

1

Un nouveau commencement est-il possible ?

Ce qui est en jeu

L'Europe est née dans le sillage de quelques grands mots, tels que *personne, travail, matière, progrès* et *liberté*. Ces termes ont atteint leur pleine et authentique profondeur à travers le christianisme, en acquérant une valeur qu'ils n'avaient pas auparavant, et cela a déterminé un profond processus d'« humanisation » de l'Europe et de sa culture. Il suffit de penser, pour donner un exemple, au concept de personne. « Il y a deux mille ans, le seul homme qui avait tous les droits humains était le *civis romanus*. Mais qui établissait le *civis romanus*? C'est le pouvoir qui déterminait le *civis romanus*. Un des plus grands juristes romains, Gaius, distinguait trois types d'outils que le *civis [romanus]*, c'est-à-dire l'homme avec tous les droits, pouvait posséder : ceux qui sont immobiles et muets ; ceux qui bougent et ne parlent pas, c'est-à-dire les animaux ; et ceux qui se déplacent et qui parlent, les esclaves ».¹

Mais, de nos jours, tous ces mots sont devenus vides ou perdent de plus en plus leur richesse originelle. Pourquoi ?

À un moment donné du parcours européen – dans un processus long et complexe au cours duquel cette même

1. L. Giussani, *Le sens religieux*, Cerf, Paris 2007, p. 135. Cf. Gaius, *Institutionum Commentarii quattuor*, II, 12-17.

chrétienté qui avait contribué à générer des notions telles que *progrès* et *liberté* les a ensuite évacuées –, la tentative de rendre ces acquis fondamentaux indépendants de l'expérience qui leur avait permis d'émerger a pris racine.

Comme l'écrivait il y a des années le cardinal Joseph Ratzinger lors de sa mémorable intervention à Subiaco, suite à un long parcours historique, « à l'époque des Lumières [...] dans l'opposition des confessions et dans la crise pressante de l'image de Dieu, on chercha à tenir les valeurs essentielles de la morale hors des contestations, et à trouver pour elles une évidence qui les rendrait indépendantes des multiples divisions et incertitudes des différentes philosophies et confessions ». Ce projet parut alors réalisable parce que « les grandes convictions, créées au fond par le christianisme, résistaient en grande partie et ne semblaient pas pouvoir être niées ».² C'est alors que s'est développée la tentative des Lumières d'affirmer ces convictions, tellement évidentes qu'elles paraissaient pouvoir tenir toutes seules, indépendamment d'un christianisme vécu. Quelle a été l'issue de cette « prétention » ? Ces grandes convictions – sur lesquelles s'est fondée notre vie commune pendant plusieurs siècles – ont-elles résisté à la vérification du temps ? Leur évidence a-t-elle tenu le coup face aux vicissitudes de l'histoire, avec ses imprévus et ses provocations ? La réponse est sous les yeux de tout le monde. « La recherche d'une telle certitude rassurante, qui pourrait rester incontestée au-delà de toutes les différences, a échoué. Même l'effort grandiose de Kant n'a pas été en mesure de créer la nécessaire certitude partagée. [...] La tentative, portée à l'extrême, de façonner les réalités humaines en faisant complètement abstraction de Dieu nous conduit toujours plus au bord de l'abîme, vers un total conditionnement de l'homme. »³

Pour avoir la preuve d'un tel conditionnement, il suffirait de se rendre compte de l'effet que ce processus a eu sur deux des valeurs qui nous tiennent le plus à cœur, à nous Euro-

2. J. Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, Parole et Silence, Paris 2007, p. 43-44.

3. *Ibidem*.

péens modernes : la raison et la liberté.

Cette culture des Lumières, comme le disait Ratzinger, est définie en substance par les « droits à la liberté ». Elle « part de la liberté comme une valeur fondamentale qui est la mesure de toute chose : la liberté du choix religieux, qui inclut la neutralité religieuse de l'État ; la liberté d'exprimer sa propre opinion, à condition qu'elle ne mette pas cette règle en doute ; l'institution démocratique de l'État, c'est-à-dire le contrôle parlementaire sur les organismes de l'État ; [...] la défense des droits de l'homme et l'interdiction des discriminations ». L'évolution encore en cours de ces concepts met toutefois en évidence le revers de la médaille, c'est-à-dire les conséquences d'une définition insuffisante de la liberté qui caractérise la culture des Lumières. D'une part, en effet, l'exercice du principe de liberté ou d'autodétermination individuelle doit prendre en compte le conflit entre les différents droits de l'homme, comme dans le cas de la divergence entre le désir de liberté de la femme et le droit à la vie de l'enfant à naître. D'autre part, l'élargissement progressif de l'interdiction de discrimination peut paradoxalement mener à son contraire, sans vouloir nier les conquêtes impliquées par ce concept, auxquelles on ne peut pas renoncer : il « peut se transformer toujours davantage en une limitation de la liberté d'opinion et de la liberté religieuse [...]. Et le fait que l'Église est [par exemple] convaincue qu'elle n'a pas le droit de donner l'ordination sacerdotale aux femmes est déjà considéré par certains comme inconciliable avec l'esprit de la Constitution européenne. » C'est pourquoi, en indiquant les résultats ultimes de ce processus, Ratzinger parle d'« une idéologie confuse de la liberté » qui « conduit à un dogmatisme qui se révèle de plus en plus hostile envers la liberté ». Nous assistons ainsi à un singulier et significatif renversement : le détachement radical, de la part de la philosophie des Lumières, de ses racines chrétiennes – qui devait assurer une pleine et autonome affirmation de l'homme – « revient, en dernière analyse, à se passer de l'homme ».

