe necessario dimostrare l’esistenza di Dio”; ma nell’ordine ontologico prima viene Dio e poi la coscienza umana, perché “la nozione di legge è strettamente legata a quella di ragione ordinatrice” (XVI, 722). Benedetto XVI è altrettanto esplicito, il fondamento ultimo della legge naturale è la Ragione creatrice: “Dio svela l’uomo all’uomo; la ragione e la fede collaborano nel mostrargli il bene, solo che lo voglia vedere; la legge naturale, nella quale risplende la Ragione creatrice, indica la grandezza dell’uomo, ma anche la sua miseria quando egli disconosce il richiamo della verità morale” (paragrafo 75).

Proprio sulla base del riconoscimento pratico di questa legge naturale, sia pure con diverse motivazioni teoretiche per il credente che la riferisce a Dio e per il non credente che la riferisce alla dignità della persona umana, si può avviare un dialogo che superi il relativismo e il fondamentalismo. Maritain nell’articolo *Tolleranza e verità* concettualizza: “Da una parte l’errore degli assolutisti, che vogliono imporre la verità con la costrizione, deriva dal fatto che essi trasferiscono dall’oggetto al soggetto i sentimenti che provano a buon diritto nei confronti dell’oggetto; essi pensano che, come l’errore non ha per sé diritti di sorta e deve essere bandito dallo spirito (con i mezzi dello spirito), così l’uomo quando è in errore non gode di diritti propri e deve essere bandito dal consorzio degli uomini (con i mezzi del potere umano). Dall’altra parte l’errore dei teorici che fanno del relativismo, dell’ignoranza e del dubbio, la condizione necessaria per la reciproca tolleranza deriva dal fatto che essi trasferiscono dal soggetto all’oggetto i sen-

timenti che provano a buon diritto nei confronti del soggetto – che deve essere rispettato anche quando è un errore – e così privano l'uomo e l'intelletto umano di quell'atto, l'adesione alla verità, nel quale consistono ad un tempo la dignità dell'uomo e la sua ragione di vivere" (XI, 78-79). Non bisogna confondere il piano del soggetto umano, che ha diritto alla libertà, con il piano dell'oggetto, della verità, che ha diritto al riconoscimento per quanto è conosciuta. Non il dubbio, ma è la verità che ci rende umili e rispettosi degli altri uomini, riconoscendo insieme la validità e i limiti della nostra conoscenza. Benedetto XVI scrive: "La verità infatti, è *logos* che crea *dia-logos* e quindi comunicazione e comunione" (paragrafo 4).

Il pluralismo non è una filosofia, quasi che tutte le opinioni fossero vere, è solo una metodologia politica per rispettare la libertà di coscienza, per amore del prossimo nel rispetto della sua dignità. Bisogna testimoniare la verità nell'amore come raccomanda san Paolo nella Lettera agli Efesini, che Benedetto XVI cita, sottolineando che bisogna "coniugare la carità con la verità non solo nella direzione segnalata da san Paolo della *veritas in caritate*, ma anche in quella, inversa e complementare, della *caritas in veritate*" (paragrafo 4). Benedetto XVI constata che nella società contemporanea c'è un "multiforme pluralismo", che si manifesta in "ogni dialogo culturale, religioso e politico" (paragrafo 59). Maritain in *Chi è il mio prossimo* analizza questi diversi livelli di pluralismo con sottili, ma necessarie, precisazioni. A livello di dialogo religioso la carità fraterna, "l'amicizia di carità" non è sovradogmatica, ma è sovrasoggettiva; non ci fa uscire dalla nostra fede, ci fa uscire da noi stessi, ci aiuta a purificare la nostra fede dalla ganga di egoismo e di soggettività in cui tendiamo istintivamente a rinchiuderla" (VIII, 290). A livello di dialogo politico l'amicizia civile porta ad avere obiettivi comuni di pensiero pratico, senza che sia necessaria una identità dottrinale. "Basta che i principi e le dottrine abbiano tra di loro un'unità e una comunità di similitudine o di proporzione (diciamo nel senso tecnico del termine di analogia) avuto riguardo al fine pratico in questione; che di per sé, pur essendo riferito ad un fine superiore, è di ordine naturale" (VIII, 297). A livello di dialogo culturale la giustizia intellettuale esige che io conservi la mia identità ma che io rispetti anche la verità che in altri sistemi si è formata diversamente dal mio sistema di riferimento, perché nessun sistema può avere l'esclusiva della verità, che è inclusiva di tutti gli uomini che sinceramente la cercano.

