



HAL
open science

Pensée religieuse et option politique : médiations croisées et hybridation en mouvement

Jacques Palard

► **To cite this version:**

Jacques Palard. Pensée religieuse et option politique : médiations croisées et hybridation en mouvement. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2023, 204, pp.99-118. <10.4000/assr.73198>. <halshs-04452131>

HAL Id: halshs-04452131

<https://shs.hal.science/halshs-04452131v1>

Submitted on 15 Apr 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Pensée religieuse et option politique : médiations croisées et hybridation en mouvement

Religious thought and political option: cross-mediations and hybridization in motion

Pensamiento religioso y opción política: mediaciones cruzadas e hibridación en movimiento

Jacques Palard



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/73198>

DOI : 10.4000/assr.73198

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2023

Pagination : 99-118

ISBN : 9782713229701

ISSN : 0335-5985

Ce document vous est fourni par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Jacques Palard, « Pensée religieuse et option politique : médiations croisées et hybridation en mouvement », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 204 | 2023, mis en ligne le 02 février 2024, consulté le 15 avril 2025. URL : <http://journals.openedition.org/assr/73198> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.73198>

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Jacques Palard

Pensée religieuse et option politique : médiations croisées et hybridation en mouvement

À propos de :

BONAFoux Corinne, ROUSSEAU Sabine (dir.), *Mémoires et enjeux du « moment 68 » dans le catholicisme (1968-2018)*, Chambéry, Presses universitaires Savoie Mont Blanc, coll. « Sociétés, religions, politiques », 2021, 233 p.

LANIEL Jean-François, PERREAULT Jean-Philippe (dir.), *La laïcité du Québec au miroir de sa religiosité*, Québec, Presses de l'Université Laval, coll. « Religion et politique », 2022, 278 p.

MOLINARIO Joël, VIVIER-MURESAN Anne-Sophie (dir.), *Responsabilités chrétiennes dans la crise écologique. Quelles solidarités nouvelles ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Theologicum – CP », 2022, 195 p.

MONNOT Christophe, ROGNON Frédéric (dir.), *La nouvelle théologie verte*, Genève, Labor et Fides, coll. « Fondations écologiques », 2021, 247 p.

PETERSON Erik, SCHMITT Carl, *Théologie et politique. La controverse*, Paris, Éditions du Cerf, 2021, 211 p.

TRANVOUEZ Yvon, *L'ivresse et le vertige. Vatican II, le moment 68 et la crise catholique (1960-1980)*, Paris, Perpignan, Desclée de Brouwer, 2021, 354 p.

La séparation des Églises et de l'État, telle qu'elle a été instaurée en France il y a plus d'un siècle, n'a assurément pas pour corollaire la séparation du religieux – ou du sacré – et du politique, tant au niveau des organisations que des citoyens ou des croyants¹. Les six ouvrages retenus dans cette note explorent, à travers trois volets interprétatifs, les interactions, distinctes mais

1. Une version de ce texte est également disponible dans : PALARD Jacques, 2023, « Le religieux et le sociétal en interaction : médiations croisées et hybridation en mouvement », in H. Bonin, *Hommage à Robert Lafore. Les enjeux du social et du sociétal*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Territoires du politique », p. 287-310.

complémentaires, entre sciences religieuses et sciences sociales autour des questions du croire, du pouvoir, de la mémoire, du changement social, de la responsabilité, de l'action publique ou du fondement des institutions politiques. Le premier volet permet d'analyser, au travers de la thématique du changement climatique, un processus original d'évolution de la pensée théologique confrontée à de nouveaux enjeux tout à la fois religieux et socio-politiques. Le deuxième offre une lecture plurielle de la mémoire des années 1960 et 1970 marquées par les événements de Mai 1968 et les soubresauts consécutifs au concile Vatican II. Le troisième volet se situe sur le terrain des régimes politiques, ceux en l'occurrence de l'Allemagne de l'entre-deux-guerres et du Québec, et plus particulièrement sur celui de la théologie politique et de la controverse relative à la légitimation religieuse des institutions étatiques.

Écologie et transition théologique

La question que (se) pose Bernard Plonger sur la période pré et postévolutionnaire n'a rien perdu de sa pertinence : « Dans quelle mesure l'Église peut-elle renoncer à une idéologie enveloppante pour libérer l'autonomie théologique du Politique ? » (Plonger, 1973 : 11). Comme pour mieux se faire comprendre, l'historien actualise son propos du moment et attire l'attention sur un « significatif balancement » en citant la constitution pastorale *Gaudium et Spes* adoptée quelques années plus tôt lors du concile Vatican II :

Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres [...], une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime. [...] Mais si, par « autonomie du temporel », on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu (*Gaudium et Spes*, n° 36).

Ce « balancement » n'a rien perdu de son acuité. Le puissant enjeu que représentent le réchauffement climatique et ses effets géopolitiques et sociaux à l'échelle planétaire constitue en effet un important point de focalisation et de dispute dans les champs non seulement scientifique et politique, mais également théologique. Il a été au cœur du colloque organisé à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg en février 2020 et dont les actes ont été publiés sous le titre *La nouvelle théologie verte*. D'emblée, Christophe Monnot et Frédéric Rognon analysent les modalités d'émergence de la question du rapport entre l'humain et son environnement en tant que préoccupation devenue primordiale *aussi* en théologie. Ils font remonter les débuts du questionnement sur la responsabilité du christianisme dans la crise environnementale à la publication dans la revue *Science*, il y a plus d'un demi-siècle, d'un article devenu source de vifs et passionnés débats² de Townsend

2. Fabien Revol voit dans la publication de l'ouvrage dirigé par Ian Barbour (Barbour, 1973), qui s'ouvre avec la réédition de l'article de White, l'acte de naissance de la théologie de l'écologie

Lynn White, Jr. (White, 1967), un historien des sciences et des techniques médiévales occidentales et fils de pasteur presbytérien. Selon ce professeur à l'Université de Californie à Los Angeles, le christianisme, singulièrement dans sa forme occidentale, représente la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connue. Or, s'il est vrai que la conception de l'écologie découle de la représentation des relations homme-nature, il s'ensuit que toute culture, qu'elle soit ou non religieuse, est d'abord façonnée par sa religion, qui en constitue dès lors l'une des matrices. C'est ainsi que la science et la technique occidentales sont tenues comme héritières des attitudes chrétiennes, attitudes presque universellement partagées non seulement par les chrétiens, mais aussi par ceux qui se considèrent comme des postchrétiens³. On peut rapprocher cette position de l'analyse de la société technicienne développée par l'historien du droit et théologien protestant Jacques Ellul. Selon Frédéric Rognon, « issue de sa rencontre avec Bernard Charbonneau, la théologie verte de Jacques Ellul s'enracine ainsi dans une critique approfondie du phénomène technicien et de la société qu'il détermine » (Monnot, Rognon, 2021 : 97). En effet, « le phénomène technicien » intègre non seulement les techniques proprement dites, mais aussi les éléments immatériels et l'action logique qui en constitue le support immatériel. En 1935, à l'âge de 23 ans, Ellul en appelle, avec Charbonneau, à la construction d'une « cité ascétique » (Charbonneau, Ellul, 2014). La pensée d'Ellul s'apparente ainsi à la démarche volontiers provocatrice de White, qui propose saint François d'Assise en modèle⁴ : l'éthique propre aux disciples du Christ est de faire « le choix de la faiblesse et de la vulnérabilité » (Monnot, Rognon, 2021 : 106), c'est-à-dire de la non-puissance.

