

Luigi Sturzo et l'idéal de la «nouvelle chrétienté»¹

Don Luigi Sturzo, suivant les enseignements de Rerum Novarum, a fondé en 1929 le Parti populaire italien, qui a permis l'entrée officielle des catholiques dans la vie politique de l'Italie unifiée. La réunion d'une profonde religiosité, d'une vie intellectuelle intense et d'une pénétrante action politique l'a conduit à l'intuition de la nécessité d'un parti laïc d'inspiration chrétienne qui ne prétende pas représenter l'Eglise et ne postule pas un consensus fondé sur des motifs religieux, mais qui fasse appel à la responsabilité autonome des chrétiens dans le domaine politique, en vue de contribuer au bien commun de la société civile.

Jacques Maritain a rencontré quelquefois Sturzo et a été un admirateur de sa pensée et de son action politique, (cf. J. MARITAIN, Hommage à Don Sturzo, (1959), in Œuvres complètes, X, Fribourg-Paris, 1985, pp. 1126-1127).

Dans *Humanisme intégral*, Jacques Maritain a présenté l'idéal historique concret d'une «nouvelle chrétienté» comme guide pour la reconstruction d'une société encore enserrée dans l'étau du totalitarisme. Récemment, Pietro Scoppola a non seulement constaté, à juste titre, la faillite de la «nouvelle chrétienté» maritainienne, et celle d'autres projets historiques semblables, mais aussi, à vrai dire en abandonnant par là même sa qualité d'historien, il a contesté l'idée que cela soit aujourd'hui la manière la plus adéquate de concevoir la présence et l'action du chrétien sur le plan de la réalité temporelle. Selon Scoppola, il faut passer de la «culture du projet» à la «culture du comportement», c'est-à-dire se libérer d'une philosophie de l'histoire et d'un modèle original de société pour affronter, avec une solide spiritualité et un sens aigu de la laïcité, les événements au fur et à mesure qu'ils se présentent. L'attraction de Scoppola pour un pragmatisme concret chrétiennement orienté, qui aurait entre autres l'avantage de

¹ Publié dans les Actes du Congrès qui s'est déroulé sur le thème *Luigi Sturzo, théoricien de la société et de l'Etat dans ses œuvres de l'exil* (Palerme, 28-30 novembre 1985), à paraître aux Editions Massimo, Milan. Traduction de l'italien: G. Boissard.

libérer la tension eschatologique de la spiritualité chrétienne, ne trouvera certes pas beaucoup d'opposants. En effet, depuis quelque temps le pragmatisme constitue le climat politique et culturel de notre société, et la tension eschatologique est sûrement favorisée et activée par les lacunes et les déceptions de notre temps qui accablent tout homme de bonne volonté.

Dès lors, la reconsidération de la perspective maritainienne s'impose pour deux sortes de raisons : d'une part, il s'agit de se demander si notre patrie terrestre nécessite simplement quelque amélioration ou si, elle ne manifesterait pas plutôt des signes inquiétants de décomposition de l'humain ; d'autre part, on peut légitimement douter qu'une culture chrétienne soit en mesure de survivre en son identité sans envisager non seulement des cieux nouveaux mais aussi une terre nouvelle.

Nous n'entendons certes pas aborder ici des problèmes aussi ardu. Nous voulons seulement apporter une modeste contribution à l'approfondissement de la vision maritainienne d'une présence chrétienne dans le monde. Pour cela, nous nous demandons comment se situe la pensée de Sturzo par rapport à l'idéal historique de la « nouvelle chrétienté ». A ce propos, il semble nécessaire de distinguer deux ordres de problèmes. Il faut s'interroger sur l'idéal historique concret en tant que forme globale animant l'action sociale et politique dans le temporel, abstraction faite des contenus particuliers qu'il peut avoir. Mais il faut encore se demander quels enseignements le chrétien peut tirer aujourd'hui de la faillite de cet idéal historique de la « nouvelle chrétienté » avec les contenus particuliers que Maritain lui a donnés. Dans l'un et l'autre cas, l'examen de la pensée de Sturzo peut être éclairant.

1. L'idéal historique concret comme forme animatrice de la présence chrétienne

A notre connaissance, Sturzo fait seulement allusion en passant à la « nouvelle chrétienté » maritainienne (*Chiesa e Stato*, II, p. 247), il l'approuve sans l'examiner. En parcourant ses écrits, il faut cependant reconnaître que chacun des contenus spécifiques assignés par Maritain à la « nouvelle chrétienté » se retrouve dans la pensée de Sturzo. Je pense ici par exemple au pluralisme social, à l'autonomie du temporel, à la laïcité de l'Etat, à la primauté de la personne, à la diffusion de l'autorité, au primat de l'éthique sur l'économie, à la valeur chrétienne de la démocratie. Il y a chez les deux penseurs une grande attention portée à la vocation historique que les valeurs chrétiennes sont appelées à assumer

par la présence opérante du surnaturel dans l'histoire humaine, ce dont nul homme ni aucune civilisation ne peuvent se passer.

Nonobstant cet accord total dans le contenu, ce qui est le plus important, il n'y a pas de doute que Sturzo ne montre pas une prédilection pour l'expression «nouvelle chrétienté» et il y a pour cela des raisons bien fondées dans sa conception de l'histoire et de la société. Nous pouvons en déduire que pour Sturzo il convient de réserver le terme «chrétienté» à celle du Moyen Age dans laquelle l'Etat est conçu comme une communauté sociale animée et vivifiée par l'esprit chrétien et où la papauté est le terme d'unification (*La società: sua natura e leggi*, p. 244). Sans doute considère-t-on cela comme le type le plus important de dyarchie et cependant l'autonomie progressive du temporel et l'affirmation de la laïcité de l'Etat moderne font que cet ordre ne peut être proposé pour le futur. En effet, Maritain souligne avec insistance la profonde différence entre la chrétienté médiévale et la nouvelle chrétienté, et cependant il croit qu'user de cette expression a encore un sens. En vérité, Maritain ne pense pas tant ici à l'Eglise en tant qu'agent principal et centre d'unification, mais en premier lieu au christianisme, ou plus exactement à l'esprit chrétien (*Primauté du Spirituel*) qui, à travers l'œuvre et le témoignage des fidèles – ceux qui agissent en tant que chrétiens – soutient et anime la réalité temporelle. La nouvelle chrétienté sera telle dans la mesure où les valeurs chrétiennes seront non seulement un patrimoine désormais acquis par l'humanité, mais en seront aussi la forme animatrice, pas nécessairement explicite, des structures politiques et sociales.