Maritain conclude: "Ebbene, tutto questo dimostra che non c'è univocità tra le vie in cui ciascuno cammina e che il buon accordo pratico degli uni e degli altri non si fonda su un minimo comune di identità dottrinale. C'è, in tutto ciò, meno di un minimo comune, poiché tra le diverse prospettive nessuna nozione appare come unicamente comune. E in un altro senso c'è molto più di un minimo comune, poiché tra quelli che, appartenendo a famiglie religiose differenti, lasciando passare in sé lo spirito di amore e le implicanze dell'amore fraterno si crea, nei principi della ragione pratica e dell'azione nei confronti della civiltà terrestre, una comunità di similitudine e di analogia, che corrisponde da una parte all'unità fondamentale della nostra natura razionale e che, d'altra parte, non interessa soltanto un numero minimo di punti di dottrina, ma si radica in tutta la serie delle nozioni pratiche e dei principi di azione di ciascuno" (VIII, 303-4).

Lo Stato, il corpo politico e il bene comune

Giovanni Paolo II nella *Centesimus annus* precisa: "La *Rerum novarum* critica i due sistemi sociali ed economici: il socialismo e il liberalismo. Al primo è dedicata la parte

iniziale, nella quale si riafferma il diritto alla proprietà privata; al secondo non è dedicata una speciale sezione, ma – cosa meritevole di attenzione – si riservano le critiche, quando si affronta il tema dei doveri dello Stato” (paragrafo 10). Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* non fa alcun ferimento diretto al liberalismo e al socialismo, ma, come abbiamo visto, si pone nella prospettiva di “un orientamento culturale personalista e comunitario” (paragrafo 42), che considera il bene comune la ragion d’essere dello Stato. La società civile quindi non deve limitarsi a garantire la libertà dei singoli cittadini, ma deve promuovere il bene comune: “Accanto al bene individuale, c’è un bene legato al vivere sociale delle persone: il bene comune, il bene di quel noi-tutti, formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale. Non è un bene ricercato per se stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in essa possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene” (paragrafo 7). Dunque il bene comune non è la somma dei beni individuali (liberalismo), nemmeno è il bene del tutto sociale, preso per se stesso (socialismo). Maritain così concettualizza: “Il bene comune della *civitas* non è né la semplice collezione dei beni privati, né il bene proprio di un tutto che (come la specie, per esempio, riguardo gli individui o come l’alveare rispetto alle api) frutti soltanto per sé e sacrifichi a sé le parti; è la buona vita umana della moltitudine, di una moltitudine di persone, ossia delle totalità carnali e spirituali insieme, e principalmente spirituali, benché accada loro di vivere più sovente nella carne che nello spirito. Il bene comune della *civitas* è la loro comunione nel vivere bene; comune dunque al tutto e alle parti, dico delle parti come fossero esse stesse del tutto, poiché la nozione stessa di persona significa totalità; comune al tutto e alle parti sulle quali si riversa e che debbono beneficiare di lui” (VII, 624). In *Umamesimo integrale* indica le tre connotazioni di una società autenticamente democratica, che deve essere una società comunitaria, perché il suo fine è il bene comune, una società personalistica, perché il bene comune temporale è un fine intermedio, infravalente, rispetto al fine ultimo della persona e una società pellegrinante, perché rappresenta il momento terreno del destino umano, un equilibrio di tensione e di movimento.