En deuxième lieu, il faut nous demander si la raison sur

laquelle se fonde cette philosophie des Lumières peut légitimement se concevoir comme ayant atteint « une complète conscience d'elle-même » et pouvant avoir le dernier mot sur la raison humaine en tant que telle. En ce sens, Ratzinger nous invite à nous rappeler que la raison des Lumières est elle-même conditionnée historiquement, car elle est issue d'une « auto-limitation de la raison caractéristique d'une situation culturelle donnée ». Autrement dit, la philosophie des Lumières n'exprime pas « la totalité de la raison de l'homme, mais seulement une partie et, en raison de cette mutilation de la raison, on ne peut pas la considérer comme complètement rationnelle ». Il ne s'agit pas de nier l'importance décisive des acquis de cette philosophie, mais de contester le fait qu'elle s'absolutise, qu'elle s'oppose par un sens de supériorité « aux autres cultures historiques de l'humanité ». C'est pourquoi Ratzinger peut conclure que « le véritable antagonisme qui caractérise le monde d'aujourd'hui ne se situe pas entre les différentes cultures religieuses, mais entre l'émancipation radicale de l'homme qui se sépare de Dieu et des racines de la vie, d'un côté, et les grandes cultures religieuses de l'autre ».⁴

Cela ne signifie pas du tout adopter a priori une position « anti-Lumières », que cela soit clair. « La philosophie des Lumières, affirme Joseph Ratzinger, est d'origine chrétienne et ce n'est pas par hasard qu'elle est née justement et exclusivement dans le milieu de la foi chrétienne. »⁵ Dans un autre discours mémorable prononcé en 2005, Benoît XVI rappelait le « “oui” fondamental à l'époque moderne » formulé par le Concile Vatican II, sans pour autant que cela implique de sous-estimer ses « tensions intérieures et [ses] contradictions ». À cette occasion, Benoît XVI soulignait le dépassement de cette situation d'« opposition » entre la foi et l'époque moderne propre à l'Église du XIX^e siècle, dans laquelle « apparemment, il n'existait donc plus aucun espace possible pour une entente positive et fructueuse ».⁶

Quelques années après son discours à Subiaco, Benoît XVI

4. *Ibidem*, p. 31-32 ; 36-39.

5. *Ibidem*, p. 42.

6. Benoît XVI. *Discours à la curie romaine*, 22 décembre 2005.

Un nouveau commencement est-il possible ?

revient sur la « véritable opposition » qui traverse notre présent en la développant ultérieurement. « Le problème qu'a l'Europe à trouver sa propre identité me semble tenir au fait qu'il y a aujourd'hui en Europe deux âmes ». Voilà comment il caractérise la première âme : « Une raison abstraite, antihistorique, qui entend tout dominer parce qu'elle se sent au-dessus de toutes les cultures. Une raison finalement arrivée à soi-même qui entend s'émanciper de toutes les traditions et valeurs culturelles en faveur d'une rationalité abstraite. » Nous en trouvons une preuve significative dans la première sentence de Strasbourg sur le crucifix. C'« était un exemple de la volonté de la raison abstraite de se libérer de toutes les traditions, de l'histoire. Mais on ne peut pas vivre ainsi. De plus, la "raison pure" est elle aussi conditionnée par une situation historique déterminée, et elle ne peut exister qu'en ce sens. » Quelle est l'autre âme de l'Europe ? C'est « celle que nous pouvons appeler chrétienne, qui s'ouvre à tout ce qui est raisonnable, qui a elle-même créé l'audace de la raison et la liberté d'une raison critique, mais qui reste ancrée aux racines qui ont donné origine à cette Europe, qui l'ont construite dans les grandes valeurs, dans les grandes intuitions, dans la vision de la foi chrétienne. »⁷

À ce stade, et à la lumière de ce que nous venons d'évoquer, nous pouvons mieux comprendre quel est le problème de l'Europe, la racine de sa crise et ce qui est vraiment en jeu. Ce qui est en danger, c'est précisément l'homme, sa raison, sa liberté, y compris la liberté d'avoir une raison critique. « Le danger le plus grave n'est pas tant la destruction des peuples, la mise à mort, l'assassinat, mais la tentative, de la part du pouvoir, de détruire l'humain. L'essence de l'humain est la liberté, c'est-à-dire le rapport avec l'infini. » C'est pourquoi la bataille qui doit être menée par l'homme qui se sent homme est « la bataille entre la religiosité authentique et le pouvoir ».⁸

Voilà la nature de cette crise, qui n'est pas avant tout

7. Benoît XVI, *Interview télévisée « Les cloches de l'Europe »*, 15 octobre 2012.

8. L. Giussani, « La religiosité authentique et le pouvoir », *Traces-Litterae Communionis*, année 6, n. 51, février 2005, p. 22.

économique. Elle concerne les fondements. Il faut donc commencer à regarder en face le fait que « ce qui, en référence aux questions anthropologiques fondamentales, est la chose juste et peut devenir droit en vigueur, n'est pas du tout évident en soi aujourd'hui. À la question de savoir comment on peut reconnaître ce qui est vraiment juste et servir ainsi la justice dans la législation, il n'a jamais été facile de trouver la réponse et aujourd'hui, dans l'abondance de nos connaissances et de nos capacités, cette question est devenue encore plus difficile. »⁹ Si nous ne sommes pas clairement conscients que c'est l'évidence de ces fondements qui est en jeu – des fondements sans lesquels une vie commune stable n'est pas possible –, nous nous distrayons dans un débat sur les conséquences, en oubliant que leur origine est ailleurs, comme nous l'avons vu. Reconquérir les fondements : voilà ce que nous avons de plus urgent.