Maritain a présent à l'esprit plus le christianisme que ses institutions et c'est pour cela qu'il pense à la possibilité d'une amitié et d'une collaboration entre les diverses «familles spirituelles» qui, même si elles sont loin d'accepter le primat de l'Eglise catholique, s'accordent cependant à reconnaître la primauté du spirituel et par conséquent sont implicitement attirées par ce qui est l'expression la plus élevée du spirituel. Il serait donc erroné de considérer les familles spirituelles dont parle Maritain comme des groupes idéologiques, entre lesquels règnent le plus souvent l'opposition et le conflit plutôt que la collaboration. Dans une société où le spirituel est guide des processus matériels et des comportements sociaux, une unité dans la différence de points de vue est possible.

La pensée de Sturzo se meut au contraire toujours à l'intérieur de la dialectique Eglise-Etat qui assume les combinaisons les plus changeantes dans le déroulement historique, de la dualité à la dyarchie, mais qui en sa substance reste le cadre de référence constante, même pour le futur. D'ailleurs, en tant que sociologue, lui-même s'intéresse à la caractérisation des formes sociales et à leurs rapports mutuels. Et l'Eglise est la forme sociale du christianisme, laquelle est concrètement une société

religieuse organique, autonome et universelle (*La società: sua natura e leggi*, p. 95). «L'Eglise est l'organisation chrétienne en société; l'Eglise, comme institution spirituelle, permanente, universelle, est l'actualisation positive du christianisme à travers les siècles» (*La vera vita*, p. 199). Ici l'accent est clairement mis sur la configuration sociologique et institutionnelle du christianisme, mais, notons-le bien, l'on n'en sacrifie certes pas l'aspect dynamique et expansif car l'universalité de l'Eglise est potentielle et la conscience des fidèles l'affirme comme sa mission (*La società: sua natura e leggi*, p. 97-99).

Ainsi l'on comprend pourquoi, pour Sturzo, «chrétienté» signifie fondamentalement le primat de la forme religieuse à l'égard des autres formes sociales, de même que son rôle directeur et unifiant. Pour Maritain en revanche, c'est le primat du christianisme, de l'esprit chrétien dans le rôle d'animation historique d'une civilisation déterminée. Certes il ne faut pas exagérer les différences car, pour Sturzo, l'Eglise n'est pas un pur fait institutionnel ou une organisation positive de fidèles (*La vera vita*, p. 207) et pour Maritain le christianisme n'est pas une pure énergie spirituelle ou une conception idéale. Toutefois différence il y a et elle a ses effets sur la manière de comprendre le rôle de la culture chrétienne.

La plus grande aide pour illustrer le rapport de complémentarité entre Sturzo et Maritain nous vient de Sturzo lui-même. Il dégage, à l'intérieur de chaque forme sociale et aussi dans les rapports entre les diverses formes sociales, deux attitudes dominantes qu'il appelle le «courant mystique» et le «courant organisateur»². Le courant mystique tend à un idéal qui, même particularisé dans le concret historique, est universel par son esprit, tandis que le courant organisateur aboutit aux articulations du corps social en organismes, en institutions, en lois (*La vera vita*, p. 208). Il s'agit au fond de la distinction désormais bien connue entre mouvement et institution. Sturzo a soin de noter que l'on a besoin de ces deux courants en même temps, même s'ils alternent dans leur prédominance au niveau de la conscience individuelle. Eh bien, Maritain peut être inscrit dans le courant mystique, Sturzo en revanche dans le courant organisateur. Mais ici aussi il ne faut pas trop marquer la différence, Sturzo sait bien à quel point est néfaste pour le progrès de la société l'absence d'orientation mystique tournée vers la nouveauté, force de mutation et de transformation. Et cependant le point de vue sociologique le retient de se diriger dans cette voie qui serait par elle-même irrationnelle si elle ne contribuait à faire progresser la rationalité sociale, prenant forme en structures organisatri-

² «La corrente organizzativa».

ces. Toute l'œuvre de Sturzo tend à démontrer que cette traduction des espérances et des idéaux dans les faits, dans les institutions et dans les lois est possible et qu'elle est le devoir d'un parti de chrétiens. De là aussi sa défiance à l'égard des visions palingénétiques qui, en fin de compte, paralysent l'action concrète sociale et politique.

Tout cela explique également pourquoi Maritain parle d'«idéal historique concret». En effet, il ne s'agit pas seulement d'imaginer un type de civilisation, mais encore d'indiquer les orientations générales d'application qui tiennent compte de conditions historiques et culturelles données (*L'Homme et l'Etat*, p. 144). Un idéal historique doit présenter les lettres de créance de sa possibilité d'actualisation pour pouvoir être légitimement assumé comme forme d'animation de l'action politique. Cela ne signifie certes pas qu'il s'agit d'un projet politique à court ou moyen terme. Maritain l'a qualifié de «projet historique» mais cela n'est pas encore convaincant parce que «projet» suggère déjà une rationalisation, c'est-à-dire l'idée d'un dessein préalable à réaliser. L'idéal historique concret de Maritain est quelque chose qui se situe à mi-chemin entre les principes universels ou les vérités éternelles et les projets politiques concrets relatifs à une société déterminée.