Le théologien réformé Jürgen Moltmann place sa réflexion sous le syntagme « réforme verte ». Sa doctrine de la création situe le premier chapitre de la *Genèse* dans un registre écologique plutôt qu'anthropocentrique en ce qu'elle entend substituer à une lecture traditionnelle « à partir du commencement » une lecture eschatologique « à partir de la fin », lecture fondée sur « la destination du processus créateur de Dieu par “la vie du monde à venir”, comme l'exprime la profession de foi de Nicée » (*Ibid.* : 111). Il estime que

(Monnot, Rognon, 2021 : 178). Il signale en outre que la question soulevée par White a suscité l'organisation d'une série de colloques à l'Université de Harvard entre 1996 et 1998, colloques dont les actes ont fait l'objet de la publication de neuf volumes entre 1997 et 2003 (*Ibid.* : 180).

3. Dans l'édition du texte de White qu'il a présentée et commentée, Dominique Bourg s'est attaché à distinguer trois types d'interprétations des relations hommes-nature, interprétations fortement différenciées et qui prennent appui en particulier sur la *Genèse* et le dogme chrétien de la création : une interprétation despotique, une interprétation dite de l'intendance et une interprétation dite citoyenne (White, 2019 : 64-66).

4. « [L] amour que Dieu manifeste en acceptant l'appropriation des choses, il est la limite à l'usage de ces choses. L'homme ne peut strictement pas se comporter en propriétaire absolu, mais il doit manifester au monde créé par Dieu le même amour » ; c'est le non-respect de ce devoir qui a conduit à « notre situation actuelle dans le “drame écologique”. Nous avons déchainé notre puissance, nous avons exploité à mort, en détruisant les espèces, les richesses, les possibilités, les équilibres naturels, les cycles, les produits. Nous avons gaspillé à une allure incroyable » (Ellul, 1974 : 146 et 150).

ce n'est qu'à partir de la Renaissance qu'il est fait usage du concept *imago dei-dominum terrae* ordonné à la domination de la nature et à la conquête du monde. Le récit de la création lui inspire l'idée selon laquelle la terre est une créature créatrice unique. Le professeur de théologie à l'Université de Tübingen, qui reconnaît avoir appris à toucher la terre de tous ses sens grâce à l'autobiographie de son épouse (Moltmann-Wendel, 1997), se plaît à voir un « renversement de l'attendu » (*Ibid.* : 121) dans la scène qui clôt le récit des tentations du Christ par Satan dans le désert : Jésus « était avec les bêtes sauvages, et les anges le servaient » (Évangile de Marc, chapitre 1, verset 13).

Rédacteur en chef de la revue *Études* et agrégé de physique, François Euvé souligne l'apport de la théologie chrétienne à la pensée et à l'action écologiques du fait d'une vision plus organique que mécanique. Il distingue « création » et « nature », et critique la valorisation par le théologien dominicain Marie-Dominique Chenu du rôle de la machine comme instrument de la positive emprise de l'*homo faber*. À l'encontre de la longue prédominance d'un « monothéisme strict » à tendance « patrocéntrique », il s'inscrit également dans un courant de pensée qui s'attache à promouvoir la théologie trinitaire « dans laquelle les trois personnes peuvent symboliser trois modes d'action et de présence divine dans le monde » (*Ibid.* : 152) : le Père ouvre un espace de liberté à l'ensemble des créatures ; le Fils accorde une place significative à la personne humaine et fait des rencontres de personne à personne un mode de partage et de circulation du don ; et l'Esprit exerce la fonction de présence de Dieu au monde. On pourrait percevoir ici le passage, dans l'analyse de l'ordre divin, d'un gouvernement strictement monothéiste à une gouvernance partagée.

Le terme « Anthropocène » figure dans le titre de trois contributions. Le théologien écologique protestant Martin Kopp, d'ailleurs porté à substituer à ce terme ceux de « Ploutocène », « Capitalocène » ou « Phagocène », se demande « comment vivre en chrétien anthropocénique » (*Ibid.* : 168). Il propose deux stratégies pour définir la théologie de la « fonction intendance », qui échoit à l'humanité, mais qui lui paraît plutôt méconnue des scientifiques : la géo-ingénierie, qui se limite au traitement des symptômes, et la réduction à sa source de l'influence humaine sur le fonctionnement du « Système Terre ». Sans doute la théologie est-elle mise au défi de porter attention aux techniques palliatives, mais force est de reconnaître que « tous les appels au changement émis depuis plus de cinquante ans, dont ceux des penseurs chrétiens et des Églises, ont échoué à susciter une conversion écologique à l'échelle et à temps » (*Ibid.* : 174)⁵. C'est précisément une telle conversion que le pape François appelle de ses vœux et s'est donné pour mission de promouvoir avec la publication en mai 2015, six mois avant la COP 21 de Paris, de l'encyclique *Laudato Si*.

5. En introduction à un numéro de la revue *Social Compass* intitulé *Changement climatique et transitions énergétiques : préoccupation environnementale religieuse*, Cristián Parker estime que « la simple manifestation d'une "préoccupation" envers ces questions environnementales de la part des croyants ou des non-croyants n'est pas une garantie qu'il y aura des changements dans les attitudes » (Parker, 2015 : 293).

Fabien Revol estime que « c'est grâce à l'accusation de Lynn White, Jr. que le christianisme a réagi en donnant naissance aux théologies vertes parmi lesquelles se situe celle de François dans *Laudato Si'* » (*Ibid.* : 176). On peut en trouver l'empreinte dans le titre même du chapitre trois de l'encyclique, « La racine humaine de la crise écologique », et dans cette prise de position particulièrement ferme du pape :

Il a été dit que, à partir du récit de la Genèse qui invite à « dominer » la terre (cf. Gn 1, 28), on favoriserait l'exploitation sauvage de la nature en présentant une image de l'être humain comme dominateur et destructeur. Ce n'est pas une interprétation correcte de la Bible, comme la comprend l'Église. S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens, avons mal interprété les Écritures, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures (*Laudato Si*, § 67).

Selon le pape, la théologie de la création nécessite « la mise en dialogue avec l'écologie comprise comme science de la nature » (*Ibid.* : 187), source d'outils nouveaux, à l'image du concept de biodiversité, et donc d'enrichissement de l'approche philosophique et théologique. On peut percevoir une telle innovation dans la proposition, par le sociologue et écothéologien orthodoxe Michel Maxime Egger, de la notion de « panthéisme », qui, à la différence du panthéisme, conçoit une union sans confusion entre Dieu et l'univers, une forme d'« inhabitation mutuelle » ainsi exprimée par François : « L'univers se déploie en Dieu, qui le remplit tout entier » (*Laudato Si*, § 233). Une écologie « extérieure », à la fois politique, éthique, économique et éducative, appelle ainsi une écologie « intérieure » de nature « éco-spirituelle » (Egger, 2012).

Un an après le colloque de Strasbourg, et avec quelques contributeurs communs, s'est tenue à l'Institut catholique de Paris (ICP) une rencontre dont le titre peut – doit ? – se lire comme une réponse délibérée à White : *Responsabilités chrétiennes dans la crise écologique*. Après une première partie consacrée au diagnostic de l'avancée des Églises, les actes traitent en effet des « racines de la crise écologique » et du « rôle du christianisme », avant d'inventorier les « ressources de la foi chrétienne » propres à « affronter la crise ». Le théologien Joël Molinario, codirecteur de l'ouvrage et directeur de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique au sein de l'ICP, entend le terme « responsabilité » dans sa globalité :

Nous sommes responsables d'avoir mal agi envers la terre certes, à travers cet anthropocentrisme qu'il faut dénoncer, mais il y a aussi une responsabilité propre de la foi chrétienne à remobiliser ses ressources en sortant des dualismes qui ont marqué notre pensée moderne occidentale qui continuent de nous encombrer (Molinario, Vivier-Muresan, 2022 : 188).