Répondre à cette urgence ne signifie pas revenir à un état confessionnel ou à une Europe fondée sur des lois chrétiennes – comme une sorte de réédition du Saint-Empire romain germanique –, comme si c'était la seule possibilité pour défendre la personne, sa liberté et sa raison. Cela irait à l'encontre de la nature même du christianisme. « En tant que religion des persécutés, en tant que religion universelle », le christianisme a en effet « refusé à l'État le droit de considérer la religion comme une partie du système national, établissant ainsi la liberté de la foi ». Il faut donc également ajouter que, « là où le christianisme, allant contre sa nature, était malheureusement devenu tradition et religion d'État », c'est précisément « la philosophie des Lumières [qui] a eu le mérite d'avoir reproposé [les] valeurs originales du christianisme [tous les hommes sans distinction sont des créatures à l'image de Dieu, ils ont tous la même dignité] et d'avoir redonné à la raison sa propre voix ». ¹⁰ Il ne s'agit alors pas de revenir à quelque chose qui est déjà dépassé, mais plutôt

9. Benoît XVI, *Discours au Bundestag de Berlin*, 22 septembre 2011.

10. J. Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, op. cit., p. 41-42.

Un nouveau commencement est-il possible ?

d'entreprendre un chemin sur lequel un vrai dialogue sur les fondements est possible.

Dans ces nouvelles conditions, d'où peut-on repartir ?

Le cœur de l'homme ne se rend pas

Malgré toutes les tentatives, considérables, pour conditionner l'homme, pour réduire l'exigence de sa raison (en limitant la portée de sa demande) et l'urgence de sa liberté (qui ne peut se passer de s'exprimer en tant que désir d'accomplissement dans chacun de ses mouvements), le cœur de l'homme continue à battre, irréductible. Nous pouvons surprendre cela dans les voies les plus variées – parfois confuses, mais malgré tout dramatiques et, au fond, sincères – qu'empruntent les Européens d'aujourd'hui pour atteindre cette plénitude qu'ils ne peuvent pas ne pas désirer, et qui se cache parfois sous des apparences contradictoires.

Un exemple peut aider à comprendre la nature du problème, les réductions avec lesquelles sont normalement vécues la raison et la liberté. « Ce soir, écrit une personne, je suis allé dîner chez deux anciens camarades de lycée qui se sont fiancés récemment et qui vivent ensemble. Après le dîner, nous avons parlé longuement, et nous en sommes arrivés à la question d'avoir ou non des enfants. À un moment donné, il me dit : "Je ne mettrai jamais un enfant au monde. Avec quel courage puis-je condamner un autre pauvre être au malheur ? Je ne veux pas prendre cette responsabilité." Puis il a ajouté : "J'ai peur de ma liberté. Dans le meilleur des cas, elle ne sert à rien ; dans le pire des cas, je peux faire souffrir quelqu'un. Ce que je cherche dans la vie, c'est faire le moins de mal possible." Ils m'ont ensuite parlé de toutes les peurs avec lesquelles ils vivaient et du fait qu'ils avaient l'impression de ne plus rien attendre de la vie. Et ils n'ont que vingt-six ans ! »

Derrière le refus d'avoir des enfants se trouve simplement la peur de la liberté, ou peut-être la peur de perdre une liberté conçue de manière réductrice, et donc la peur de

renoncer à soi-même et à ses propres espaces. Mais cet ensemble de peurs qui bloque le jeune cité dans cette lettre, à quel point déterminera-t-il sa vie ? Or, parler des « grandes convictions » signifie parler des fondements, c'est-à-dire du point d'appui qui rend possible l'expérience de la liberté, de la libération des peurs, et qui permet à la raison de regarder le réel sans se sentir écrasée.

L'épisode que je viens de citer montre que « l'égarement quant aux "choses fondamentales de la vie" » n'efface pas les questions. Au contraire, il les rend plus aiguës, comme le dit le cardinal Angelo Scola : « Qu'est-ce que la différence sexuelle ? Qu'est-ce que l'amour ? Que signifie procréer et éduquer ? Pourquoi doit-on travailler ? Que signifie qu'une société civile plurielle peut être plus riche qu'une société monolithique ? Comment se rencontrer les uns les autres pour construire une communion effective dans toutes les communautés chrétiennes et une vie de qualité dans la société civile ? Comment renouveler la finance et l'économie ? Comment regarder notre fragilité, de la maladie à la mort jusqu'à la fragilité morale ? Comment chercher la justice ? Comment partager sans cesse en découvrant la nécessité des pauvres ? Tout cela doit être réécrit de nos jours, repensé et donc revécu. »¹¹ Réécrit, repensé et donc revécu.

Telle est la nature de la provocation que nous lance cette crise dans laquelle nous sommes plongés. « Une crise, écrivait Hannah Arendt, nous force à revenir aux questions elles-mêmes et requiert de nous des réponses, nouvelles ou anciennes, mais en tout cas des jugements directs. Une crise ne devient catastrophique que si nous y répondons par des idées toutes faites [de toute sorte], c'est-à-dire par des préjugés. Non seulement une telle attitude rend la crise plus aiguë, mais encore elle nous fait passer à côté de cette expérience de la réalité et de cette occasion de réfléchir qu'elle fournit. »¹²

C'est pourquoi, plus qu'un prétexte pour se plaindre et se

11. A. Scola, *Paroles prononcées après l'homélie pour la messe du IX^e anniversaire de la mort de don Giussani et du XXXI^e de la reconnaissance pontificale de la Fraternité*, de Communion et Libération, Milan, 11 février 2014.