Ce n'est pas un projet qui descend d'en haut, mais une image du type de civilisation à laquelle tend une époque historique donnée (*Humanisme Intégral*, OC, p. 438). Par conséquent, il part des tendances, des aspirations immanentes à une époque déterminée. Il faut savoir lire l'histoire, spécialement lorsqu'on est convaincu qu'elle n'est pas une pure succession d'événements sans direction ni but. Cela est particulièrement urgent lorsqu'un âge historique se trouve déjà en irréversible décomposition et que le monde nouveau n'a pas encore clarifié son identité. C'est alors le moment des idéaux historiques concrets. Mais si les hommes renoncent à rechercher l'identité de leurs temps, à réfléchir sur les expériences du passé pour en mettre à nu les contradictions et les espérances, à libérer les exigences de vérité et de justice que recèlent les faits de l'histoire, alors il ne restera plus qu'à se fier au pragmatisme myope, apparemment efficace mais substantiellement dépourvu de valeur. A l'inverse, cela préparera le terrain, chez des hommes dénués d'identité culturelle et morale, à un retour des visions palingénétiques, des mythes politiques, des idéologies et des utopies qui mettent tout en œuvre, d'une manière volontariste, pour donner forme au «matériel» humain.

L'idéal historique concret est par conséquent un antidote aussi bien contre le pragmatisme des faits, que la culture du comportement n'ennoblit guère, qu'à l'égard des idéaux abstraits qui, lorsqu'ils peuvent s'appuyer sur les mouvements de masse, deviennent l'âme des totalitarismes.

On comprend alors l'insistance de Maritain sur le caractère intellectuel de l'idéal historique concret. La réflexion historique met à nu un complexe de tendances idéales et d'orientations qui, progressivement et toujours plus clairement, se regroupent en « constellations intelligibles dominant l'histoire humaine » (*Humanisme Intégral, OC*, p. 527). L'idéal historique concret appartient donc à l'ordre des essences et des structures intelligibles, qui font pression pour venir à l'existence.

Nous ne pouvons démontrer ici à quel point cette conception dépend de la philosophie maritainienne de l'histoire et de la culture. J'ai déjà eu l'occasion de noter, en un autre endroit, que l'inspiration centrale de la pensée maritainienne réside dans une métaphysique de l'intelligence visant à sonder tout le large rayon d'action de la vie de l'esprit. Nous avons d'ailleurs l'habitude d'identifier les différentes époques historiques et culturelles précisément sur la base des caractères essentiels qui en dessinent la physionomie spécifique. Mais cela arrive *ex post facto*. Quand les jeux sont déjà faits, l'oiseau de Minerve peut s'envoler. L'idéal historique concret, au contraire, a indubitablement une portée prophétique. Il se met en quête de tous les germes de vérité et de bien disséminés dans l'histoire des hommes, et en même temps, des conditions les plus appropriées et concrètement existantes qui peuvent les faire fructifier. Le succès n'est certes assuré en aucun cas. Les idéaux qui ont motivé les hommes n'ont quasiment jamais trouvé une réalisation accomplie dans l'histoire, et cependant celle-ci porte les traces plus ou moins évidentes de leur œuvre. Dans la trame d'une histoire dans laquelle les masses ont pris le devant de la scène, le rôle des minorités prophétiques n'en demeure pas moins. Il n'est pas rare que celles-ci aient une lucidité plus grande et une perception plus aiguë de la nécessité d'un réveil spirituel et moral (*L'Homme et l'Etat*, p. 129). « Toutes les grandes réformes sont issues de débuts modestes et de petits groupes pleins de foi en leur idéal » (*Politica e morale*, p. 338). Je ne pense évidemment pas ici aux prophètes de malheur qui ne manquent jamais, ni non plus aux manipulateurs du consensus social, mais aux esprits libérés des intérêts de classe, de parti ou de groupe, et précisément par là-même plus capables de lire à l'intérieur de l'enchevêtrement complexe de l'histoire.

Si maintenant nous revenons à Sturzo, nous devons encore une fois reconnaître que sa conscience de l'histoire ne crée aucun obstacle à cette perspective maritainienne. Le déroulement de l'activité humaine est une mutation incessante des formes sociales et de leurs rapports, mais il est gouverné par des facteurs unifiants immanents et il est dirigé vers une finalité transcendante. Parmi ces formes immanentes, « il y a les idées, les expériences personnelles du divin et ses manifestations historiques » (*La società: sua natura et leggi*, p. 21). Mais encore une fois nous devons noter la

différence d'accentuation. La conception sturzienne de l'histoire est plus existentielle et plus sensible au caractère provisoire des équilibres atteints. Il y a indubitablement un grand dessein qui traverse toute l'histoire humaine, mais à l'intérieur duquel les contours entre les diverses époques historiques sont estompés et peu nets.

Nous pouvons affirmer que, selon Sturzo, la catégorie historique fondamentale est celle du présent. « Le passé est le moment de la causalité, l'avenir celui de la finalité, tandis que le présent est la réalité de l'existence. Passé et futur n'existent pas en eux-mêmes, mais bien dans le présent, à savoir dans l'existence humaine réelle qui est de fait une succession continue de présents » (*La società: sua natura et leggi*, p. 14). Tout cela est facilement compréhensible si l'on pense au relief que Sturzo donne à la conscience et précisément à la conscience des fins de la phénoménologie sociale. C'est dans la conscience personnelle et sociale qu'il place la raison la plus intime des faits humains qui ainsi ne se résolvent pas simplement dans l'extériorité, la matérialité ou l'empirisme. Le temps de la conscience est donc bien le présent. Il est vrai que sans conscience il n'y aurait ni passé ni futur, mais c'est précisément pour cela qu'ils sont rendus d'une certaine manière présents par et dans la conscience. Le présent auquel Sturzo se réfère n'est certainement pas le factuel, mais il est chargé de valeurs, de rationalité, de finalité et surtout d'histoire. Evidemment, si la densité spirituelle du présent se trouble, alors il ne restera plus qu'une pure et simple attention aux faits dans leur succession privée de sens. La conscience sociale est aussi le siège de l'élan idéal qui fait avancer le processus historique.

