

EUROPE 2014

UN NOUVEAU COMMENCEMENT

EST-IL POSSIBLE ?

Notes de l'intervention du père Julián Carrón à la rencontre
pour présenter le tract de CL sur les élections européennes
Milan, le 9 avril 2014

1. QU'EST-CE QUI EST EN JEU ?

L'Europe est née dans le sillage de quelques grands mots, dont *personne*, *travail*, *matière*, *progrès* et *liberté*.

Ces mots 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 » cf. Gaius, *Institutionum Commentarii quattuor*, II, 12-17 ; L. Giussani, *Le sens religieux*, Cerf, Paris 2007, pp. 135).

Mais, de nos jours, tous ces mots sont devenus vides ou sont en train de perdre 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 chrétienté qui avait contribué à générer des mots comme liberté et progrès les a ensuite mortifiés –, 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 l'alors cardinal Joseph Ratzinger lors d'une intervention à Subiaco, suite à un long processus 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. On voulait ainsi assurer pour elles les bases d'une vie en commun et, plus généralement, les bases de l'humanité. À cette époque, cela parut possible, car les grandes convictions de fond créées par le christianisme résistaient en grande partie et semblaient incontestables. » (J. Ratzinger, « La crise de la culture », *L'Europe de Benoît dans la crise des cultures*, Parole et Silence, Les-Plans-sur-Bex 2011, ch. III, édition électronique). C'est alors que s'est développée la tentative des Lumières d'affirmer ces « grandes convictions », tellement évidentes qu'elles paraissaient pouvoir tenir toutes seules, indépendamment d'un christianisme vécu.

Et quelle a été l'issue de cette « prétention » ? Les grandes convictions sur lesquelles s'est fondée notre vie en commun pendant plusieurs siècles ont-elles résisté à la vérification de l'histoire ? 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.

Et le cardinal Ratzinger de continuer : « 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. » (*Ibidem*)

Qu'est-ce qui documente un tel conditionnement ? Il suffirait de se rendre compte de l'effet que ce processus a eu sur deux des choses qui nous tiennent le plus à cœur, à nous Européens modernes : la raison et la liberté.

« Cette culture des Lumières – comme le disait le cardinal 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. Là, les règles sont encore en formation, vu que certains droits de l'homme sont en opposition entre eux, comme on voit par exemple 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. Le concept de discrimination s'élargit de plus en plus si bien que l'interdiction de discrimination 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, poursuit Joseph Ratzinger, « une idéologie confuse de la liberté conduit à un dogmatisme qui se révèle de plus en plus hostile envers la liberté. [...] Le détachement radical de la philosophie des Lumières de ses racines revient, en dernière analyse, à se passer de l'homme. » Or, « cette philosophie 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. » C'est pourquoi « 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. » (*Ibidem*, ch. I et II)

Cela ne signifie pas prendre a priori une position « anti-Lumières » : « La philosophie des Lumières – écrit 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. » (*Ibidem*, ch. III). Dans un discours mémorable prononcé en 2005, Benoît XVI rappelle le « "oui" fondamental à l'époque moderne » prononcé par le Concile Vatican II, sans pour autant sous-estimer « les tensions intérieures et les contradictions de l'époque moderne elle-même ». Benoît XVI souligne ainsi le dépassement de cette situation d'« opposition » 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 », entre la foi et l'époque moderne (*Discours à la curie romaine*, 22 décembre 2005).

À ce point, nous pouvons mieux comprendre quel est le problème de l'Europe, la racine de cette crise qui la touche et ce qui est vraiment en jeu. Laissons encore une fois la parole à Benoît XVI :

« 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 :

– L'une des deux est une raison abstraite, anti-historique, qui entend tout dominer parce qu'elle se sent au-dessus de toutes les cultures. Elle pense être une fin en elle-même qui entend s'émanciper de toutes les traditions et valeurs culturelles en faveur d'une rationalité abstraite. La première sentence de Strasbourg sur le crucifix était un exemple de la volonté de la raison abstraite de se libérer de toutes les traditions, de l'histoire. Mais l'Europe ne peut survivre ainsi. La raison pure est conditionnée par l'histoire, par la vérité, et ne peut pas faire abstraction de ce contexte.

– L'autre âme est celle que nous pouvons appeler chrétienne. Elle est ouverte à tout ce qui est raisonnable, puisque c'est elle qui a créé l'audace de la raison et la liberté d'une raison critique, mais elle reste ancrée aux racines qui ont engendré l'Europe, qui l'ont façonnée dans ses grandes valeurs, dans ses grandes intuitions, dans sa vision de la foi chrétienne. » (Benoît XVI, Interview dans le film « Les cloches de l'Europe », 15 octobre 2012).