12. H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, p. 225.

Un nouveau commencement est-il possible ?

fermer, tous ces points problématiques du « vivre ensemble » en Europe représentent une grande occasion pour découvrir ou redécouvrir les grandes convictions qui peuvent permettre cette même vie commune. Que ces grandes convictions puissent s'affaiblir ne doit pas nous surprendre. C'est encore Benoît XVI qui nous rappelle pourquoi. En effet, alors que dans le domaine matériel un « progrès qui peut s'additionner » est possible, dans celui « de la conscience éthique et de la décision morale, il n'y a pas de possibilité équivalente d'additionner, pour la simple raison que la liberté de l'homme est toujours nouvelle et qu'elle doit toujours prendre à nouveau ses décisions. Jamais elles ne sont simplement déjà prises pour nous par d'autres – dans un tel cas, en effet, nous ne serions plus libres. La liberté présuppose que, dans les décisions fondamentales, tout homme, chaque génération, est un nouveau commencement. » La raison ultime pour laquelle il faut toujours un nouveau commencement est le fait que la nature même de l'évidence de ces convictions est différente de celle des « inventions matérielles. Le trésor moral de l'humanité n'est pas présent comme sont présents les instruments que l'on utilise ; il existe comme invitation à la liberté et comme possibilité pour cette liberté. »¹³

Sur quels points portent ces « décisions fondamentales » ?

Il est toujours question de l'homme et de son accomplissement

Toute tentative humaine cache le besoin criant d'un accomplissement. Écouter ce cri n'est absolument pas évident ; cela constitue le premier choix de la liberté. Rainer Maria Rilke nous rappelle la tentation, qui nous guette toujours nous aussi, de faire taire ce cri : « Et tout est unanime à nous taire, moitié / honte peut-être, moitié indicible espérance. »¹⁴

Ceux qui ne cèdent pas à cette tentation se mettent alors

13. Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, 24.

14. R.M. Rilke, « Deuxième élégie de Duino », v. 42-44, dans *Élégies de Duino*, Gallimard, Paris 1994, p. 41.

à chercher des formes dans lesquelles la personne peut s'accomplir, mais ils sont toujours exposés au risque de prendre des raccourcis qui, en apparence, leur permettent d'atteindre leur objectif plus rapidement et de manière plus satisfaisante. C'est, par exemple, ce que l'on observe aujourd'hui dans la tentative d'atteindre son propre accomplissement à travers ce que l'on appelle les « nouveaux droits ». La discussion qui est née autour de ces droits montre ce que signifie le débat sur les fondements et quelles peuvent en être les issues.

À partir du milieu des années soixante-dix, les « nouveaux droits » se sont développés de plus en plus, avec une forte accélération dans les quinze ou vingt dernières années. Ils sont issus de cette soif de libération qui a été l'âme de 1968 (ce n'est pas un hasard si l'avortement a été légalisé pour la première fois en 1973 aux États-Unis et si, au cours de ces mêmes années, les lois sur le divorce et sur l'avortement ont commencé à apparaître aussi en Europe). Aujourd'hui, on entend parler du droit au mariage et à l'adoption pour les couples de même sexe, du droit d'avoir un enfant, du droit de choisir son identité de genre, du droit des transsexuels, du droit de l'enfant à ne pas naître s'il n'est pas sain, du droit de mourir. Cette liste pourrait s'allonger encore longtemps.

Beaucoup de personnes perçoivent ces nouveaux droits comme un affront, comme un véritable attentat aux valeurs sur lesquelles s'est fondée pendant des siècles la civilisation occidentale, en particulier la civilisation européenne. Disons-le de manière plus compréhensible : d'un côté, ces nouveaux droits exercent une forte attirance sur de nombreuses personnes, si bien qu'ils se diffusent facilement ; par ailleurs, d'autres y voient avec inquiétude des facteurs de destruction de la société. C'est autour de ces sujets d'« éthique publique » que se créent aujourd'hui, non seulement en Italie mais dans toute l'Europe et dans le monde entier, les fractures sociales les plus profondes et les controverses politiques les plus enflammées.

Pourquoi cet étrange mélange de fascination et d'aversion ?

Un nouveau commencement est-il possible?

Cherchons à nous demander d'où viennent ces « nouveaux droits », ainsi qu'on les appelle maintenant.

Chacun de ces droits naît, en dernière instance, d'exigences profondément humaines. Le besoin affectif, le désir de maternité et de paternité, la peur de la douleur et de la mort, la recherche de sa propre identité, etc. Chacun de ces nouveaux droits plonge ses racines dans le tissu dont est constituée toute existence humaine, d'où leur attirance. La multiplication des droits individuels exprime l'attente que l'ordre juridique résolve les drames humains et procure une satisfaction aux besoins infinis qui habitent le cœur de l'homme.

Ils ont en commun de mettre en avant un sujet qui revendique une autodétermination absolue dans tous les moments de sa vie : il veut décider s'il doit vivre ou mourir, souffrir ou ne pas souffrir, avoir ou ne pas avoir d'enfant, être un homme ou une femme, etc. C'est un moi qui se conçoit en tant que liberté absolue, sans limites, et qui ne tolère aucun type de conditionnement. Dans ce contexte culturel, autodétermination (absolue) et non-discrimination sont donc les mots-clés de la culture des nouveaux droits. « Le moi contemporain – comme un éternel adolescent – [...] ne veut pas entendre parler de limites. Être libre signifie en effet se mettre dans les conditions de toujours pouvoir accéder à de nouvelles possibilités [...] en prétendant réduire le désir à une jouissance [...] que l'on poursuit et saisit, la plupart du temps dans une forme socialement organisée de consommation : de biens, évidemment, mais aussi d'idées, d'expériences et de relations dont nous percevons, une fois que nous les avons atteintes, leur insuffisance. Pourtant nous recommençons chaque fois, en nous concentrant sur un nouvel objet, sur une nouvelle relation, sur une nouvelle expérience [...] en continuant à investir nos énergies psychiques sur ce qui, à l'épreuve des faits, ne peut que se révéler décevant. »¹⁵