En cela, Sturzo est certainement plus proche de Blondel que de Maritain. Les formes sociales ne sont pas des structures ou des constellations intellectuelles, mais une modalité de la conscience qui s'étend au-delà de l'intériorité dans le monde historique, donnant vie aux institutions sociales. L'idéal historique concret de Maritain ne fait pas directement référence à la conscience, même s'il a de toute évidence besoin d'elle, mais au dynamisme propre des idées et des valeurs qui traversent l'histoire et que la liberté humaine peut faire fructifier ou non.

Par ce rapport vital qu'il établit entre la conscience sociale et les institutions, Sturzo exprime au contraire une grande confiance en ces dernières. En regard de Maritain, Sturzo fait preuve d'une sensibilité plus aiguë envers l'Etat de droit et pour les libertés formelles, en tant qu'elle constituent des conditions inaliénables de la solution des problèmes fondamentaux de la société (*Politica e morale*, pp. 373-374). Sturzo est plus ouvert à l'égard de la libérale-démocratie. Il ne s'agit évidemment pas de s'en remettre à la technique constitutionnelle ou à la technologie sociale, puisque, pour Sturzo, les institutions politiques sont le « caillot » de la

conscience, qui opère l'unification de la réalité sociale sur la base d'un principe de rationalité. Mais quand la conscience se trouble ou se désagrège, alors la confiance dans les structures juridiques, sociales et politiques, pour autant qu'elles puissent fournir un remède au sens d'une garantie, s'abaisse irrémédiablement au niveau du formalisme, parce que les institutions ont perdu leur âme. S'il est vrai que la conscience, en tant que foyer de valeurs, peut et doit soutenir la réalité institutionnelle, cette dernière ne peut d'elle-même alimenter la conscience. Sturzo savait bien que, dans une époque dominée par la culture des institutions, qui ne voit plus dans notre ciel les constellations intellectuelles des valeurs, mais un bouclier de protection fait d'un réseau de règles, toute impulsion au changement fait inévitablement défaut et le processus historique s'en trouve entravé ou bloqué. Mais cela est incompatible avec le dynamisme des lois de l'histoire. C'est alors que prend de l'importance la perspective spécifique de Maritain, dirigée essentiellement vers le réveil des consciences, sous la pression des exigences idéales toujours latentes au cœur de l'histoire.

2. La métamorphose de la « nouvelle chrétienté »

Jusqu'ici, nous nous sommes arrêtés au concept d'idéal historique concret, pour en défendre la validité aux fins d'une culture qui ne soit ni celle du projet, ni celle du comportement, ni celle des institutions. Nous pourrions l'appeler *culture des valeurs communautaires*, si nous voulons nous rapprocher de Maritain, ou *culture de la conscience sociale*, si nous voulons rester plus fidèles à l'enseignement de Sturzo. Mais rien n'a encore été dit à propos de cet idéal concret que Maritain a appelé *nouvelle chrétienté*. Cela regarde un régime temporel dans lequel la forme animatrice sera chrétienne et qui répondra au climat historique de notre temps (*Humanisme Intégral, OC*, p. 442). Pourtant la constatation s'est imposée de la faillite de cet idéal. A la vérité, Maritain est allé de l'avant en l'adaptant aux mutations du temps, précisément pour respecter le principe du caractère concret de cet idéal et, partant, de la prise de conscience du changement des conditions de son application.

Dans *Humanisme Intégral*, le point de référence reste l'Etat et il y est parlé d'« Etat laïc chrétien » et de « société politique profane chrétienne ». Mais déjà dans *L'Homme et l'Etat*, l'horizon s'élargit à la société internationale, aux problèmes de l'unification politique du monde, des droits de l'homme, de la paix, de la limitation de la souveraineté de l'Etat qui n'est plus en mesure d'assurer l'autosuffisance et, par conséquent, d'être une société parfaite. Désormais l'attention se concentre tout entière sur la foi démo-

cratique qui, pour n'être pas directement chrétienne, est vitale ment liée au christianisme. Dans cette perspective, les idées de Maritain ont trouvé un plus large rayon d'action et ont été pour une bonne part accueillies par Vatican II. Cependant le changement de perspective n'est pas négligeable, parce qu'il révèle les difficultés de l'Etat laïc à se faire chrétien. Cela dépend du fait que l'Etat est une création de la modernité et recèle en soi une logique de fermeture anthropocentrique, Sturzo l'a noté en termes précis: «L'Etat moderne veut être une *Weltanschauung*, une conception du monde et de la vie, en substance, une religion. Le christianisme est aussi une *Weltanschauung*, en plus d'être une religion surnaturelle» (*Chiesa e Stato*, II, p. 225).

Il ne faut donc pas se faire d'illusion sur l'ouverture chrétienne de l'Etat, tant que l'on n'aura pas dépassé la modernité comme *Weltanschauung*. Il ne suffit pas, en fait, que les totalitarismes s'écroulent, puisqu'ils ne sont qu'une dégénérescence de l'Etat moderne et certes non l'unique expression de l'anthropologie moderne. On ne peut évidemment parler de «nouvelle chrétienté» qu'à la condition que le climat culturel général soit réellement et substantiellement ouvert à l'influence du christianisme. Sur cette appréciation, la pensée de Maritain est hésitante.

A ce propos, en conclusion de la grande fresque de l'idéal historique concret de la «nouvelle chrétienté», une page montre combien Maritain était conscient des difficultés de la mission prophétique. Il s'agit ici d'un sens plus réduit de la notion de nouvelle chrétienté (*Humanisme Intégral*, OC, pp. 574-575). Celle-ci pourrait aussi désigner, du fait que la liquidation de l'humanisme anthropocentrique n'est pas encore définitive, «une sorte de diaspora chrétienne, une chrétienté non pas groupée et rassemblée en un corps de civilisation homogène, mais répandue sur toute la surface du globe comme un réseau de foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations». Toutefois, c'est certainement de manière impropre que l'on parle encore à ce propos de «nouvelle chrétienté», du moment que la présence de ces centres de vie chrétienne garantirait seulement la permanence et l'action cachée du spirituel dans le monde, mais non plus son rôle d'animation globale visible des structures temporelles. L'on pourrait dire que tout cela peut préparer l'aube d'une nouvelle chrétienté. Mais alors, cette dernière n'est plus un idéal historique concret, mais seulement une aspiration idéale, sans doute légitime bien qu'encore utopique.