Certains dualismes sont tout particulièrement pointés : âme et corps, nature et culture, sacré et profane, matière et spiritualité. Dans cette ligne, Elbatrina Clauteaux s'attache à souligner l'apport de la « syntaxe de la composition du

monde » que développe Philippe Descola (Descola, 2005) dans *Par-delà nature et culture* (Molinario, Vivier-Muresan : 61). L'expérience qui fut la sienne chez les Indiens Pémon de l'Amazonie vénézuélienne, auprès desquels elle a vécu avec sa famille une dizaine d'années, est relue à la lumière d'un dialogue entre anthropologie, philosophie et théologie : « Cette attitude ethnologique a été le point de départ pour penser en théologie la valeur salutaire des rationalités extérieures au christianisme » (*Ibid.* : 62-63). Plusieurs contributions soulignent le moment – le *kairos* – désormais favorable à une telle prise de conscience, et propice à aller au-delà d'une simple « objection de croissance ».

Comme celui de Strasbourg, le colloque de Paris, qui s'est tenu en partenariat avec le réseau Église verte, a revêtu un fort caractère œcuménique : aux côtés de deux entités de l'ICP, l'Institut supérieur de pastorale catéchétique et l'Institut supérieur d'études œcuméniques, ont également pris part à son organisation l'Institut protestant de théologie et l'Institut de théologie orthodoxe Saint Serge. Auteur de la préface de *La nouvelle théologie verte*, le patriarche œcuménique Bartholomée I^{er}, archevêque de Constantinople, signe aussi le premier chapitre des actes de la rencontre de Paris sous le titre : « La crise écologique au regard de la foi chrétienne ». Au travers de la place ainsi accordée au « patriarche vert », Michel Stavrou, doyen de l'Institut Saint-Serge, rappelle ce que furent les effets structurants de la position adoptée par son prédécesseur, le patriarche œcuménique Dimitrios I^{er}, qui déclara le 1^{er} septembre 1989 que le monde se trouvait « au bord de l'autodestruction apocalyptique » (*Ibid.* : 113). Dans son propos introductif, la théologienne Anne-Sophie Vivier-Muresan, codirectrice de l'ouvrage et directrice de l'Institut supérieur d'études œcuméniques, insiste sur la portée sociétale d'un questionnement théologique qui se nourrit de l'approche anthropologique et conduit « vers la conversion de nos pratiques, tant ecclésiales que politiques et sociales » (*Ibid.* : 12). Comment « prêcher l'eschatologie à l'ère de l'Anthropocène ? » La sociologue Anne-Sophie Breitwiller, enseignante à l'ICP et au Collège des Bernardins, le philosophe et sociologue des sciences Bruno Latour et le philosophe et théologien Frédéric Louzeau, prêtre du diocèse de Paris⁶, associent leur réflexion pour appréhender les incidences que comporte la nouvelle révolution scientifique sur les sciences de la terre et, singulièrement, sur le changement de cosmologie et d'intelligence du « cadre matériel » de la vie présente, dans la perspective de l'« hypothèse Gaïa » : « Notre hypothèse est que ce décalage [entre cosmologies] totalement imprévu offre une extraordinaire occasion de renouveler la prédication » (*Ibid.* : 26). Cette transformation cosmologique conduit à « multiplier les attachements avec des humains et des non humains » (*Ibid.* : 32), et fonde la conjonction,

6. Depuis 2018, ces trois auteurs sont engagés « dans l'élaboration de dispositifs d'auto-description auxquels se consacre le consortium *Où atterrir ?* et les *Ateliers Laudato Si'* du Collège des Bernardins » (Molinario, Vivier-Muresan, 2022 : 33).

d'essence eschatologique, que le pape François opère entre « le cri de la terre et le cri des pauvres » (*Ibid.*)⁷.

Professeure d'économie à l'ICP et représentante de la Conférence des évêques de France au sein du réseau Église verte, Elena Lasida présente ce dispositif comme un outil ou un laboratoire où sont expérimentées de nouvelles manières de faire du « commun ». Elle souligne également l'enjeu spirituel que revêt la conversion écologique : « adopter une autre manière de consommer, de se déplacer et de gérer les ressources, ouvre la possibilité de faire une autre expérience de la transcendance » (*Ibid.* : 54), dans la mesure où, au-delà de leur empreinte écologique, nos comportements transforment nos relations avec les autres êtres vivants. La place qu'occupent la création et l'eschatologie dans les modèles théologiques présente ainsi un caractère estimé crucial. Isabelle Morel, membre du Conseil international de catéchèse auprès du Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, estime qu'il est particulièrement fécond d'encourager tout à fois les acteurs et les destinataires de la formation religieuse à « présenter la création comme un don de Dieu qui appelle une réponse libre, toujours actualisée, de l'ordre de la relation (vocation) » (*Ibid.* : 169). Par voie de conséquence, elle relève le risque que comporte la disparition dans l'actuelle pratique pastorale catholique de la question des « fins dernières » et donc de l'espérance eschatologique. Elle considère dès lors comme une innovation et une avancée de Rome l'inscription dans le tout nouveau *Directoire pour la catéchèse* (Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation, 2020), qui renvoie lui-même à *Laudato Si*, d'un chapitre « Catéchèse et engagement écologique » où apparaît explicitement l'expression « conversion écologique ».

Retour sur les *sixties* : mémoire(s) et retournements

Les contributions à l'ouvrage collectif dirigé par Corinne Bonafoux et Sabine Rousseau ont pour point commun d'« explorer les mémoires catholiques plurielles de 68 » (Bonafoux, Rousseau, 2021 : 11). Alors que la place occupée par les catholiques au cours de ces « événements » a fait l'objet d'une longue sous-évaluation due à une invisibilité supposée en partie délibérée des acteurs eux-mêmes⁸, ces autrices observent que la transformation de la mémoire de

7. On peut trouver des échos de cette démarche dans *Éthique théologique de la vie. Écriture, tradition et défis pratiques*, ouvrage dirigé par M^{gr} Vincenzo Paglia (2022), président de l'Académie pontificale pour la vie, et publié le 1^{er} juillet 2022.

8. Le titre de l'article « Dans le silence... » qu'écrivent en 1969 sur leur Église et le monde étudiant, à la demande de la revue *Études*, quatre anciens responsables d'Action catholique, dont Jean-Yves Le Drian, vient comme en contrepoint de la visibilité que se donnent ainsi les auteurs. Ceux-ci écrivent : « Nous avons bien vécu en *mai*. Nous avons entrevu une liberté qui nous donne la force d'être nous-mêmes. [...] Chacun s'est trouvé libre de prendre les options qu'il voulait, de faire l'analyse qui lui semblait la plus exacte. [...] Le pluralisme se trouve ainsi justifié chez les chrétiens par la difficulté de faire une analyse et une seule des réalités socio-économiques » (Audigier, Bénard, Dorival, Le Drian, 1969 : 391-392).