Questo bene comune che lo Stato deve promuovere riguarda in modo particolare le classi più socialmente svantaggiate. Benedetto XVI nella *Caritas in Veritate* per ben ventuno volte parla dei diritti dei lavoratori. Dopo avere affermato: “Anche se le impostazioni etiche che guidano oggi il dibattito sulla responsabilità sociale dell’impresa non sono tutte accettabili secondo la prospettiva della dottrina sociale della Chiesa, è un fatto che si va sempre più diffondendo il convincimento in base al quale la gestione dell’impresa non può tenere conto degli interessi dei soli proprietari della stessa, ma deve anche farsi carico di tutte le altre categorie di soggetti che contribuiscono alla vita dell’impresa: i lavoratori, i clienti, i fornitori dei vari fattori di produzione, la comunità di riferimento” (paragrafo 46) afferma: “Ovviamente, tali lavoratori non possono essere considerati come una merce o una mera forza lavoro. Non devono, quindi, essere trattati come qualsiasi altro fattore di produzione” (paragrafo 62). Maritain in *I diritti dell’uomo e la legge naturale*, dedica un intero paragrafo ai “diritti della persona operaia”.

Un altro punto, in cui l’enciclica procede quasi in parallelo con le argomentazioni filosofiche di Maritain, riguarda il superamento della sovranità dello Stato. Maritain in *L’Uomo e lo Stato* afferma che lo Stato non è che l’organizzazione amministrativa della società civile: “La società politica, voluta dalla natura e realizzata dalla ragione, è la più perfetta delle società temporali... La giustizia è la condizione primaria per l’esistenza

del corpo politico, ma l'amicizia è la sua vera forza animatrice. Il corpo politico è il tutto, di cui lo Stato è una parte, la parte dominante questo tutto" (IX, 491). Lo Stato non coincide con il corpo politico: "Lo Stato è soltanto quella parte del corpo politico che riguarda in special modo l'osservanza delle leggi, l'incoraggiamento del benessere comune e dell'ordine pubblico, l'amministrazione della cosa pubblica. Lo Stato è una parte specializzata negli interessi del tutto" (IX, 494-5). Il corpo politico è la vera società politica, lo Stato un suo organo tecnico.

Anche Benedetto XVI sostiene che nelle relazioni sociali bisogna superare la centralità dello Stato: "Il mio predecessore Giovanni Paolo II aveva segnalato questa problematica, quando nella *Centesimus annus* aveva rilevato la necessità di un sistema a tre soggetti: il mercato, lo Stato e la società civile. Egli aveva individuato nella società civile l'ambito più proprio di un'economia della gratuità e della fraternità, ma non aveva inteso negarla agli altri due ambiti" (paragrafo 38). E sottolinea l'importanza del volontariato nelle relazioni sociali: "Quando la logica del mercato e quella dello Stato si accordano tra loro per continuare nel monopolio dei rispettivi ambiti di influenza, alla lunga vengono meno la solidarietà nelle relazioni tra i cittadini, la partecipazione e l'adesione, l'agire gratuito, che sono altra cosa rispetto al "dare per avere", proprio della logica dello scambio, e al "dare per dovere", proprio della logica dei comportamenti pubblici, imposti per legge dallo Stato" (paragrafo 39).

Inoltre bisogna superare la sovranità nazionale anche nei rapporti internazionali e trovare forme federative tra gli Stati, in modo da potere governare i processi di globalizzazione. Benedetto XVI precisa: "Per non dar vita a un pericoloso potere universale di tipo monocratico, il governo della globalizzazione deve essere di tipo sussidiario, articolato su più livelli e su piani diversi, che collaborino reciprocamente. La globalizzazione ha certo bisogno di una autorità, in quanto pone il problema di un bene comune globale da perseguire; tale autorità, però, dovrà essere organizzata in modo sussidiario e poliarchico, sia per non ledere la libertà sia per risultare concretamente efficace" (paragrafo 57). Anche Maritain auspica una soluzione federalista per la gestione del governo del mondo: "Come gli Stati nazionali possono, rinunciando ad una parte della loro sovranità, formare uno Stato federale, può darsi che in futuro gli Stati federali e nazionali acconsentiranno limitazioni alla loro sovranità, in determinati settori, in vista di un regime federale mondiale" (VIII, 470). Il passaggio ad una organizzazione federale dei popoli è l'unica via per evitare in futuro le guerre, "ma non è solo questione di strutture, innanzitutto c'è bisogno di un cambiamento negli spiriti, è necessario un progresso interiore nelle coscienze" (VIII, 467). I popoli sono chiamati a scegliere tra un nazionalismo esasperato o un cammino verso la solidarietà, verso un ordine e una unità sopranazionale. In questa direzione l'ispirazione evangelica gioca un ruolo fondamentale, e la Chiesa con il suo magistero può aiutare i popoli a prendere coscienza di questa necessità ed ad accettare i sacrifici necessari per il benessere dell'intera umanità.