Cette culture est animée par la conviction que l'obtention

15. M. Magatti - C. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo, unitevi!*, Feltrinelli, Milan 2014, p. 14.

de droits toujours nouveaux constitue le chemin pour la réalisation de la personne. Elle pense de cette manière pouvoir contourner ou rendre superflu le débat sur les fondements, qui se résume dans la question de Leopardi : « Et moi que suis-je ? »¹⁶ Mais ne pas poser la question de ce qu'est le sujet, de ce qu'est le moi, c'est comme chercher à soigner une maladie sans établir de diagnostic ! Par conséquent, comme le débat sur les fondements est perçu comme étant trop abstrait par rapport aux urgences de la vie, on fait confiance aux techniques et aux procédures. C'est de cette position qu'est partie la course pour obtenir de la législation et de la jurisprudence la reconnaissance des nouveaux droits.

Mais le point critique de la culture contemporaine réside précisément dans la myopie avec laquelle elle regarde les besoins profonds de l'homme. Comme elle ne saisit pas la portée infinie des exigences humaines constitutives, elle propose – tant sur le plan matériel que sur le plan affectif et existentiel – une multiplication à l'infini de réponses partielles. On offre des réponses partielles à des questions réduites. Mais, comme nous le rappelle Cesare Pavese, « ce qu'un homme cherche dans les plaisirs est un infini, et personne ne renoncerait à l'espoir de parvenir à cet infini ».¹⁷ Voilà pourquoi une multiplication, même à la puissance dix, de « faux infinis » (pour reprendre les paroles de Benoît XVI) ne pourra jamais satisfaire un besoin de nature infinie. Ce n'est pas une accumulation quantitative de biens ou d'expériences qui peut satisfaire le « cœur inquiet » de l'homme.

Le drame de notre culture ne réside pas tant dans le fait que tout soit permis à l'homme que dans les fausses promesses et dans les illusions que cette permissivité comporte. Chacun pourra vérifier dans son expérience si le fait d'atteindre toujours de nouveaux droits est le chemin pour la réalisation de sa personne, ou si cela ne produit pas plutôt la conséquence opposée, parce que la non-compré-

16. G. Leopardi, « Chant nocturne d'un berger errant de l'Asie », v. 89, dans E. Rodocanachi, *Leopardi, La renaissance du livre*, Paris 1920, p. 118.

17. C. Pavese, *Le métier de vivre*, Gallimard, Paris 1958, p. 172.

hension de la nature infinie du désir, la reconnaissance manquée de l'étoffe du moi, implique de fait de réduire la personne à son genre, à ses facteurs biologiques, physiologiques, etc. C'est ici qu'émerge clairement la contradiction intrinsèque à une certaine conception de l'homme si répandue dans nos sociétés avancées. On exalte de façon absolue un moi sans limites dans ses nouveaux droits et, en même temps, on affirme implicitement que le sujet de ces nouveaux droits est pratiquement un « rien », parce qu'on le dissout dans des facteurs antécédents, qu'ils soient matériels, naturels ou fortuits.

Que nous apprend tout cela de la situation de l'homme aujourd'hui? Ce que nous venons de dire permet également de juger les tentatives qui s'opposent à cette tendance sans toutefois mettre en cause sa conception de fond. Certaines personnes, en effet, attendent d'une législation opposée la solution des problèmes, évitant ainsi à leur tour le débat sur les fondements. Il est évident qu'une législation juste est toujours meilleure qu'une législation erronée, mais l'histoire récente démontre qu'aucune loi juste n'a pu en soi empêcher la dérive que nous avons sous les yeux.

Les deux partis partagent la même conception, et les paroles de T. S. Eliot valent aussi bien pour l'un que pour l'autre : « Ils cherchent constamment à fuir / l'obscurité extérieure et intérieure, / rêvant de systèmes tellement parfaits que plus personne n'aurait besoin d'être bon. »¹⁸ Cela concerne autant les uns que les autres.

Mais la tentative de résoudre les questions humaines par des procédures ne sera jamais suffisante. C'est encore Benoît XVI qui le dit : « Puisque l'homme demeure toujours libre et que sa liberté est également toujours fragile, le règne du bien définitivement consolidé n'existera jamais en ce monde. Celui qui promet le monde meilleur qui durerait irrévocablement pour toujours fait une fausse promesse ; il ignore la liberté humaine. » D'ailleurs, « s'il y avait des structures qui

18. Cf. T.S. Eliot, *Choruses from "The Rock"*, dans *Collected poems 1909-1962*, op. cit., p. 160.

fixaient de manière irrévocable une condition déterminée – bonne – du monde, la liberté de l’homme serait niée, et, pour cette raison, ce ne serait en définitive nullement des structures bonnes ». Il faut alors conclure que « les bonnes structures aident, mais, à elles seules elles ne suffisent pas. L’homme ne peut jamais être racheté simplement de l’extérieur. »¹⁹

Y a-t-il un autre chemin ?

Approfondir la nature du sujet

Ce n’est qu’en s’interrogeant sur l’homme et sur le désir d’accomplissement qui le constitue, sur son besoin profond, que l’on pourra réécrire, repenser et revivre les valeurs. C’est en effet « le sens religieux [qui est] la racine dont surgissent les valeurs. Une valeur est, en dernière instance, la perspective d’un rapport entre ce qui est contingent et la totalité, l’absolu. La responsabilité de l’homme, à travers toutes sortes de sollicitations qui lui viennent de l’impact avec la réalité, s’engage à répondre à ces questions que le sens religieux – ce que la Bible appelle le “cœur” – exprime. »²⁰ C’est le sens religieux, cet ensemble d’exigences ultimes qui définissent le fondement de tout être humain – exigences de vérité, de beauté, de bonté, de justice, de bonheur –, qui mesure ce qu’est une « valeur ». Seule la conscience de ce facteur commun à tous les hommes peut ouvrir la voie à la recherche de certitudes partagées.