Cette dernière perspective ne reste pas isolée dans l'arc de développement de la pensée maritainienne. Elle se tourne avec insistance vers les moyens d'action pauvres comme étant préférables pour le chrétien, et souligne l'importance des petits groupes, des micro-actions, qui gardent les valeurs et en témoignent secrètement et silencieusement, agissant

comme un levain. Alors, que dans l'idéal historique de la « nouvelle chrétienté », les chrétiens sont en première ligne pour l'action sociale et politique, et que les masses sont spontanément ouvertes à un processus progressif de christianisation, ici, l'action du spirituel se déroule en secret. Le vieux Maritain prend un ton assez dur à l'encontre des partis chrétiens, espérance de renouvellement de la vie politique, devenus désormais uniquement des machines électorales (*Le paysan de la Garonne*, pp. 40-41). Peut-être est-ce là, dans la ligne de Scoppola, une renonciation à la nouvelle chrétienté ?

C'est sans doute reconnaître que cet idéal historique n'est plus concret et c'est peut-être, au fond, renoncer à employer d'une manière rigoureuse le terme de « chrétienté » ; il reste cependant la conviction que la présence de l'esprit chrétien dans le monde, au-dedans même des valeurs humaines et des structures temporelles, a un souffle de renouvellement universel et global, indépendamment des formes et des modalités de son actualisation. Alors « chrétienté » signifiera un type déterminé d'incarnation de l'esprit chrétien dans le monde et, en même temps, un mode historiquement déterminé de considérer la mission universelle du christianisme dans l'œuvre de promotion humaine.

Dans l'idée de la nouvelle chrétienté, il y avait peut-être une manière encore trop visible de caractériser la présence chrétienne. Peut-être devrait-on parler pour le futur d'une chrétienté invisible, ainsi entendue en un double sens : soit parce que certaines valeurs, chrétiennes à l'origine, sont désormais communément acceptées par toute l'humanité, soit parce que l'animation chrétienne du monde temporel se réalise sous un mode caché, sachant pourtant que sans elle le monde ne serait plus habitable pour les êtres humains. En substance, abandonner l'idéal historique concret de la « nouvelle chrétienté » ne signifie pas pour le chrétien renoncer à lire dans l'histoire les nouvelles orientations qui y font leur chemin, ou cesser de s'interroger sur la manière la plus urgente de contribuer aujourd'hui au salut intégral de l'homme et du monde. Cependant, même pour la chrétienté invisible, nous devons vérifier si les conditions de son application subsistent.

3. Le sort de l'éthique dans le monde contemporain

Il faut se rendre compte que ces conditions d'actuation ne peuvent plus être les mêmes que celles qui sont requises pour la « nouvelle chrétienté », ou plutôt, elles sont de signe opposé, plus négatives que positives. Le monde dans lequel la chrétienté invisible s'ouvre le chemin n'est pas chrétien dans sa globalité, mais il n'est pas non plus moderne. C'est un

immense océan dans lequel vont à la dérive les épaves du naufrage de la morale chrétienne d'une part, et de la modernité d'autre part. Il a été justement défini comme un monde post-chrétien et post-moderne.

L'événement le plus important que l'on a constaté a été l'écroulement des *Weltanschauungen*, des conceptions globales de la vie, de sorte que la modernité apparaît mortellement blessée, mais, notons-le bien, non pas directement par l'effet de la culture chrétienne. Chrétienté et modernité sont les deux grands vaincus, sans qu'il y ait aucun vainqueur, et l'on peut avec raison parler d'auto-décomposition. C'est l'époque des suicides, non seulement du suicide de la révolution, dont parle Del Noce, mais encore du suicide d'une chrétienté qui, ayant découvert l'autonomie du temporel et de la laïcité, en a favorisé l'expansion sauvage sans se rendre compte que le processus de sécularisation était ainsi alimenté. Mais c'est aussi le suicide de la modernité en tant que conception globale de la vie. Tout cela pourrait sembler purement négatif et décourageant. Tous risquent de perdre leur propre identité : le révolutionnaire ne croit plus en la révolution, le chrétien en la capacité de sa propre foi à transformer le monde, le laïciste perd son intransigeance à l'égard du transcendant et des institutions religieuses qui le représentent. Tous se replient sur eux-mêmes, abandonnant la vie sociale au conflit d'intérêts gouvernés par des règles formelles. Toutefois, cette crise généralisée révèle paradoxalement à quel point l'on participait à un monde commun, malgré les divisions idéologiques et les oppositions frontales. En particulier ont été mises à jour les racines chrétiennes dont la modernité, à travers les siècles, a tiré aliment à sa manière. Le point crucial, en lequel tout cela se manifeste avec une particulière évidence, est sans doute la sphère de l'éthique et le sort qu'elle trouve dans le monde contemporain.

Je ne veux pas faire ici de moralisme, je ne veux pas du tout affirmer qu'aujourd'hui serait plus immoral qu'hier ou qu'aujourd'hui les lois morales ne sont plus reconnues. Au contraire, en certains domaines, il y a aujourd'hui une sensibilité morale plus aiguë, même si sur d'autres plans règne la plus totale désorientation. De ce point de vue, nous ne sommes ni meilleurs ni pires que nos prédécesseurs. Ce qui manque, c'est quelque chose de bien différent et de beaucoup plus grave. Ce sont les conditions culturelles qui rendent possible une *vie éthique* et, par conséquent, c'est également une *éthique commune* qui a disparu. Ces deux aspects sont étroitement liés et se soutiennent réciproquement.