L'epistemologia delle scienze umane

L'enciclica *Caritas in Veritate* sottolinea come la soluzione della questione sociale sia all'interno che all'esterno dei singoli Stati implichi un concorso e una convergenza di conoscenze di diverso livello cognitivo. Benedetto XVI scrive: "In questa linea, il tema dello sviluppo umano integrale assume una portata ancora più complessa: la correlazione tra i molteplici suoi elementi richiede che ci si impegni per far interagire i diversi

livelli del sapere umano in vista della promozione di un vero sviluppo dei popoli” (paragrafo 30), e precisa: “Questo significa che le valutazioni morali e la ricerca scientifica devono crescere insieme e che la carità deve animarle in un tutto armonico interdisciplinare, fatto di unità e di distinzione. La dottrina sociale della Chiesa, che ha un’importante dimensione interdisciplinare, può svolgere, in questa prospettiva, una funzione di straordinaria efficacia... L’eccessiva settorialità del sapere, la chiusura delle scienze umane alla metafisica, le difficoltà del dialogo tra le scienze e la teologia sono di danno non solo allo sviluppo del sapere, ma anche allo sviluppo dei popoli” (paragrafo 31). Si tratta di raccordare le scienze fenomenologiche, come la psicologia e la sociologia alle scienze deontologiche, come la filosofia e la teologia, superando “la chiusura delle scienze umane alla metafisica”. Bisogna superare il dualismo antropologico tra la *res cogitans* e la *res extensa* come ha rilevato Stefano Zamagni a proposito dei rapporti tra l’economia, una scienza fenomenologica che constata i fatti e la morale, una scienza deontologica, che valuta gli atti umani, perché “la modernità ci ha lasciato in eredità questo modello dicotomico di ordine sociale in base al quale la società è come divisa in due articolazioni guidate da due principi, l’uno il principio di efficienza, l’altro il principio di solidarietà”. L’enciclica ci invita a trovare una connessione tra questi due universi del sapere. Maritain ne *I gradi del sapere* ci aiuta a fare un’analisi dell’agire umano che partendo dalla teoresi (sapere) raggiunge la prassi (fare): “esso è come un grande flusso intelligibile che discende particolarizzandosi, stringendosi sempre più, fino al contatto dell’atto concreto e singolare da compiere *hic et nunc*, in mezzo alla verità indefinita delle circostanze contingenti; da sapere speculativamente pratico, che studia ancora da lontano l’azione da intraprendere, si fa sapere praticamente pratico per studiare l’azione da vicino, per concludersi nella virtù della prudenza, che regola l’azione da porre in atto”. (IV, 1091) Il sapere morale, l’ordine deontologico, è il fondamento di tutte le scienze umane; ma, particolarizzandosi nell’azione da compiere, ha bisogno di connettersi con le conoscenze fenomenologiche, che studiano la realtà nella sua concretizzazione di fattibilità. Bisogna individuare tra il dover essere, cioè l’essere ideale, direbbe Rosmini, e l’essere nella sua realtà esistenziale, l’essere possibile. La politica, la pedagogia, la pastorale sono scienze speculativamente pratiche, che non si limitano a constatare la perfezione reale dell’azione da intraprendere, che la psicologia e la sociologia individuano, ma, considerando la perfezione ideale che la filosofia e la teologia indicano, progettano un perfezionamento possibile della realtà effettuale per migliorarla. La filosofia pratica è pur sempre una filosofia, una conoscenza, ma una conoscenza che si definisce in vista di un fine da porre in essere. Maritain precisa che nel sapere speculativamente pratico la verità non consiste, come nella filosofia speculativa, puramente e semplicemente nel conoscere, essa consiste nel conoscere come fondamento del dirigere ma sempre in quanto fondato nel conoscere; mentre nella prudenza non consiste formalmente che nel dirigere stesso.