Or, ce qui est en danger, c'est précisément l'homme, sa raison, sa liberté, et même la liberté d'avoir une raison critique.

« Le danger le plus grave – comme le disait don Giussani il y a quelques années – [...] 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 » (« La religiosité authentique et le pouvoir », *Traces-Litterae Communionis*, année 6, n. 51, février 2005, p. 22).

Voilà la nature de cette crise, qui n'est pas avant tout économique. Elle concerne les fondements. « 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. » (Benoît XVI, *Discours devant le Bundestag*, 22 septembre 2011). Si nous n'avons pas conscience que c'est l'évidence de ces fondements qui est en jeu – des fondements sans lesquels une vie en commun 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. Regagner les fondements : voilà l'urgence la plus grande qui se présente à nous.

Répondre à cette urgence ne signifie pas revenir à un état confessionnel ou à une Europe basée sur des lois chrétiennes – comme une sorte de réédition du Saint-Empire Romain – 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 refusé à l'État le droit de considérer la religion comme une partie du système national, établissant ainsi la liberté de la foi. [...] Là où le christianisme, allant contre sa nature, était malheureusement devenu tradition et religion d'État [...], la philosophie des Lumières a

eu le mérite d'avoir repropo   [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.    (*L'Europe de Benoît...*, op. cit., ch. III). Il ne faut donc pas revenir à quelque chose qui est déjà dépassé, mais plutôt entreprendre un chemin sur lequel un vrai dialogue sur les fondements est possible.

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

2. LE CŒUR DE L'HOMME NE SE REND PAS

Malgré toutes les imposantes tentatives de conditionner l'homme, de réduire l'exigence de sa raison (en réduisant la portée de sa demande), 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 tentatives les plus variées – parfois confuses, mais non moins dramatiques et quelque part sincères pour autant – que font les Européens d'aujourd'hui pour atteindre cette plénitude qu'ils ne peuvent pas ne pas désire, 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 – m'écrit un ami – je suis all   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. Cet ami m'a 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 de faire le moins de mal possible." Ils m'ont ensuite parlé du grand nombre de 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, il n'y a rien d'autre que la peur de la liberté, ou peut-être la peur de perdre une liberté conçue de manière réduite, et donc la peur de renoncer à soi-même et à ses propres espaces. Mais cet ensemble de peurs qui le bloque, à quel point déterminera-t-il sa vie ? 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 de façon à ce qu'il ne nous étouffe pas.

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   duquer ? Pourquoi doit-on travailler ? Que signifie qu'une société civile plurielle peut être plus riche qu'une société monolithique ? Comment pouvoir nous rencontrer les uns les autres pour édifier une communion effective dans toutes les communautés chretiennes et une vie bonne dans la société civile ? Comment renouveler la finance et l'  conomie ? Comment regarder notre fragilité, de la maladie à la mort jusqu'à la fragilité morale ? Comment chercher la justice ? Comment partager sans cesse en apprenant des pauvres ce qu'est le besoin ? Tout cela doit être récrit de nos jours, repensé et donc rev  cu.    (A. Scola, *Paroles prononcées après l'homélie du IX   anniversaire de la mort de don Giussani et XXXII   de la reconnaissance pontificale de la Fraternité*, Milan, 11 février 2014).

R  crit, repensé et donc rev  cu.

Voilà la nature de la provocation que nous adresse 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 n'importe quel type], 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. » (H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris 1972, p. 225).

C'est pourquoi, plus qu'un prétexte pour se plaindre et se fermer, tous ces points problématiques de la vie en commun en Europe représentent une grande occasion pour découvrir ou pour redécouvrir les grandes convictions qui peuvent assurer cette même vie en commun. Que ces grandes convictions puissent s'affaiblir ne doit pas nous surprendre. C'est encore Benoît XVI qui nous rappelle pourquoi : « Un progrès qui se peut additionner n'est possible que dans le domaine matériel. [...] Dans le domaine 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. » (*Spe salvi*, 24).

Des décisions fondamentales à propos de quoi ?

3. IL EST TOUJOURS QUESTION DE L'HOMME ET DE SON ACCOMPLISSEMENT

Toute tentative humaine crie un accomplissement. Il n'est pas du tout acquis que l'on écoute ce cri ; cela constitue le premier choix de la liberté. Reiner Maria Rilke nous rappelle cette tentation, qui nous guette toujours aussi, celle de faire taire ce cri : « Et tout est unanime à nous passer sous silence, moitié comme une honte peut-être, moitié comme une indicible espérance. » (« Deuxième élégie de Duino », vv. 42-44, dans *Élégies de Duino*).