68 en un enjeu politique s'est progressivement affirmée. Cette inflexion ne doit sans doute pas se lire comme une simple réaction à la déclaration de Nicolas Sarkozy appelant à « liquider l'héritage de 68 » dans son discours de Bercy d'avril 2007, une semaine avant le premier tour de l'élection présidentielle qui devait le porter à la présidence de la République. Corinne Bonafoux estime que la presse catholique qu'elle a étudiée – *La Croix*, *Le Pèlerin*, *La Vie*, *Famille chrétienne* et *Témoignage chrétien* – a tenté de rendre plus visible la présence catholique à travers deux procédés : d'une part, l'inscription de 68 dans un temps plus long incorporant à la fois une réflexion sur les causes de la crise catholique et une analyse des effets du moment 68 et de Vatican II; d'autre part, la recherche de grands et de petits témoins catholiques. À l'occasion du 50^e anniversaire de 68, ces organes de presse ont ainsi contribué à réévaluer le rôle joué par les chrétiens, moins toutefois pour cristalliser l'attention sur ce rôle que pour proposer des interprétations de cet événement qui, progressivement, a relevé plus de l'histoire que de la mémoire.

Après cette mise en perspective générale, l'ouvrage est organisé en trois parties : « Les mémoires des acteurs », « 68 vu d'ailleurs », en l'occurrence d'Italie, de Belgique et de la II^e Conférence générale du conseil épiscopal latino-américain (CELAM) organisée à Medellín en Colombie du 23 août au 6 septembre 1968, enfin « Enjeux et rejeux, retournements et détournements ». Le lecteur est invité à saisir que la mémoire des acteurs « se construit toujours en partant non pas du passé, mais du présent, pour répondre à une question du présent » (*Ibid.* : 30). C'est sans doute pour échapper aux inévitables biais d'une telle relecture que Charles Mercier étudie la mémoire de 68 chez René Rémond en prenant appui sur des archives et des témoignages de ceux qui l'ont connu et non sur des récits personnels de l'historien, en poste à la Faculté de Nanterre au moment des événements, récits auxquels ont été consacrés une précédente étude (Mercier, 2016). Cette démarche rencontre toutefois ses limites puisque l'auteur s'emploie à appréhender le « discours rémondien sur 68 » sur la base des trois positionnements adoptés par celui qui présidait depuis trois ans le Centre catholique des intellectuels français : ceux de l'autobiographe, du mémorialiste et de l'historien. En historien, Rémond adopte des positions en partie opposées : il présente Mai 68 comme un événement que rend compréhensible sa mise en consonance avec d'autres crises révolutionnaires, consécutives à un similaire « coup de grisou », mais il y voit aussi « un événement mystérieux qui sembla invalider la capacité explicative de l'histoire » (Bonafoux, Rousseau, 2021 : 40) et dont « l'irrationalité déconcerte » (Rémond, 1991 : 599)⁹. Les récits de l'ancien secrétaire général de la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) se font l'avocat des instances qui prennent

9. *Mutatis mutandis*, ces mots résonnent à la façon de ceux qu'adresse Alexis de Tocqueville, moins d'un an avant sa mort, à son ami Louis de Kergorlay à propos de la Révolution française : « Mon esprit s'épuise à concevoir une notion nette de cet objet et à chercher les moyens de bien le peindre. Indépendamment de tout ce qui s'explique dans la Révolution française, il y a quelque chose dans son esprit et dans ses actes d'inexpliqué » (cité par Furet, 1978 : 211).

en charge les milieux de vie et privilégient la participation aux institutions plutôt que la protestation externe. À ses yeux, l'exigence de compromis doit conduire les chrétiens à entrer dans les logiques du politique.

La recherche que Nathalie Ponsard a consacrée, par voie de questionnaires semi-directifs, à l'étude de rencontres en milieu militant à Clermont-Ferrand focalise l'attention sur des répondants d'origine chrétienne qui s'étaient engagés à la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) ou au Mouvement rural de la jeunesse chrétienne (MRJC). Cette démarche a pour effet de corriger une mémoire dominante de 68 qui n'accorde qu'une portion congrue à la fois au mouvement étudiant provincial, à la mobilisation sociale, aux citoyens ordinaires ainsi qu'à la dimension religieuse. Pour ces militants, Mai 68 a constitué un moment décisif de leur parcours, les uns poursuivant un engagement catholique tandis que d'autres s'en sont détachés. L'autrice s'interroge sur les vecteurs de cristallisation, de transmission et de diffusion de la mémoire collective, et plus précisément sur les relations qui s'établissent entre les mémoires individuelles catholiques, les mémoires ouvrières syndicales et une possible mémoire collective catholique de gauche. Une conclusion lui paraît s'imposer : les mots « chrétien », « valeurs évangéliques », « fraternité » sont énoncés « à distance de l'Église catholique » (Bonafoux, Rousseau, 2021 : 82).

Après avoir rappelé la perspective ouverte par Maurice Halbwachs selon laquelle toute mémoire, y compris la plus individuelle, résulte d'une élaboration collective, Olivier Chatelan s'interroge sur l'existence d'une ou de plusieurs mémoires. Il prend pour illustration d'une mémoire « à éclipses » la conférence du CELAM inaugurée par un discours de Paul VI entérinant « l'option préférentielle de l'Église pour les pauvres » et la lutte contre l'injustice sociale. Avant d'être ravivé par la troisième conférence du CELAM qui s'est tenue dix ans plus tard, l'événement n'a eu qu'un très faible écho chez les catholiques français. Parmi les facteurs susceptibles de rendre compte de cette quasi-amnésie, l'auteur relève notamment la publication, deux mois plus tôt, de l'encyclique *Humanae vitae*, les longs ressacs des événements de mai-juin en France, ainsi que la place privilégiée accordée dans les médias à des personnalités comme l'archevêque brésilien du Nordeste, Dom Hélder Câmara, ou le théologien péruvien de la libération Gustavo Gutiérrez Merino. Le relatif retournement qui intervient au début des années 1980 s'opère dans un contexte polémique dû en particulier à la prise de position d'organisations critiques – comme le Centre Lebreton, le Comité catholique contre la faim et pour le développement (CCFD), la Cimade ou la Fédération protestante de France – et à la publication de l'*Instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération* du cardinal Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. C'est à l'occasion de la commémoration, en 1992, du cinquantième centenaire de la « découverte » de l'Amérique que parurent pour la première fois en langue française les conclusions de Medellín. Cette résurgence a toutefois connu un coup d'arrêt au moment du lancement par Jean-Paul II de la « nouvelle évangélisation », avant de bénéficier d'un surcroissement avec la parution d'ouvrages comme celui de M^{gr} Xavier de Maupeou (2017),

évêque du diocèse brésilien de Viana. Objet de prises de position durablement antagoniques, « la mémoire de Medellín n'est donc ni linéaire, ni continue, ni consensuelle » (*Ibid.* : 132).