Un testo della *Caritas in Veritate* è molto significativo: “Assolutizzare ideologicamente il progresso tecnico oppure vagheggiare l’utopia di un’umanità tornata all’originario stato di natura sono due modi opposti per separare il progresso dalla sua valutazione morale e, quindi, dalla nostra responsabilità” (paragrafo 14). Non si tratta di dedurre da un ideale astratto le norme del comportamento da intraprendere, come immagina il razionalismo che nell’idealismo ha originato i sistemi del nazionalsocialismo e del social comunismo, ma nemmeno di indurre queste regole dal divenire empirico del progresso tecnologico, come si limita a fare il liberalismo, ma si tratta di progettare rea-

listicamente i fini da raggiungere. Non per nulla i Padri conciliari nella *Gaudium et spes* avevano scritto: “Pertanto l'attività economica deve essere condotta secondo le leggi e i metodi propri dell'economia, ma nell'ambito dell'ordine morale, in modo che così risponda al disegno di Dio sull'uomo” (paragrafo 64). Questa raccomandazione è importante anche a livello intellettuale, perché bisogna ricordare le tecniche, cioè l'arte del fare, la *recta ratio factibilium*, direbbe Maritain, con precisione concettuale, alla morale, cioè alla virtù dell'agire, la *recta ratio agibilium*, cioè la prudenza. Benedetto XVI scrive: “Chiave dello sviluppo è un'intelligenza in grado di pensare la tecnica e di cogliere il senso pienamente umano del fare dell'uomo, nell'orizzonte di senso della persona presa nella globalità del suo essere” (paragrafo 70).

Dalla Cristianità istituzionalizzata alla Città dell'uomo pluralistica

Tornando al grande rovesciamento in virtù del quale “non sono più le cose umane che s'incaricano di difendere le cose divine, bensì queste che si offrono a difendere le cose umane” (XII, 671) è interessante rilevare che nella enciclica si fa riferimento alla città dell'uomo e non si parla di cristianità. Benedetto XVI analizzando le relazioni che intercorrono tra la giustizia e la carità scrive: “Da una parte la carità esige la giustizia: il riconoscimento e il rispetto dei legittimi diritti degli individui e dei popoli. Essa s'adopera per la costruzione della “città dell'uomo” secondo diritto e giustizia. Dall'altra, la carità supera la giustizia e la completa nella logica del dono e del perdono. La “città dell'uomo” non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione” (paragrafo 6). Poi, precisando le relazioni che collegano la città terrestre al Regno di Dio, aggiunge: “L'azione dell'uomo sulla terra, quando è ispirata e sostenuta dalla carità, contribuisce all'edificazione di quella universale città di Dio verso cui avanza la storia della famiglia umana. In una società in via di globalizzazione il bene comune e l'impegno per esso non possono non assumere le dimensioni dell'intera famiglia umana, vale a dire della comunità dei popoli e delle nazioni, così da dare forma di unità e di pace alla città dell'uomo e renderla in qualche misura anticipazione prefiguratrice della città senza barriere di Dio” (paragrafo 7).

Sono due testi che meritano una analisi approfondita, perché la proposta di una nuova cristianità, laica e pluralista, formulata da Maritain, a cui corrisponde la “città dell'uomo”, espressione usata per la prima volta da Giuseppe Lazzati, sviluppando le argomentazioni maritainiane, è stata fraintesa, tanto che Pietro Scoppola scrisse un libro intitolando *La nuova cristianità perduta*. Maritain parlando di una cristianità laica e pluralista intendeva riferirsi ad una società laica e pluralista nella quale i cristiani sono presenti come cristiani ma non più in quanto cristiani che istituzionalizzano la loro fede nelle strutture civili. Pertanto la cristianità nella città dell'uomo non va perduta, solo non si identifica con le strutture della società civile, e per ciò stesso, anche se ha minore visibilità, è più attiva e feconda, come lievito nella pasta. Non si è cittadini e cristiani separatamente, ma si è “cittadini cristiani” nella “città dell'uomo”.