Par «vie éthique», je n'entends pas la possibilité d'accomplir des choix moraux et de faire naître les comportements conséquents, mais l'exigence d'une cohérence entre les divers choix éthiques d'un individu, telle que ceux-ci répondent bien à un programme de vie unitaire (*plan of life*), qui ne sacrifie aucune des valeurs fondamentales de la personne. Au contraire,

on assiste à l'extension de ce que l'on pourrait appeler une pratique au jour le jour, d'une éthique de la situation, qui n'est plus l'expression unitaire d'une personnalité morale, mais l'enregistrement des impulsions nobles du moment présent.

Par «éthique commune», j'entends un ensemble minimum de valeurs communautaires partagées généralement par le groupe social non seulement en tant qu'elles sont considérées singulièrement, mais encore en leur organisation unitaire. Il est évident que l'éthique commune est impossible si l'individu perd le sens de la vie éthique. Par conséquent, toutes les tentatives de promouvoir une *éthique publique* en vue de stopper les effets sociaux désastreux du vide éthique sont purement velléitaires et vouées à l'insuccès ou à la manipulation politique. D'autre part, une vie éthique est impossible sans une éthique commune par le simple fait que l'homme est un être social.

Dès lors, la crise de la vie éthique et de l'éthique commune coïncide avec l'écroulement sociologique de la morale chrétienne. Nous ne voulons pas ici poser des affirmations de principe, mais seulement constater que, de fait, ni vie éthique, ni éthique commune ne sont possibles en dehors de l'influence du christianisme ou, plus généralement, d'une religion. L'on peut ainsi appliquer à l'époque actuelle ce qu'affirmait Sturzo au temps de son exil: «La morale naturelle elle-même est en crise profonde dans le domaine politique, national et international parce que, alors que d'elle-même elle n'est pas capable de résister de manière autonome, ni comme morale personnelle, ni comme morale collective, elle n'est plus soutenue par la foi chrétienne» (*Chiesa e Stato*, II, p. 252). D'ailleurs Tocqueville n'avait-il pas déjà observé que dans un régime de liberté aucune communauté politique ne peut subsister sans une morale commune et qu'aucune morale commune ne peut résister sans le fondement d'une religion? Certes les événements futurs pourront nous contredire mais, en attendant, nous devons constater qu'aujourd'hui encore, en dehors du christianisme, il n'existe aucune énergie spirituelle qui soit, par son universalité, en mesure de constituer le centre d'unification éthique. Tel est aussi l'enseignement de Maritain lorsqu'il parle d'une morale «adéquatement considérée».

Nous avons ainsi deux évidences qui, paradoxalement, se confondent aujourd'hui: d'une part, la conquête irréversible de l'autonomie du temporel mais, d'autre part, la preuve historique que le christianisme, du moins entendu au sens large, est le soutien nécessaire de l'humain. Par conséquent, la même logique que celle de la juste autonomie du temporel devrait conduire à la récupération et au renforcement des valeurs liées en quelque façon au christianisme et, surtout, à l'exigence d'une vie morale organique, que le christianisme rend possible.

Il est facile de constater combien la modernité a été imprégnée de morale chrétienne. Le rejet de la philosophie chrétienne médiévale n'a entamé que partiellement les contenus de la vie éthique et son ordre global. De Kant à Croce, nous rencontrons une vigoureuse affirmation de la validité éthique du christianisme, malgré que la transcendance ait été bannie de la réflexion philosophique. De plus, l'*ethos* communautaire de l'Etat moderne a sans doute été chrétien et, lorsqu'on a cherché à lui faire violence, l'Etat est devenu totalitaire.

A quel point tout cela avait soutenu la diffusion de l'esprit moderne en bien et en mal, l'on s'en rend compte lorsque la morale chrétienne, se désagrégant sur le plan du consensus social, n'offre plus aucun appui. D'ailleurs, sans morale commune, même la révolution devient impossible, puisqu'il n'y a rien de consistant à abattre ou contre quoi lutter. On découvre alors que les formes culturelles et idéologiques, auxquelles a été confrontée la pensée chrétienne durant les derniers siècles, ont eu besoin du christianisme pour subsister et même pour ainsi réaliser des conquêtes bénéfiques que la chrétienté médiévale avait méconnues. Maritain les a en fait considérées comme des hérésies chrétiennes, et toute hérésie a besoin de l'orthodoxie pour exister. Actuellement tout est en péril, même ce qu'il a germé de vrai et de beau en dehors de l'influence directe du christianisme, puisqu'il manque ce tronc commun sur lequel greffer des rameaux nouveaux.

Nous devons bien nous rendre compte de la différence entre la situation éthique actuelle et celle que Maritain avait présente dans *Humanisme Intégral* ainsi que Sturzo au temps de l'exil. Ce qui était alors en discussion, ce n'était pas l'éthique commune mais le primat de l'éthique sur la politique et sur l'économie. Il n'y avait pas d'opposition importante sur la manière de comprendre l'éthique et sur ses contenus, mais seulement sur son rôle dans la vie sociale. Pour Maritain, la nouvelle chrétienté n'aurait pas été réalisable dans le cas où les critères éthiques n'auraient pas assumé le rôle de pilote. Et Sturzo distinguait entre la politique comme technique et la politique comme conception de la vie dans le monde (*Chiesa e Stato*, II, p. 243). Mais pour être premier, il faut exister, et l'éthique commune n'existe plus ; donc la nouvelle chrétienté n'est plus un idéal historique concret. Il est toutefois restrictif de concentrer toute l'attention sur la mutation que les problèmes éthiques ont subie sous l'influence des nouvelles situations qui ont surgi. Non seulement de nouvelles questions éthiques se posent, visant à assurer une meilleure qualité de la vie, mais surtout il faut faire face à la menace de la perte de l'éthique en général et à celle d'une vie sans qualité. Par conséquent, la pure et simple médiation entre les principes universels et les problèmes historiquement déterminés n'est plus suffisante du moment que manquent les conditions sociales de

la possibilité de la vie éthique. De toute évidence, il faudra se tourner vers la reconstruction de l'éthique commune, c'est-à-dire de la morale chrétienne. «Quelle dyarchie Eglise-Etat pourra être celle de demain, il n'est pas possible de le prévoir! il n'est pas hasardeux de dire dès maintenant qu'elle se situera sur le terrain éthico-social» (*Chiesa e Stato*, II, p. 259). Cependant toute morale procède d'une anthropologie et c'est l'humanisme anthropocentrique qui a été la première cause de la dissolution de la morale chrétienne dont pourtant – comme on l'a dit – il a eu besoin pour subsister. Il sera nécessaire alors d'éliminer les racines philosophiques des contradictions de notre temps.