La troisième partie de l'ouvrage s'ouvre, comme à rebours, sur une analyse par Jérôme Bocquet de témoignages recueillis il y a une dizaine d'années auprès d'historiens de la Sorbonne qui font le récit du « déclin » qui frappe à la fois l'université, la France et l'Église. On y lit en particulier la part attribuée à la défaite de la France en Algérie dans la survenue d'un Mai 68 vécu « à l'envers », sur fond de nostalgie de la tradition, de regret de l'héritage colonial et de défense d'un catholicisme d'affirmation. Cette analyse permet d'éclairer les trois « portraits » individuels ou de groupes qui lui font suite et qui sont marqués par des inversions de parcours ou de quête identitaire. Frédéric Gugelot analyse ainsi le « roman » de la vie de l'écrivain belge Conrad Detrez, prix Renaudot 1978 avec *L'Herbe à brûler*, dont il cite le passage final du « manuscrit non censuré », expression des avatars d'une existence qui a pris fin en 1985 et qui sera passée de l'engagement évangélique à l'espérance révolutionnaire et à « l'éveil à l'amour » avant de se ranger dans l'exercice d'une fonction diplomatique : « Mon âme avait tout appris, elle savait à son tour Dieu mort, la révolution broyeuse de ceux qui la font, l'amour impossible. Elle avait payé au prix le plus fort le droit de s'en aller » (Bonafoux, Rousseau, 2021 : 158)¹⁰. La revue *Immédiatement*, qui paraît de 1996 à 2003 et qu'étudie Yann Raison du Cleuziou, est née de la fusion de trois titres de la presse militante royaliste. Elle prit pour modèle des figures de résistants comme Honoré d'Estienne d'Orves et contribua à repositionner le catholicisme comme une contre-culture, à distance des valeurs dominantes, par voie d'hybridation de courants antilibéraux de droite et de gauche : l'équipe de la revue a soutenu la candidature de Jean-Pierre Chevènement à l'élection présidentielle de 2002. L'auteur perçoit dans les pages de cette publication une référence ambivalente à la mémoire de mai 68 et y décèle les signes avant-coureurs du militantisme catholique des années 2010 qui a soutenu la Manif pour tous, dont Anthony Favier estime que la mobilisation sociale qu'elle a suscitée contre le projet de loi Taubira « a été l'événement marquant des dernières années pour le catholicisme français » (*Ibid.* : 189). Les portraits contrastés que Favier dresse de René Pujol, chrétien de gauche anti-mariage pour tous, et de Pierre Rosanvallon, passé, lui, de la CFDT au mariage pour tous, illustrent la complexité des positionnements des chrétiens de gauche qui appartiennent à la génération des baby-boomers.

Denis Pelletier estime précisément que le « moment 68 » constitue une matrice propre à éclairer les controverses actuelles. L'historien observe que le catholicisme français est une *société* qui se considère comme telle et qui demeure un acteur du changement social. Pour saisir le retournement des

10. Le roman s'achève par ces mots : « Restait l'amitié des plantes vertes, agréables à mon regard, à mon odorat, à ce corps qui pouvait enfin, comme jadis lorsque j'étais enfant, s'endormir en paix » (Detrez, 1978 : 231).

idéaux de 68, il tire deux « fils » qui ne sont pas sans tisser des liens entre eux : celui de l'émotion, qui découle en particulier de l'emprise, jusque dans la gestion de la pastorale territoriale y compris diocésaine, de la mouvance charismatique, et celui de la substitution du « catholicisme bioéthique » au catholicisme social. Écrire qu'« en démocratie libérale, le passé est une ressource de sens mise à la libre disposition des acteurs des combats présents » (*Ibid.* : 219), c'est dire que l'héritage partagé de mai 68 est source de profonds différends fondés sur des mémoires sélectives elles-mêmes commandées par des intérêts socio-économiques et des choix idéologiques antagoniques. Ainsi que le souligne en conclusion Étienne Fouilloux, « l'histoire des mémoires renvoie moins à l'événement souche qu'aux contextes dans lequel il est lu. Elle parle moins de lui que de celui qui en fait mémoire, quel qu'il soit » (*Ibid.* : 224).

Les textes qu'Yvon Tranvouez a publiés entre 2012 et 2018 et qu'il regroupe ont trait principalement à la crise catholique de la période postconciliaire. Ils visent pour la plupart à décrypter, souvent dans le cadre breton, le débat historiographique dont fait l'objet la crise catholique des années 1960-1970. Convient-il d'appréhender cette crise comme un nouvel épisode d'un mouvement de longue durée ou faut-il plutôt y voir, à la suite de Guillaume Cuchet, les effets directs du concile Vatican II, en particulier de sa déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* du 2 décembre 1965 ? Observateur du mouvement de transformation du catholicisme, l'auteur dit s'aventurer sur ce terrain avec les ressources que lui octroie sa qualité de contemporain des événements analysés. Le passage de Brest à Paris de l'étudiant qu'il était alors lui fit découvrir ce que signifie « une situation inédite de catholique minoritaire [...] devenu gauchiste sans cesser d'être catholique » (Tranvouez, 2021 : 17), et qui pensa un temps entrer dans l'ordre des Dominicains. Cette période de forte turbulence religieuse lui fait vivre « des années d'ivresse et ensuite de vertige » (*Ibid.* : 19)¹¹. La diversité des angles d'approche qu'il adopte, avec une focale territoriale qui varie du niveau local au niveau national, le conduit en définitive à privilégier, dans chacun des trois segments de l'ouvrage – « Craquements », « Explosions », « Trajectoires » – le poids des facteurs internes dans l'analyse de la crise catholique.

Parmi les « craquements », une place singulière est accordée aux quelque 55 enquêtes diocésaines de pratique religieuse à finalité pastorale conduites sous la houlette de l'infatigable chanoine Fernand Boulard. Tranvouez estime que ces investigations ont eu pour « fonction essentielle de faire admettre au clergé, au nom de l'objectivité scientifique, la supériorité du modèle de l'Action catholique spécialisée et la marginalisation corrélative de l'institution paroissiale » (*Ibid.* : 36-37). Cela a connoté négativement l'idée de tradition et de religion populaire, qu'étudia et valorisa au contraire Serge Bonnet : la

11. Le vertige est notamment celui qui saisit les jeunes prêtres « observant leurs frères, leurs cousins, leurs amis d'enfance, voire leurs anciens condisciples du petit séminaire qui n'ont pas persévéré » (Tranvouez, 2021 : 60) et qui connaissent réussite professionnelle et épanouissement familial.

distinction entre foi et religion ne saurait en effet aller sans « effets ravageurs » (*Ibid.* : 42). La question de la création de lieux de culte dans les villes de banlieue relève d'une problématique similaire. Le colloque interconfessionnel qui s'est tenu sur ce thème en février 1965 à l'UNESCO pouvait laisser présager l'ouverture de nombreux chantiers, perspective qui bénéficiait d'ailleurs de l'appui d'éminents représentants de l'État comme Paul Delouvrier, délégué général au district de la région de Paris et considéré comme le père des « villes nouvelles », ou Eugène Claudius-Petit, ancien ministre de la Reconstruction. Toutefois, les effets conjugués du moment conciliaire et du mouvement de Mai 68 ont contribué à radicaliser la critique à l'encontre des nouveaux édifices religieux et à les délégitimer. Cette controverse a trouvé une claire illustration avec le Comité brestois des chantiers d'Église, conçu et formé en 1965 et qui disparaît, sur fond de tensions clercs-laïcs, au tout début des années 1970. Au terme de ce récit, révélateur de l'action de « laïcs non conformes », Tranvouez écrit que « la question de la construction des lieux de culte apparaît donc comme un précieux révélateur des contradictions internes du catholicisme français post-conciliaire » (*Ibid.* : 112).