Lo Stato democratico non è più uno Stato cattolico o uno Stato islamico ma nello stesso tempo non fa della laicità una ideologia; non è neutro di fronte ai valori religiosi, ma è neutrale, perché non sceglie i valori al posto del cittadino. Anzi lo Stato, attraverso il corpo politico, ha esso stesso dei doveri verso le religioni. Nel corso della storia non si è passati dallo “Stato cattolico” allo “Stato pluralista”, ma più esattamente

dallo "Stato confessionale", che istituzionalizza una religione di Stato, allo "Stato democratico", che rispetta la libertà di coscienza e rispetta la verità secondo come i cittadini la conoscono. Non solo la persona, ma anche la società civile ha dei doveri verso la verità, verso Dio per quanto è conosciuto, e deve anche pregare. Maritain nel memorandum sulla "libertà religiosa", inviato a Paolo VI durante il Concilio, scrive: "Per evitare ogni malinteso, è opportuno aggiungere che se il corpo politico non ha alcun diritto di imporre la sua autorità sugli spiriti in materia di fede religiosa (o altro), lui stesso in compenso ha dei doveri verso Dio secondo come lo conosce e verso la verità religiosa secondo come, in virtù delle tradizioni storiche all'opera in lui, il popolo che costituisce tale corpo politico, conosce più o meno questa verità. Se per le avventure della sua storia il popolo in questione, come per esempio è il popolo americano, protestante, cattolico, ebreo, è in nome di queste tre confessioni religiose che avrà luogo la preghiera pubblica nelle occasioni nelle quali l'insieme del popolo si troverà in qualche modo rappresentato" (XVI, 1090).

Anche nella *Caritas in Veritate* non c'è una netta separazione, ma una precisa distinzione, tra la città terrena e il Regno di Dio; i cristiani nella città terrena, mentre promuovono il bene comune, lavorano anche per il Regno di Dio senza strumentalizzare le pubbliche istituzioni, che sono patrimonio di tutti i cittadini. Maritain in *Per una filosofia della storia* analizza questa relazione tra lo Stato e la Chiesa. La società civile, come tale, non è un mezzo, uno strumento per l'evangelizzazione; è in se stessa un fine, ha un suo compito specifico da svolgere, ma questo fine è un fine infravalente che non può non correlarsi con il fine ultimo, che è la salvezza dell'uomo in Dio. La missione temporale del cristiano consiste nel salvare spiritualmente il mondo, perché il suo fine ultimo non è "il bene del mondo stesso in sviluppo, ma è il Regno di Dio nella gloria dei risuscitati" (XII, 930). Il laico cristiano è nel mondo, senza essere del mondo; ha due distinte vocazioni, ma non separate: "da un lato è un manovale nel mondo e dall'altro è un membro della Chiesa". Quando i laici nei compiti quotidiani lavorano da cristiani: "allora la loro vocazione temporale e quella spirituale confluiscono nello stesso lavoro" (XII, 944), mediante i microsegni della loro testimonianza cristiana i laici irradiano il Vangelo proprio attraverso il modo di assolvere al proprio lavoro quotidiano.

La Chiesa riconosce l'autonomia delle realtà terrestri e nello stesso tempo offre la sua collaborazione per la costruzione di una società fraterna, tanto che Benedetto XVI conclude questa lettera invitando tutti i popoli a pregare il Padre nostro ma nell'elencaire le domande, che parafrasa da san Matteo (cfr Mt 6, 9-13), non inserisce "venga il tuo Regno", perché il Regno di Dio è la Chiesa e bisogna che anche i non cristiani possano recitare questa preghiera. Riporto il testo: "Insieme al Figlio unigenito, possano tutti gli uomini imparare a pregare il Padre e a chiedere a lui, con le parole che Gesù stesso ci ha insegnato, di saperlo santificare vivendo secondo la sua volontà, e poi di avere il pane quotidiano necessario, la comprensione e la generosità verso i debitori, di non essere messi troppo alla prova e di essere liberati dal male" (paragrafo 79). Benedetto XVI non rinuncia a testimoniare la sua fede ed inizia ricordando che questa preghiera ci è stata insegnata da Gesù, ma poi non mette in bocca all'ebreo e al musulmano "venga il tuo Regno", che è la Chiesa, perché tutti gli uomini di buona volontà possano lavorare insieme in questo mondo per una società più giusta pur professando fedi religiose diverse. Una delicatezza estrema, che alcuni non hanno capito. Gesù ha detto "il mio Regno non è di questo mondo".