« La solution aux problèmes que la vie pose chaque jour, met en garde don Giussani, se trouve non pas en affrontant directement les problèmes, mais en approfondissant la nature du sujet qui les affronte. » En d’autres termes, « on résout le détail en approfondissant l’essentiel ». ²¹

Voilà le grand défi devant lequel se trouve l’Europe. La grande urgence éducative témoigne de la réduction de l’homme, de son conditionnement, du manque de conscience de ce qu’il est vraiment et de la nature de son désir, de la

19. Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, 24 ; 25.

20. L. Giussani, *L’io, il potere, le opere*, Marietti, Gênes 2000, p. 166.

21. A. Savorana, *Vita di don Giussani*, BUR, Milan 2014, p. 489.

disproportion structurelle entre ce qu'il attend et ce qu'il peut atteindre uniquement avec ses propres forces. Nous avons déjà évoqué la réduction de la raison et de la liberté : il faut maintenant que nous y ajoutions la réduction du désir. « La réduction du désir ou la censure de certaines exigences, la réduction du désir et des exigences est l'arme du pouvoir », dit don Giussani. Ce qui nous entoure, « la mentalité dominante [...], le pouvoir, produit [en nous] une extranéité envers nous-mêmes ». ²² C'est comme si on nous arrachait notre être : nous sommes alors à la merci de nombreuses images réduites de notre désir, et nous nous berçons d'illusions en attendant qu'une règle, quelle qu'elle soit, apporte la solution du problème humain.

Face à une telle situation, demandons-nous : est-il possible de réveiller le sujet pour qu'il puisse vraiment être lui-même, devenir pleinement conscient de lui-même, approfondir sa nature et se libérer ainsi de la dictature de ses propres « petits » désirs et de toutes les fausses réponses ? Sans se réveiller, l'homme ne pourra éviter d'être soumis aux tyrannies les plus disparates qui n'arrivent pas à lui donner cet accomplissement auquel il aspire.

Comment réveille-t-on le désir ? Pas à travers un raisonnement ou une technique psychologique, quelle qu'elle soit, mais uniquement en rencontrant quelqu'un chez qui la dynamique du désir est déjà activée. À ce propos, observons comment continue le dialogue entre le jeune auteur de la lettre et ses amis qui ont peur de leur liberté. Après avoir entendu le récit de ses amis, ce jeune affirme : « Vous avez raison d'avoir peur, vous êtes intelligents et vous vous rendez compte que la liberté est quelque chose de grand et de difficile, et que la vie est quelque chose de sérieux. Mais ne désirez-vous pas pouvoir savourer cette liberté ? Et ne voudriez-vous pas pouvoir désirer être heureux ? » Je leur ai dit qu'il m'était impossible de m'arracher ce désir ! Ils sont restés quelques instants en silence, puis ils m'ont dit : « Ce

22. L. Giussani, *L'io rinasce in un incontro (1986-1987)*, op. cit., p. 253-254, 182.

que nous t’envions le plus, c’est le fait que tu n’aies pas peur.” Et en me disant au revoir à la fin de la soirée, il m’a dit : “Voyons-nous plus souvent, parce que quand je suis avec toi, j’ai moins peur moi aussi.” »

Personne n’a autant mis à profit que don Giussani cette expérience, aussi simple que radicale et culturellement puissante, pour savoir comment réveiller le moi : « La réponse que je vais donner n’est pas une réponse [uniquement adaptée] à la situation dans laquelle nous nous trouvons [...]. Ce que je suis en train de dire est une règle, une loi universelle depuis que [et tant que] l’homme existe. La personne se retrouve dans une rencontre vivante [comme nous venons juste de l’entendre décrire : “Ce que nous t’envions le plus, c’est le fait que tu n’aies pas peur. Voyons-nous plus souvent...”], c’est-à-dire une présence sur laquelle elle tombe et qui exerce une attirance, [...] qui l’amène à découvrir le fait que son cœur, avec ce qui le constitue [...], est bien là, existe. »²³ Ce cœur est bien des fois endormi, enseveli sous un amas de décombres, sous mille distractions, mais il est réveillé et amené à reconnaître le fait qu’il existe : le cœur existe, mon cœur existe. On peut dire que l’on a un ami, que l’on rencontre en chemin un ami qui tient à notre vie lorsque cela arrive, lorsque l’on trouve devant soi quelqu’un qui nous réveille à nous-mêmes. Voilà ce qu’est un ami, tout le reste ne laisse pas de traces.

« Ce dont nous avons surtout besoin, en ce moment de l’histoire, dit encore Benoît XVI, ce sont des hommes qui, à travers une foi éclairée et vécue, rendent Dieu crédible en ce monde. [...] Nous avons besoin d’hommes qui dirigent leur regard droit sur Dieu, apprenant là ce qu’est la véritable humanité. Nous avons besoin d’hommes dont l’intelligence soit éclairée par la lumière de Dieu et à qui Dieu ouvre le cœur, de manière à ce que leur intelligence puisse parler à l’intelligence des autres, et que leur cœur puisse ouvrir le cœur des autres. »²⁴

C’est alors que l’on comprend le bien qu’est l’autre. En

23. *Ibidem*, p. 182.