Il n'y a pas lieu de se faire illusion sur la difficulté de cette entreprise et sur la complexité des secteurs qui sont concernés. Toute l'articulation de la culture chrétienne à ses divers niveaux est mise en cause puisqu'il ne s'agit évidemment pas de reproduire paresseusement les schémas usés du passé. Il faut se rendre compte que la morale chrétienne, qui s'est effondrée sur le plan des mœurs sociales, est le fruit d'une pénétration culturelle du christianisme qui a duré presque deux millénaires. Ce patrimoine est toujours disponible pour une revitalisation, mais l'inspiration de fond doit être créative ou, du moins, profondément renouvelée.

L'objectif le plus immédiat est d'accélérer l'explosion des contradictions du monde post-moderne, et bien d'éviter que les consciences deviennent toujours plus obtuses et insensibles. Le chrétien aujourd'hui doit semer l'inquiétude au sens augustinien du terme, inquiétude dans le domaine de la pensée, en montrant les ultimes conséquences d'une logique destructive et d'une culture du désir et de la mort, et inquiétude dans le domaine pratique, en prenant appui sur l'insatisfaction que produit la société du bien-être et sur le témoignage silencieux d'une vie différente. Ce témoignage est difficile, parce que l'esprit de la laïcité, qui est désormais répandu au cœur du christianisme, peut incliner à partager les modèles de vie dominants. C'est également une raison de se multiplier, pour les communautés et les mouvements chrétiens qui cherchent à donner, de cette manière, une place à ce témoignage, mais qui courent aussi le risque de se séparer du monde.

Tout cela n'est que le commencement de la patiente présence chrétienne dans le monde contemporain. Il ne suffit pas de montrer l'autoanéantissement du monde moderne et le désarroi des temps nouveaux; cela doit être accompagné par une œuvre constructive qui rende à nouveau possible l'accès aux valeurs dans les conditions de vie actuelles. Nous renonçons à évoquer l'énorme entreprise à laquelle est appelée la pensée philosophique et théologique, sans elle toute rénovation politique et sociale n'a pas de fondement de vérité, ni garantie de stabilité. Nous nous limitons ici à considérer uniquement le plan éthico-social.

Un problème particulièrement important est celui du réveil d'une conscience populaire, qui s'exprime en un *ethos* communautaire dans lequel la coutume se transforme en principe moral (*Politica e morale*, p. 60). L'on a déjà amplement observé que les mass media ont désagrégé les traditions et les racines populaires de la culture et qu'il n'est pas possible de retourner en arrière. Peut-être, plutôt qu'une conscience populaire, devrait-on viser à construire et à alimenter une *conscience commune*, qui aurait l'avantage de réunir tendanciellement toute l'humanité. Ici aussi il ne s'agit pas seulement de développer une sensibilité morale plus aiguë par rapport aux aspects particuliers de la dignité humaine, mais avant tout de favoriser une convergence de fond sur une vision globale de celle-ci, de telle manière que l'homme soit respecté en son intégralité et en son existence concrète³. L'Eglise s'est déjà engagée dans cette œuvre, en particulier Jean-Paul II, par son insistance sur les droits de l'homme et par son attention à l'homme en sa singularité et en son unicité. Rappelons-nous que Sturzo avait considéré la conscience populaire comme la voix de l'Eglise au-dedans de l'Etat (*Chiesa e Stato*, II, pp. 240-241). La conscience commune devrait être la voix de l'Eglise au-dedans de la société internationale.

Ainsi se renforce le rôle éthico-social de l'Eglise, que Sturzo avait perçu avec lucidité. Mais ce que l'Eglise a exposé à l'attention des chrétiens doit maintenant être assumé comme leur devoir spécifique, afin que ne se perdent pas les conquêtes de la laïcité. Les droits de l'homme relèvent indubitablement de ces exigences idéales qui font pression aujourd'hui avec toujours plus d'insistance pour être accueillies par la conscience de l'humanité, mais qui ont besoin d'être recomposées en un tout unitaire, sans quoi elles resteraient sur un plan purement individualiste et conflictuel. Seul le sens de la solidarité peut transformer les droits de l'homme d'une simple défense de l'individu en une défense de la dignité humaine.

Un autre devoir de première importance est celui du sauvetage des institutions juridiques et politiques modernes. La démocratie sans valeurs, réduite à un pur calcul numérique de votes et au jeu de la majorité et de la minorité, non seulement détruit toute possibilité de rapport entre la politique et la vérité, mais sacrifie à la reconnaissance formelle de la multiplicité tout principe d'unification. Mais si la démocratie est seulement une méthode, elle ne pourra jamais avoir de valeurs, dans une société qui n'en aurait pas. Les partis devraient réalimenter la démocratie en valeurs, mais ils sont au contraire devenus purement fonction du

³ «Nella sua integralità e concretezza».

mécanisme électoral. La requête que Sturzo adressait au parti des catholiques de ne pas être qu'un instrument politique, mais d'avoir un programme idéal et moral (*Politica e morale*, p. 106), devrait être étendue à toutes les formations politiques. Il est intéressant de noter que, quand il n'y a pas une éthique commune, les différences disparaissent également sur le plan des idées, des valeurs, des programmes politiques, parce qu'autrement le déchirement profond entre les groupes opposés rendrait impossible la coexistence sociale. C'est une nouvelle confirmation du fait déjà signalé que, s'il n'y a pas d'éthique commune, la vie morale de l'individu ou du groupe n'est pas possible. Par conséquent, la reconnaissance formelle de la diversité conduit à l'élimination substantielle des différences. L'on pourrait alors reprendre, au sens concret que lui donne Sturzo, l'insistance de Maritain sur le fait que le parti politique est plus une école politique qu'une représentation d'intérêts particuliers ou qu'une simple coalition électorale (*Démocratie et autorité*, pp. 68-69).