Questo mondo non è né Gerusalemme e né Babilonia

Le articolazioni fatte ci portano a considerare la problematica sociologica e teologica delle due città, che sant'Agostino imposta nel *De civitate Dei*, ma che è fraintesa quando si considera il mondo come Babilonia e la Chiesa nella storia come la Gerusalemme. Come il cristiano è nel mondo, ma non è del mondo, così la Chiesa è nella cristianità, ma non è la cristianità, che è solo il mondo cristiano, perché la Chiesa come tale trascende la storia, e non bisogna confondere la persona della Chiesa con il suo personale.

Lo Stato non può essere considerato Babilonia, il regno di Satana, e la Chiesa in terra Gerusalemme, il regno di Dio, perché la società civile è un bene e la Chiesa sarà realmente realizzata solo nella città celeste. Nella storia il bene e il male sono mescolati, come spiega la parabola evangelica del buon grano e della zizzania e solo alla fine del mondo nel giudizio universale le due città saranno nettamente separate. Il merito di sant'Agostino è quello di avere indicato il traguardo ultimo del divenire umano, il giudizio di Dio, quello di avere affermato che la storia non può essere il tribunale della storia, come nel loro storicismo sostengono le filosofie di matrice hegeliana o marxista, da Croce a Dewey. Ma leggendo attentamente sant'Agostino bisogna individuare una terza città, la città dell'uomo, come hanno indicato J. Maritain e Ch. Journet, partendo dal principio dell'ambivalenza della storia, che a causa della libertà dell'uomo e del peccato, procede simultaneamente nel bene e nel male.

Queste riflessioni che fondano la distinzione tra Chiesa e cristianità sono molto importanti, perché i cristiani impegnati nel temporale non rappresentano la Chiesa. Journet precisa, con la sua acutezza espressiva che sa trovare i termini esatti: "Quando si parla di città cristiana, di cultura cristiana, di civiltà cristiana, in tutte queste espressioni il nome cristiano è un aggettivo qualificativo; nell'espressione Chiesa cristiana, al contrario, il nome cristiano è un sostantivo" (IV, 139). Maritain in *Religione e cultura* rileva che il cristianesimo non è greco e non è latino, non è di destra o di sinistra, è l'opera di Dio nella storia al di sopra della cultura e della politica, pur animando la cultura e la politica.

Per questo Paolo VI nella *Populorum progressio* può scrivere: "Esperta in umanità, la Chiesa, lungi dal pretendere minimamente d'intromettersi nella politica degli stati, non ha di mira che un unico scopo: continuare, sotto l'impulso dello Spirito consolatore, la stessa opera del Cristo, venuto nel mondo per rendere testimonianza alla verità (cfr. Gv 18,37), per salvare, non per condannare, per servire, non per essere servito (cfr. Gv 3,17; Mt 20,28; Mc 10,45)" (paragrafo 13). Benedetto nella *Caritas in Veritate* può raccomandare a tutte le genti: "Le società in crescita devono rimanere fedeli a quanto di veramente umano c'è nelle loro tradizioni, evitando di sovrapporvi automaticamente i meccanismi della civiltà tecnologica globalizzata. In tutte le culture ci sono singolari e molteplici convergenze etiche, espressione della medesima natura umana, voluta dal Creatore, e che la sapienza etica dell'umanità chiama legge naturale" (paragrafo 59). Questo dialogo della Chiesa con le culture di tutto il mondo ha un asse portante nella relazione feconda tra la fede e la ragione: "La ragione ha sempre bisogno di essere purificata dalla fede, e questo vale anche per la ragione politica, che non deve credersi onnipotente. A sua volta, la religione ha sempre bisogno di venire purificata dalla ragione per mostrare il suo autentico volto umano. La rottura di questo dialogo comporta un costo molto gravoso per lo sviluppo dell'umanità" (paragrafo 56). La ragione senza il soccorso della fede può cadere nel relativismo, la fede senza il supporto della ragione può

cadere nel fondamentalismo. I cristiani nella città dell'uomo lavorano in amicizia con tutti gli altri concittadini a costruire una società più giusta e più fraterna. Maritain direbbe che con la *Caritas in Veritate* si è confermato il passaggio da una "concezione politica della religione ad una concezione evangelica della religione" (VIII, 43) e che la democrazia non esprime solo una forma di governo, ma "una filosofia generale della vita umana e della vita politica, e anche uno stato d'animo" (VI, 27).