L'auteur accorde une attention particulière à la décennie qui court du 8 décembre 1965, date de la clôture du concile Vatican II, au 8 décembre 1975, date de la publication de l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*. Ces années sont celles de la mise en œuvre de la réforme liturgique, de la condamnation de la contraception par l'encyclique *Humanae vitae*, des activités du mouvement Échanges et dialogue, qui regroupe les prêtres qui revendiquent sur le triple plan du célibat, du travail et de la politique, de la destitution en 1969 de Bernard Besret, jeune prier de l'abbaye de Boquen, du rapport *Politique, Église et foi* de M^{gr} Matagrín (Matagrín, 1972) présenté à l'Assemblée plénière de l'épiscopat d'octobre 1972 et qui entérine le pluralisme politique des catholiques. Une seconde forme de pluralisme, de nature pastorale et non moins prégnante, se déduit de la décision prise par l'épiscopat, trois ans plus tard, de mettre fin au mandat des mouvements d'Action catholique. De façon apparemment paradoxale, mais dans la ligne naguère tracée par Yves Lambert dans l'étude qu'il consacra à Limerzel (Lambert, 1985), la radicalisation de la crise en Bretagne s'est nourrie de la vitalité même du catholicisme, en ce qui concerne à la fois l'affaiblissement de l'encadrement clérical et les mouvements d'Action catholique. Comme ailleurs en France, seul résiste en définitive le secteur de l'enseignement privé.

Parmi les « trajectoires », Tranvouez s'attache à définir ce qu'il entend par « gauche catholique », dont le périmètre comprend, au début des années 70, une grande diversité de mouvements, parmi lesquels, à l'échelle hexagonale, la revue franciscaine *Frères du monde*, plusieurs fois évoquée dans l'ouvrage, l'hebdomadaire *Témoignage chrétien*, la mobilisation du clergé contestataire, les mouvements d'Action catholique de jeunes, la communion de Boquen... L'auteur observe la volatilité des composantes de ce milieu, qui n'ont de convergence que défensive, leur difficulté à dépasser les frontières nationales ainsi que le rôle majeur joué dans le « moment 68 » par les étudiants. Son regard

se fixe sur deux figures singulières : celle de Bernard Besret, qui a participé activement au cours du concile à la préparation du décret *Perfectae caritatis* sur la rénovation de la vie religieuse, et celle de Michel de Certeau, qui « en vient à occuper une place centrale dans la réflexion de la gauche catholique » (*Ibid.* : 281), notamment au travers de la revue catholique de gauche *Lettre*.

Les années 1960 et 1970 ont été marquées par un puissant contraste : assurément, « Vatican II est le versant catholique des trente glorieuses et d'un humanisme ouvert à la question religieuse », mais l'auteur cite aussitôt M^{gr} Matagrín, pour qui « le concile était en train de décrire un monde au moment où celui-ci devenait autre » (*Ibid.* : 329). Et c'est sans nul doute une telle rupture qui fut à la source de références et d'interprétations divergentes et opposées.

Institutions chrétiennes et systèmes politiques

Comment penser la portée politique du christianisme et sa place dans la construction et la légitimation de régimes politiques ? Michel de Certeau considère qu'à partir du xvii^e siècle la civilisation européenne occidentale « aurait “choisi” de se construire elle-même au lieu d'être organisée par l'architecture cosmique d'une intégration religieuse [...]. En raison de ce tournant historique, il est désormais impossible à l'Europe occidentale de penser les problèmes de notre temps dans les termes d'un savoir religieux » (de Certeau, 1971 : 1197-1198). L'auteur a toutefois pris soin de préciser auparavant que « les faits religieux entrent, à titre d'éléments particuliers, dans les “systèmes” qui permettent seuls de les comprendre » (*Ibid.* : 1184). Sans pour autant minimiser les effets du processus de sécularisation qui a marqué dans la longue durée les sociétés occidentales, on peut tenir également pour majeure la fonction matricielle qui a été celle du christianisme dans les formes d'exercice du pouvoir et dans la construction de systèmes étatiques.

Fruit d'un colloque de sciences sociales organisé à l'Université Laval en novembre 2019, l'ouvrage que dirigent Jean-François Laniel et Jean-Philippe Perreault s'ouvre sur une énigme : « Pourquoi les sciences religieuses ont-elles été si peu présentes dans les débats sur la laïcité qui ont cours depuis plusieurs années au Québec ? » (Laniel, Perreault, 2022 : 1). Le regard qu'ils portent sur l'évolution du paysage religieux québécois les conduit à voir dans ce quasi-effacement un indicateur de la place singulière de la religion dans leur société et à formuler d'emblée l'hypothèse selon laquelle « cet apparent silence des sciences religieuses pourrait s'expliquer parce que la religion demeurerait paradoxalement l'impensé des débats sur la laïcité » (*Ibid.*). Il convenait dès lors de faire de la laïcité une question proprement religieuse, au sein d'une province canadienne marquée depuis la Révolution tranquille des années 1960 par une attitude de rejet, de critique, mais aussi d'attachement à la religion. La laïcité serait ainsi l'indice de la religiosité contemporaine.

Après avoir présenté des analyses qualitatives et quantitatives de la laïcité québécoise, l'ouvrage en propose des approches sociohistoriques et comparées

puis donne à voir des situations de médiations et de transactions socioreligieuses. Afin d'appréhender la laïcité dans l'imaginaire des Québécois de culture catholique, Stéphanie Tremblay a conduit, dans la région de Montréal, une enquête par entretiens semi-dirigés au sein de la majorité démographique d'ascendances canadienne-française et de religion catholique. Les données recueillies lui ont permis de saisir les liens tissés par les personnes interrogées entre la place du catholicisme dans les trajectoires biographiques et les perceptions de la laïcité. Invités à s'exprimer sur la place de la religion dans le processus de leur socialisation familiale, la plupart des répondants ont inscrit le catholicisme dans la trame de leur parcours biographique, marqué dans l'enfance par des rituels, des codes liturgiques de la tradition ou des moments familiaux festifs. Le caractère routinier, quasi naturalisé, du lien au catholicisme permet de rendre compte du caractère graduel de la rupture et d'un éloignement « tranquille », vécu sous l'angle d'une disqualification institutionnelle. Lorsque le curseur se déplace sur l'expérience religieuse actuelle, les témoignages « convergent de manière remarquable en décrivant les contours d'une grammaire de la spiritualité » (*Ibid.* : 27), faiblement arrimée à des énoncés du catholicisme. Toutefois, dans la mesure où celui-ci conserve une certaine légitimité, la culture religieuse qui en émerge paraît constituer le socle de symboles partagés.

Au rang de tels « liens équivoques entre catholicisme et laïcité au Québec », É.-Martin Meunier et Jacob Legault-Leclair retiennent la dimension structurante et durable d'une forme de « concordat implicite » établi entre le catholicisme et l'État québécois, singulièrement dans le secteur de l'éducation. Il n'est pas indifférent de noter que les cours d'éducation religieuse confessionnelle, sorte de témoin d'une puissance catholique passée, dans les établissements publics d'enseignement n'ont totalement disparu qu'en 2008. Trois ans plus tôt, ils étaient encore fréquentés par les deux tiers des élèves du secondaire. Et ce n'est qu'en mars 2019, à l'occasion du dépôt de la *Loi sur la laïcité de l'État*, dite *Loi 21*, la première à promulguer le caractère laïque de l'État du Québec, que l'Assemblée nationale a adopté, à l'unanimité, une motion appelant au déplacement du crucifix de la salle de l'Assemblée – le Salon bleu – dans un lieu du Parlement moins chargé de symboles. Les auteurs estiment que « la sortie du catholicisme culturel n'est pas la fin de la religion, mais une transformation profonde de son régime de religiosité » (*Ibid.* : 63).