24. J. Ratzinger, *L’Europe de Benoît dans la crise des cultures*, op. cit., p. 45-46.

Un nouveau commencement est-il possible ?

effet, seule la rencontre avec l'autre, un autre particulier, peut faire émerger et conserver vivant un moi qui s'ouvre aux questions fondamentales de la vie et qui ne se contente pas de réponses partielles. Le rapport avec l'autre est une dimension anthropologique constitutive.

L'autre est un bien

C'est sur cette base – c'est-à-dire la conscience que l'autre est un bien, comme en témoigne le dialogue entre ces amis – que l'on peut construire l'Europe. Sans retrouver l'expérience élémentaire du fait que l'autre n'est pas une menace mais un bien pour la réalisation du moi, il sera difficile de sortir de cette crise dans laquelle se trouvent les rapports humains, sociaux et politiques. C'est de là que naît l'urgence d'une Europe qui soit l'espace dans lequel les différents sujets peuvent se rencontrer, chacun avec son identité, pour s'aider à cheminer vers ce destin de bonheur que nous désirons tous ardemment.

Défendre cet espace de liberté pour chacun et pour tous est la raison définitive pour s'engager pour une Europe dans laquelle rien ne soit imposé par personne, et où nul ne soit exclu en raison de préjugés ou d'appartenances à un groupe différent ; une Europe à la construction de laquelle chacun pourra contribuer en offrant son témoignage, reconnu comme un bien pour tous, sans qu'aucun Européen ne soit forcé de renoncer à son identité afin d'appartenir à cette maison commune.

Ce n'est que dans la rencontre avec l'autre que nous pourrions développer ensemble ce « processus d'argumentation sensible à la vérité »²⁵ dont parle Habermas. Nous pouvons, en ce sens, nous rendre encore plus compte de la

25. Cf. Benoît XVI, *Allocution « non prononcée » à l'Université La Sapienza*, Rome, 17 janvier 2008. « Jürgen Habermas exprime, selon moi, un vaste consensus de la pensée actuelle, lorsqu'il dit que la légitimité d'une charte constitutionnelle, en tant que présumé de la légalité, découlerait de deux sources : de la participation politique égalitaire de tous les citoyens et, d'autre part, de la forme raisonnable qui voit la résolution des oppositions politiques. En ce qui concerne cette "forme raisonnable",

portée de cette affirmation du pape François : « La vérité est une relation ! À tel point que même chacun de nous saisit la vérité, et l'exprime à partir de lui-même : de son histoire et de sa culture, du contexte dans lequel il vit, etc. »²⁶ Et encore : « Notre engagement ne consiste pas exclusivement en des actions ou des programmes de promotion et d'assistance [...], mais avant tout [dans] une *attention* à l'autre qu'il "considère comme un avec lui". »²⁷ Ce n'est que dans une telle rencontre qui se renouvelle que les quelques grands mots qui ont donné naissance à l'Europe pourront redevenir vivants. En effet, comme nous le rappelle Benoît XVI, « même les structures les meilleures fonctionnent seulement si, dans une communauté, sont vivantes les convictions capables de motiver les hommes en vue d'une libre adhésion à l'ordonnement communautaire. La liberté nécessite une conviction ; une conviction n'existe pas en soi [ni ne peut être engendrée par une loi], mais elle doit toujours être de nouveau reconquise de manière communautaire. »²⁸ Cette reconquête des convictions fondamentales ne peut se faire que dans un rapport. La méthode qui a permis à ces « convictions fondamentales » (personne, valeur absolue de l'individu, liberté et dignité de tout être humain, etc.) d'émerger pleinement est la même méthode par laquelle elles peuvent être reconquises ; il n'y en a pas d'autre.

Nous chrétiens n'avons pas peur d'entrer, sans privilèges, dans ce dialogue tous azimuts. C'est pour nous une occasion précieuse pour vérifier la capacité de l'événement chrétien à tenir le coup face aux nouveaux défis, parce qu'elle nous donne la possibilité de témoigner à tout le monde de ce qui se produit dans l'existence quand l'homme croise

Habermas note qu'elle ne peut pas être une simple bataille en vue de majorités arithmétiques, mais qu'elle doit se caractériser comme un "processus d'argumentation sensible à la vérité" » (cf. J. Habermas, « I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale », *Humanitas*, anno LIX, n° 2, Morcelliana, Brescia 2004, p. 239-250).

26. François, « Dialogue ouvert avec les non-croyants », *La Repubblica*, 11 septembre 2013, p. 2.

27. François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 199.

28. Benoît XVI, Lettre encyclique *Spe salvi*, 24.

Un nouveau commencement est-il possible ?

l'événement chrétien sur le chemin de sa vie. Notre expérience, dans la rencontre avec le christianisme, nous a montré que la lymphe vitale des valeurs de la personne ne consiste ni en des lois chrétiennes ni en des structures juridiques ou politiques confessionnelles, mais qu'il s'agit de l'événement du Christ. Pour cette raison, nous ne mettons notre espérance – que ce soit pour nous ou pour les autres – que dans le fait que l'événement du Christ se manifeste de nouveau dans une rencontre humaine. Et il ne s'agit en aucune manière d'opposer la dimension de l'événement à la dimension de la loi, mais de reconnaître un ordre génétique entre elles. En effet, c'est précisément le fait que l'événement chrétien se manifeste à nouveau qui permet à l'homme la découverte de soi et à l'intelligence de la foi de devenir intelligence de la réalité, pour que les chrétiens puissent apporter à tous une contribution originale et significative en rendant vivantes ces convictions qui peuvent être introduites dans le système communautaire.