Ceux qui ne cèdent pas à cette tentation se mettent alors 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 nous voyons aujourd'hui dans la tentative d'atteindre son propre accomplissement à travers ce qu'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 '70, les « nouveaux droits » se sont développés de plus en plus, avec une forte accélération dans les 15 à 20 dernières années. Ils sont issus de cette soif de *libération* qui a été l'âme de 1968 – et 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... Et la 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 : ces nouveaux droits exercent une forte attirance sur de nombreuses personnes – et c'est pourquoi ils se répandent si facilement –, alors qu'ils sont craints par d'autres en tant que 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 ? Cherchons à nous demander d'où viennent ces « nouveaux droits », tels 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 cette attente que l'ordre juridique puisse résoudre les drames humains et assurer une satisfaction aux besoins infinis qui habitent le cœur de l'homme.

Ils ont en commun de mettre en avant un homme qui revendique une *autodétermination absolue* dans tous les moments de sa vie. Cet homme 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 homme qui se conçoit en tant que *liberté absolue*, sans limites, et qui ne tolère aucun type de conditionnement. Dans ce contexte culturel, autodétermination 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 comme décevant. » (M. Magatti-C. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo, unitevi!* [Vous qui générez dans le monde entier, unissez-vous !, *ndt*], Feltrinelli, Milan 2014, p. 14).

Cette culture est animée par la conviction que l'obtention 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 ? » (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). 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 constitutives de l'homme, elle propose – autant 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 » (*Le métier de vivre*, Gallimard, Paris 1958, p. 172). 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 ce permissivisme porte avec soi. 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-compréhension 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. Et 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 dit tout cela à propos 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, mais sans mettre en cause une conception de fond commune. Certaines personnes, en effet, attendent d'une législation opposée la solution des problèmes et évitent de la sorte eux aussi 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 toujours à échapper / à l'obscurité intérieure et extérieure / en rêvant de systèmes tellement parfaits que plus personne n'aurait besoin d'être bon. » (*Cori da "La Rocca"* [Chœurs de la pièce "The Rock", non traduite en français, *ndt*], vv. 30-33, Bur, Milano 2010, p. 89). Cela concerne autant les uns que les autres.

Mais la tentative de résoudre les questions humaines avec 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. » Même, « s'il y avait des structures qui 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. [...] Autrement dit : les bonnes structures aident, mais, à elles seules elles ne suffisent pas. L’homme ne peut jamais être racheté simplement de l’extérieur. » (*Spe salvi*, 24.25).

Y a-t-il un autre chemin ?

4. APPROFONDIR LA NATURE DU SUJET

Ce n’est que si nous nous interrogeons sur l’homme et sur le désir d’accomplissement qui le constitue, sur son besoin profond, que nous pourrions 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. » (L. Giussani, *L’io, il potere, le opere* [Le moi, le pouvoir et les œuvres, *ndt*], Marietti 1820, Genova 2000, p. 166) C’est le sens religieux, c’est cet ensemble d’exigences ultimes qui définissent le fondement de tout être humain, qui mesure ce qu’est une “valeur”. Seule la conscience de ce facteur commun à tous les hommes peut ouvrir le chemin à la recherche de certitudes partagées.

« La solution des problèmes que la vie pose chaque jour – disait don Giussani il y a quelques années – se produit non pas en affrontant directement les problèmes, mais en approfondissement la nature du sujet qui les affronte. » En d’autres termes, « on résout le détail en approfondissant l’essentiel » (A. Savorana, *Vita di don Giussani* [Vie de don Giussani, *ndt*], Rizzoli, Milan 2013, p. 489).

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 qui il est vraiment, de quelle est la nature de son désir, de la disproportion structurelle entre ce qu’il attend et ce qu’il peut atteindre 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 », disait don Giussani. Ce qui nous entoure, « la mentalité dominante [...], le pouvoir, produit [en nous] une extranéité envers nous-mêmes. » (*L’io rinasce in un incontro. 1986-1987* [Le moi renaît à partir d’une rencontre, *ndt*], Bur, Milan 2010, pp. 253-254, 182). 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 illusionnons en attendant qu’une règle, quelle qu’elle soit, nous donne 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 de sujet 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 toutes les peurs 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’ôter ce désir ! Ils sont restés quelques instants en silence, puis ils m’ont dit : “Ce 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, lui 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 répondre à la question de comment on réveille le moi : « La réponse que je vais donner – disait don Giussani – 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...”], c’est-à-dire dans une présence sur laquelle il 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. » (*L’io rinasce in un incontro. 1986-1987*, op. cit., p. 182). Ce cœur est bien des fois endormi, enseveli sous un amas de décombres, sous mille distractions, mais il est réveillé et amené à reconnaître cela : il existe, le cœur existe, mon cœur existe. J’ai un ami, je rencontre en chemin un ami qui tient à ma vie lorsque cela m’arrive avec lui, lorsque je trouve devant moi quelqu’un qui me réveille à moi-même. 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 – disait encore Benoît XVI –, ce sont d’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. » (*L’Europe de Benoît...*, op. cit., ch. III).