La visée de Jean-François Laniel est de développer cette perspective sur la base d'une hypothèse qui se veut heuristique : le mythe de la Révolution tranquille ne dit pas tout du rapport des Québécois francophones au catholicisme, en ce qu'« il cache, pour le dire simplement, la moitié religieuse de la laïcité québécoise, celle qui s'est faite non pas seulement contre le catholicisme, mais avec lui, à travers lui et même pour lui » (*Ibid.* : 117). Pourquoi un tel assentiment voire une telle complicité, même implicite ? Sans doute en raison à la fois des cadres de socialisation des acteurs politiques eux-mêmes et des schèmes organisationnels présents sur le marché des idées et des modèles institutionnels, donc à l'instar, *mutatis mutandis*, de la Révolution française plus

d'un siècle et demi auparavant (Palard, 2021). C'est dire que le catholicisme, à la façon d'un socle culturel, souterrain et discret, mais durable, continue d'instiller son référentiel dans les représentations et les pratiques collectives. Le tableau que dressent David Koussens et Loïc Bizeul de la paroisse Saint-Pierre-Apôtre, située dans le quartier Centre-Sud de Montréal, vient illustrer l'exercice de la fonction culturelle d'un lieu de culte délibérément inclusif auprès de la communauté homosexuelle du quartier. Laniel parle de « culturalisation » du catholicisme québécois, par voie de « métabolisation ». Il reste à se demander comment rendre compte de cette ambiguïté du rapport des Québécois francophones à la place de la religion dans l'espace public. L'auteur suggère de recourir à une sociologie complexifiée de la sécularisation, non pas linéaire, mais pluridirectionnelle, non pas univoque, mais ouverte, non pas universelle, mais attentive à la singularité des contextes spatiotemporels.

C'est la voie qu'emprunte Xabier Itçaina dans son analyse des médiations catholiques contemporaines en Pays basque, qui partage avec le Québec trois traits saillants : la mémoire historique d'une matrice catholique, une longue identification entre catholicisme et langue minoritaire à l'échelle du pays, et l'expérience d'une sécularisation à la fois tardive et radicale de la société. Dans ce mouvement, les institutions religieuses sont loin d'être passives et subordonnées ; elles sont bien plutôt parties prenantes d'un processus de changement social né de la confrontation du champ religieux à la modernité. En réaction au long usage de la lutte armée, et en raison même de la sécularisation de la société basque, des acteurs non centraux de l'institution catholique ont pu contribuer à l'instauration d'une dynamique sociétale de résolution du conflit. Se fondant sur sa connaissance du Québec, Itçaina, à la façon de Laniel, développe une approche nuancée du devenir d'un héritage qui mobilise la notion de religion culturelle et prend en compte la fonction matricielle du religieux. Il s'appuie en cela sur la démarche du sociologue québécois Raymond Lemieux, pour qui la culture catholique « continue d'intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun qui, bien qu'éloigné des normes et des contraintes de la vie quotidienne, reste disponible en cas de besoin » (Lemieux, 1990 : 163).

L'intérêt de la longue introduction à visée comparative qu'offre Bernard Bourdin, philosophe et spécialiste de la question théologico-politique, des positions du théologien Erik Peterson et du juriste et politiste Carl Schmitt (Peterson, Schmitt, 2020 : 5-73) va indéniablement au-delà de la seule controverse entre les deux intellectuels allemands. Elle représente en effet sans nul doute une clé d'entrée propre à penser deux conceptions majeures et antagoniques de la théologie politique, deux modèles de relations entre le régime d'autorité de l'Église et celui de l'État. En cela, elle permet d'ailleurs d'éclairer, en les réexaminant à cette fin, les positions adoptées dans le Québec d'avant la Révolution tranquille, qui, du fait d'un conflit ou d'une concurrence des souverainetés, fut parfois qualifié de « *priest-ridden province* » (Roy, 2001)¹².

12. « Relevons une impression générale : l'Église était omniprésente, tatillonne, elle contrôlait les consciences, elle était intolérante, étroite d'esprit. Elle interdisait la danse dans les paroisses,

Paru en 1935, au début du régime national-socialiste, *Le monothéisme comme problème politique* de Peterson, luthérien devenu catholique cinq ans plus tôt, entend fonder l'illégitimité de toute théologie politique chrétienne et de toute assignation politique de l'Église, et se trouve ainsi en opposition avec la thèse défendue une douzaine d'années plus tôt, dans le contexte de la République de Weimar, dans *Catholicisme romain et forme politique* de Schmitt. Les deux auteurs font figure d'associés rivaux : ils pratiquent les mêmes disciplines, le droit et la science politique, la théologie et l'ecclésiologie, mais construisent des argumentaires opposés sur le terrain de la théologie de l'histoire.

Bourdin s'estime ainsi fondé à souligner l'intérêt heuristique que revêtent les « divergents accords entre deux institutionnalismes catholiques et deux décisionnismes » (Peterson, Schmitt, 2021 : 35). Il en est ainsi des concepts de « représentation » et de « forme politique ». Pour Peterson, aucune analogie ou homologie de structure ne saurait être concevable entre l'Église et l'État, tandis que pour Schmitt « la forme politique du catholicisme romain est l'expression la plus élevée de la représentation » (*Ibid.* : 9). Dans l'Allemagne devenue nazie, la pensée de Peterson se construit autour de deux principes fondamentaux : d'une part, la Trinité, dont on a noté l'importance qu'elle revêt aujourd'hui pour le jésuite François Euvé dans l'approche théologique de l'écologie, Trinité qui s'oppose au principe Un de la monarchie divine et humaine, et, d'autre part, l'eschatologie, qui protège la foi de l'ordre mondain. Selon Peterson, c'est précisément en se faisant oublieux de ce double fondement que l'Empire romain a dénaturé la spécificité de la prédication évangélique. Politiser le christianisme conduit en effet à faire fi de la transcendance du Dieu trinitaire et à renoncer à la paix universelle de l'eschatologie chrétienne. C'est sur la base de ce double socle que Peterson engage une enquête philosophique et théologique qui le conduit de la philosophie grecque aux Pères de l'Église. Il s'en prend tout particulièrement à ce que fut la défense de nature apologétique de l'Empire romain, par exemple par le théologien Eusèbe, évêque de Césarée sous Constantin : *l'Imperium Romanum* est tenu pour une condition éminemment facilitatrice du processus de diffusion du message chrétien sur un territoire ainsi unifié et dénué de frontières nationales. Par voie de transposition et donc de dérive, l'Empire devient dès lors une figure sociopolitique du monothéisme et de la monarchie divine. Peterson prend le contre-pied d'une position qui verrait dans « le recensement d'Auguste [...] l'œuvre de la providence divine » (*Ibid.* : 142), ou qui, à la suite d'Orose, théologien espagnol du V^e siècle, estimerait que « l'unité de l'Empire romain va de pair avec l'unicité de Dieu » (*Ibid.* : 151).

elle imposait un index sévère, elle se méfiait de la nouveauté, elle s'était approprié le champ de l'éducation et des soins de santé. Le clergé, les communautés religieuses faisaient peser sur la province une atmosphère religieuse étouffante qui paralysait le déploiement de la culture et de la liberté. [...] La critique la plus sévère que les champions de la modernité adressent à l'Église québécoise, c'est d'avoir pactisé avec les conquérants, d'avoir établi "le pacte du trône et de l'autel" » (Roy, 2001 : 22 et 23).