* * *

Reconsidérant ces réflexions incomplètes et encore trop sommaires, nous nous rendons compte qu'elles pourraient être faites par tout homme de bonne volonté et non seulement par le chrétien. La mise en évidence des contradictions du monde contemporain, la dissolution de l'immanentisme, la recherche d'un fondement de vérité, la reconstruction d'un *ethos* communautaire, le réveil d'une conscience commune, le rejet du formalisme institutionnel : ce sont tous des devoirs pour lesquels on devrait battre le rappel auprès de tous ceux qui estiment important que la vie humaine ait un sens. Au cas où les chrétiens eux-mêmes resteraient tièdes devant ces questions, il manquerait certainement la source principale d'animation.

J'ai parlé plus haut du christianisme invisible, mais cela ne veut pas dire « inexistant ». Il s'agit, au contraire, d'une accentuation progressive du caractère profane de la présence chrétienne dans le monde dans la ligne déjà indiquée par Sturzo et Maritain. Tandis que cette présence perd considérablement en visibilité extérieure, elle se renforce dans son rôle d'animation cachée. Il ne s'agit plus seulement de fournir au monde un supplément d'âme, mais l'âme elle-même. Une ère de la science et de la technique, telle que celle qui se prépare devant nos yeux, a besoin de finalités, d'orientations, de valeurs. Elle n'a pas une âme qui lui soit propre et elle est exposée à toutes les manipulations, ce dont elle doit être protégée. D'un côté donc, la chrétienté ne se réalise plus extérieurement et visiblement et elle se retire de la scène du monde, mais, de l'autre, le christianisme devient toujours plus le lieu où est donné le sens et égale-

ment celui de la conservation du sens. L'âme en effet appartient à l'invisible, mais elle n'en est pas pour cela moins réelle. A ce stade, parler de «chrétienté» devient pour le moins irrelevant. L'important est que tout homme de bonne volonté œuvre pour un idéal historique concret de ce genre, préparant la venue d'un nouvel humanisme, qui est certes toujours cet humanisme intégral dont parle Maritain.

FRANCESCO VIOLA

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

L'ouvrage de Scoppola auquel on se réfère dans ce texte a pour titre *La «nuova cristianità» perduta*, Studium, Rome, 1985.

Les œuvres de Jacques Maritain citées sont les suivantes: *L'Homme et l'Etat*, PUF, Paris, 1953; *Humanisme Intégral*, in Œuvres complètes, Vol. VI, Editions Universitaires, Fribourg, 1984; *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, Paris, 1966; *Démocratie et Autorité* in *Principes d'une politique humaniste*, Paul Hartmann, Editeur, Paris, 1945.

Les œuvres de Sturzo sont citées selon l'édition publiée par l'Institut «Luigi Sturzo»: *La Società: sua natura e leggi*, Zanichelli, Bologne 1960; *Politica e morale*, Zanichelli, Bologne 1972; *Chiesa e Stato*, II, Zanichelli Bologne, 1959; *La vera vita, sociologia del soprannaturale*, Zanichelli, Bologne, 1960.

Sur l'idéal maritainien de la «nouvelle chrétienté», on pourra consulter utilement les textes suivants: G. COTTIER, *Le concept d'idéal historique concret chez Jacques Maritain*, in *Nova et Vetera*, 1981/II, pp. 96-120; J. LALOY, *La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain*, in *Nova et Vetera*, 1981/II, pp. 121-132; A. ACERBI, *La Chiesa nel tempo, Sguardi sui progetti di relazione tra Chiesa et società civile negli ultimi cento anni*, in *Vita e Pensiero*, Milan, 1979, pp. 177-141, qui, étrangement, ne cite jamais Sturzo; G. CAMPANINI, *L'utopia della nuova cristianità*, Morcelliana, Brescia, 1975; A. PAVAN, *Il personalismo comunitario di J. Maritain*, in *Il pensiero politico di Jacques Maritain*, par G. Galeazzi, Massimo, Milan, 1978, pp. 44-123.

Pour une meilleure connaissance de la pensée de Sturzo en relation avec les thèmes abordés, je me suis servi des textes suivants: G. NIRCHIO, *Il pensiero sociale di Luigi Sturzo*, Ibis, Palerme, 1964; *Politica e sociologia in Luigi Sturzo*, par A. di Giovanni, et E. Guccione, Massimo, Milan, 1981; *Luigi Sturzo e la costituzione italiana (attuazione o revisione?)*, par A. di Giovanni et A. Palazzo, Massimo, Milan, 1983; L. BATTAGLIA, *Sociologia e politica in Luigi Sturzo. L'autonomia delle forme sociali*, in *Il Politico*, 1985 (L), pp. 211-252.

L'inspiration de fond de l'ensemble de ce texte doit beaucoup aux questions traitées par la conférence de S. COTTA, *Le radici della violenza*, tenue auprès du Centre St-Dominique de Bologne, le 2 mars 1982.

La connexion entre vie éthique et plan de vie est traitée par J. FINNIS, *Natural law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Sur les tentatives (désespérées) de refondre une éthique publique, cf. S. MAFFETONE, *Verso un'etica pubblica*, ESI, Naples, 1984.

Pour ce qui est de l'éthique commune, mon étude *Per una comunità luogo del soggetto*, in *Vita e Pensiero*, juillet-août 1985 (LXVIII, pp. 26-37) peut être de quelque utilité.