Voilà la mise au point qui est au cœur d'*Evangelii gaudium* : le constat que, dans le monde catholique, la bataille pour la défense des valeurs est devenue avec le temps tellement prioritaire qu'elle a fini par prendre plus d'importance que la communication de la nouveauté du Christ et que le témoignage de son humanité. Cette confusion entre ce qui est antécédent et ce qui est suivant témoigne de la chute « pélagienne » d'une grande partie du christianisme contemporain et de la promotion d'un christianisme « christianiste » (d'après la définition de Rémi Brague),²⁹ privé de la Grâce. Certains se plaignent à tort du fait que l'alternative se situerait dans une fuite « spiritualiste » du monde. La véritable alternative est plutôt une communauté chrétienne non vidée de son épaisseur historique, qui donne sa contribution originale « en réveillant dans les hommes, à travers la foi, les forces de la libération authentique ».³⁰

Ceux qui sont engagés sur la scène publique, que ce soit

29. Cf. R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Criterion, Paris 1992.

30. Benoît XVI, *Accanto a Giovanni Paolo II*, Ares, Milan 2014, p. 18.

dans le domaine culturel ou politique, ont le devoir, en tant que chrétiens, de s'opposer à la dérive anthropologique contemporaine. Mais c'est un engagement qui ne peut pas impliquer toute l'Église en tant que telle, car celle-ci a l'obligation, aujourd'hui, de rencontrer tous les hommes, indépendamment de leur idéologie ou de leur appartenance politique, pour témoigner de l'« attrait de Jésus ». L'engagement des chrétiens dans la politique et dans les différentes sphères où l'on décide du bien commun des hommes reste nécessaire. Ou plutôt, il indique, à travers le modèle de la doctrine sociale de l'Église, ces formules de vie commune librement choisies que l'expérience chrétienne a vérifiées au fil du temps. De nos jours, cela est plus important que jamais. Il ne faut d'ailleurs jamais oublier que, dans les circonstances actuelles, cet engagement prend, dans le sens où l'entend saint Paul, plutôt une valeur « katéchontique », c'est-à-dire critique ou permettant de réduire, dans les limites du possible, les effets négatifs des procédures et de la mentalité qui en est la cause. On ne peut pas pour autant présumer que, de son action, quoique méritoire, puisse naître mécaniquement le renouvellement idéal et spirituel de la cité des hommes. Cela naît de « ce qui vient avant », de ce qui *primerea*, d'une humanité nouvelle générée par l'amour au Christ, par l'amour du Christ.

C'est cette conscience qui nous permet de voir les limites des positions de ceux qui croient pouvoir résoudre tous les problèmes par des procédures ou des lois, qu'ils soient d'un côté ou de l'autre, et qui pensent pour cette raison que défendre un espace de liberté ne suffit pas. De nombreuses personnes voudraient que l'obtention des droits ou leur interdiction soit assurée par la politique. De cette manière, ils n'auraient pas « besoin d'être bons », pour le dire avec les paroles de T. S. Eliot. Qu'apprenons-nous du fait que « même l'effort grandiose de Kant n'a pas été en mesure de créer la nécessaire certitude partagée » ? Qu'apprenons-nous de notre histoire récente, dans laquelle nous avons vu que de bonnes lois ne suffisent pas pour garder les grandes convictions vivantes ? Il y a un long chemin à parcourir pour arriver à

une « certitude partagée », ³¹

Le long chemin que l'Église a parcouru pour éclairer le concept de « liberté religieuse » peut nous aider à comprendre que défendre l'espace de cette liberté n'est peut-être pas si peu de chose. Après un long labeur, au cours du Concile Vatican II, l'Église est parvenue à déclarer que « la personne humaine a droit à la liberté religieuse », alors même qu'elle continue à professer que le christianisme est l'« unique vraie religion ». Reconnaître la liberté religieuse n'est pas une sorte de compromis, comme si l'on disait : « Comme nous n'avons pas réussi à convaincre les hommes que le christianisme est la vraie religion, défendons au moins la liberté religieuse ». Non, la raison qui a poussé l'Église à changer un usage qui était en vigueur depuis des siècles, depuis plusieurs siècles, est qu'elle a approfondi la nature de la vérité et du chemin pour l'atteindre : « La vérité ne s'impose que par la force de la vérité elle-même. » ³² C'était la ferme conviction de l'Église des premiers siècles, la grande révolution chrétienne fondée sur la distinction entre les deux cités, entre Dieu et César. Une conviction destinée à s'affaiblir après l'édit de Thessalonique (380 apr. J.-C.) décrété par l'empereur Théodose. Revenant à l'esprit de la Patristique, le Concile Vatican II peut affirmer que « tous les hommes doivent être exempts de toute contrainte [...] de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience ». S'il faut dire cela au sujet de la valeur la plus importante, combien plus faut-il le dire pour toutes les autres valeurs ! Et pour terminer : « Ce droit de la personne humaine à la liberté religieuse dans l'ordre juridique de la société doit être reconnu de telle manière qu'il constitue un droit civil. » ³³

L'Europe doit devenir un espace de liberté à l'intérieur duquel chacun peut être préservé de toute contrainte, réaliser son propre parcours humain et le partager avec ceux qu'il rencontre sur son chemin. Alors pourra se réveiller l'in-

31. J. Ratzinger, *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, op. cit., p. 44.

32. Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, Préambule, 1.

33. *Ibidem*, I.2.

La beauté désarmée

térêt pour un dialogue dans lequel chacun apporte la contribution de son expérience pour atteindre cette « certitude partagée » qui est nécessaire à la vie commune.

Nous désirons que l'Europe devienne un espace de liberté pour la rencontre entre chercheurs de la vérité. Voilà pour quoi cela vaut la peine de s'engager.