C’est alors qu’on comprend le bien qu’est l’autre. En effet, sans la rencontre avec l’autre – et avec un certain autre – un moi qui s’ouvre aux questions fondamentales de la vie et qui ne se contente pas de réponses partielles ne pourrait ni émerger ni rester vivant. Le rapport avec l’autre est une dimension anthropologique constitutive.

5. L’AUTRE EST UN BIEN

C’est sur cette base – c’est-à-dire sur 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 de notre moi, il sera difficile de sortir de cette crise dans laquelle nous nous retrouvons, dans 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 aller voter aux prochaines élections pour le renouvellement du Parlement européen, pour une Europe dans laquelle il n’y ait pas d’impositions de la part de qui que ce soit ni d’exclusions en raison de préjugés ou d’appartenances à un groupe différent du sien. Votons pour une Europe dans laquelle chacun pourra contribuer à sa construction en

offrant son témoignage, reconnu comme un bien pour tous, et sans qu'aucun Européen ne soit forcé de renoncer à son identité afin d'appartenir à cette maison commune qu'est l'Europe.

Ce n'est que dans la rencontre avec l'autre que nous pourrions développer ensemble ce « processus d'argumentation sensible à la vérité » dont parle Habermas. Nous pouvons, en ce sens, nous rendre encore plus compte de la portée de cette affirmation du pape François : « La vérité est une relation ! À tel point que même chacun de nous la 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. » (François, « Dialogue ouvert avec les non-croyants »). « Notre engagement ne consiste pas exclusivement en des actions ou des programmes de promotion et d'assistance ; ce que l'Esprit suscite n'est pas un débordement d'activisme, mais avant tout une *attention* à l'autre qu'il “considère comme un avec lui”. » (*Evangelii Gaudium*, 199). 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. Parce que, 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. » (*Spe salvi*, 24). 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...) d'émerger pleinement est la même méthode avec 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 de vérifier la capacité de l'évènement chrétien à tenir le coup face aux nouveaux défis, parce qu'elle nous donne la possibilité de témoigner à tout le monde ce qui se produit dans l'existence quand l'homme croise l'évènement 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'évènement 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'évènement du Christ se manifeste de nouveau dans une rencontre humaine. Et il ne s'agit en aucune manière d'opposer la dimension de l'évènement à la dimension de la loi, mais de reconnaître un ordre génétique entre elles. Mieux, c'est précisément le fait que l'évènement chrétien se manifeste à nouveau qui permet à l'intelligence de la foi de devenir intelligence de la réalité, si bien qu'elle peut apporter 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 » (Rémi Brague), 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, comme nous l'avons vu, 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 » (Benoît XVI, dans *Accanto a Giovanni Paolo II* [À côté de Jean-Paul II, *ndt*], Ares, Milan 2014, p. 18).

Ceux qui sont engagés sur la scène publique, que ce soit 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 en commun librement choisies que l'expérience chrétienne a vérifiées. 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, une certaine valeur *katéchontique*, c'est-à-dire critique ou permettant de réduire, dans les limites du possible, des 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 avec 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 serait pas assez. 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 faire pour arriver à une « certitude partagée » (*L'Europe de Benoît...*, op. cit., ch. III).

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 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 que nous sommes allés plus au fond de 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 ». 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. En 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 ». 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. » (Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, 7 décembre 1965, 1.2). S'il faut dire cela au sujet de la valeur la plus importante, combien plus faut-il le dire pour toutes les autres !

Ce n'est que si l'Europe devient un espace de liberté à l'intérieur duquel chacun peut être exempt de toute contrainte, faire son propre parcours humain et le partager avec ceux qu'il rencontre sur son chemin, que pourra se réveiller l'intérêt pour un dialogue dans lequel chacun pourra donner la contribution de son expérience pour atteindre cette « certitude partagée » qui est nécessaire à la vie en commun.

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.