Pour l'auteur de *Monothéisme comme problème politique*, « la doctrine de la monarchie divine ne pouvait que se heurter au dogme trinitaire, et l'interprétation de la *Pax Augusta* à l'eschatologie chrétienne » (*Ibid.* : 161). Si Peterson voit la visibilité de l'Église comme de nature théologique, Schmitt la considère au contraire de nature sociologique ; dès lors, l'objet central n'est pas la théologie chrétienne, mais l'ecclésiologie politique du catholicisme romain, qui apporte une assise institutionnaliste à la théorie de la souveraineté décisionniste. L'Église a moins pour fonction d'incarner la visibilité du Christ que de prolonger « l'*imperium* romain » (*Ibid.* : 51). En effet, la supériorité de l'universalisme catholique tient à la capacité de l'Église de réunir en son sein des oppositions conciliables. Selon Schmitt :

Envisagée sous l'angle de l'idée politique du catholicisme, la nature de la *complexio oppositorum* romaine catholique tient à une supériorité formelle spécifique sur la matière de la vie humaine, telle qu'aucun *imperium* ne l'a connue jusqu'ici. [...] Cette particularité formelle du catholicisme romain repose sur l'application rigoureuse du principe de la représentation (*Ibid.* : 172)¹³.

Ainsi, c'est dans le monde du représentatif que vit l'idée politique du catholicisme, source d'une forme dotée d'une triple grandeur : la forme esthétique de l'art, la forme juridique du droit et la forme de puissance mondiale.

La confrontation entre Peterson et Schmitt demeure d'actualité en ce qu'elle suscite et nourrit la réflexion sur les rapports entre catholicisme et politique, et sur l'autorité politique de l'Église comme institution représentative à l'âge démocratique. Pour Schmitt, l'institution catholique représente, par le truchement de l'Incarnation, une réponse théologico-politique propre à assurer le fondement sociologique du politique. Dans le registre de la *complexio oppositorum*, peut-on penser les rapports catholicisme-politique sous l'angle tout à la fois de l'héritage d'une hétéronomie transcendantale et sous celui de la conquête d'une autonomie démocratique ? Cette question, qui peut inspirer une réponse en termes d'origines religieuses de la Révolution en France (Van Kley, 2002) ou d'origines catholiques de la Révolution québécoise (Gauvreau, 2008), renvoie également à l'analyse de Claude Lefort, qui se demande si ce n'est pas en raison même de sa profondeur que l'investissement du religieux dans le politique est devenu méconnaissable et invisible à ceux-là mêmes qui jugent ses effets épuisés (Lefort, 1986 : 286).

* *

*

13. Hugo Ball, dont l'article de 1924 a été publié en français en 2004, écrit que, « dans le catholicisme romain, Schmitt voit surtout la forme idéologique, politique, juridique, et avec cela il garantit toutes les catégories supérieures de la civilisation européenne. [...] La position que Schmitt attribue à l'Église romaine s'explique par sa force de représentation » (Doremus, 2004 : 99).

Au moment de refermer le triptyque, comment penser ensemble ses trois volets ? Sans doute par la prise en compte de la commune question du pouvoir et de l'autorité, moins pour signifier par-là l'emprise normative du religieux sur le politique ou du politique sur le religieux que pour souligner les jeux de médiation ou d'inspiration mutuelle qui se développent, de façon plus souvent latente que manifeste, non seulement entre les deux sphères, mais aussi au sein de chacune d'elles. Ainsi, l'engagement de chrétiens, militants et/ou théologiens, suscité par les enjeux sociopolitiques du changement climatique ne va pas sans de notables effets à la fois sur l'action publique et sur la conception de l'agir religieux, singulièrement en raison de ce qu'implique la mise en œuvre sur le plan social et environnemental de l'expression « écologie intégrale », fortement argumentée par le pape François dans son encyclique, qui a pour sous-titre *Sur la sauvegarde de la Maison commune*. L'intrication du religieux et du politique apparaît tout aussi clairement dans l'analyse des années 1960 et 1970, frappées du sceau des événements de Mai 68 et du concile Vatican II, également sources, aujourd'hui encore, de mémoires concurrentes. Enfin, sur fond de la question de la théologie politique, la dimension institutionnelle des systèmes politiques a fait l'objet, au Québec comme dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres, de controverses à caractère théologique et juridique relatives à la place, reconnue ou déniée, du christianisme dans leur fondement et dans leur légitimation. Bourdin estime que les deux « créations modernes » que représentent le syntagme « théologie politique » pour Schmitt et celui de l'Église comme « forme politico-spirituelle » pour Peterson « apportent [...] des arguments que l'on ne saurait passer sous silence, tant le paradigme démocratique libéral a besoin d'une transcendance pour penser paradoxalement son régime d'autonomie » (Peterson et Schmitt, 2021 : 72). On entend ici comme en écho la position de l'un des plus influents intellectuels de l'indépendantisme québécois : « S'il y a quelque chose de nécessaire à l'intégrité humaine, c'est bien d'avoir au-dessus de soi un signe souverain » (Vadeboncœur, 1978 : 19). Ce paradoxe de l'hétéronomie-autonomie traverse les trois volets du triptyque.

Jacques Palard
Centre Émile Durkheim, Sciences Po Bordeaux
 j.palard@sciencespobordeaux.fr

Bibliographie

- AUDIGIER François, BÉNARD Christine, DORIVAL Gilles, LE DRIAN Jean-Yves, 1969, « Dans le silence... », *Études*, mars, p. 391-400.
- BARBOUR Ian Graeme (dir.), 1973, *Western Man and Environmental Ethics: Attitudes Toward Nature and Technology*, Reading, Addison-Wesley Publishing Company.
- BONNET Serge, 1972, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, Armand Colin.
- CERTEAU Michel (de), 1971, « La rupture restauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », *Esprit*, juin, p. 1177-1214.
- CHARBONNEAU Bernard, ELLUL Jacques, 2014, « Directives pour un manifeste personnaliste », in B. Charbonneau, J. Ellul, *Nous sommes des révolutionnaires malgré nous. Textes pionniers de l'écologie politique*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », p. 47-80.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines ».
- DETREZ Conrad, 1978, *L'Herbe à brûler*, Paris, Calmann-Lévy.
- DOREMUS André, 2004, « La théologie de Carl Schmitt », *Les Études philosophiques*, 68, p. 66-104.
- EGGER Michel Maxime, 2012, *La Terre comme soi-même : repères pour une écospiritualité*, Paris, Labor et Fides.
- ÉGLISE CATHOLIQUE. Pontificium Consilium de Nova Evangelizatione Promovenda, 2020, *Directoire pour la catéchèse. Conseil pontifical pour la promotion de la nouvelle évangélisation*, Montrouge, Paris, Bayard, Éditions du Cerf, Mame Éditions.
- ELLUL Jacques, 1974, « Le rapport de l'homme à la Création selon la Bible », *Foi et Vie. Revue protestante de culture*, 56, p. 137-155.
- FURET François, 1978, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».
- GAUVREAU Michael, 2008, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, traduit de l'anglais par R. Dubois, Montréal, Fides.
- LAMBERT Yves, 1985, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf.
- LEFORT Claude, 1986, *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, coll. « Esprit ».
- LEMIEUX Raymond, 1990, « Le catholicisme québécois, une question de culture », *Sociologie et société*, 22, p. 145-164.
- MATAGRIN Gabriel, 1972, *Politique, Église et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique. Lourdes 1972*, Paris, Le Centurion.
- MAUPEOU Xavier dom, 2017, *Un Français évêque au Brésil questionne son Église*, Paris, Karthala, coll. « Signes des Temps ».
- MERCIER Charles, 2016, *René Rémond et Nanterre : les affrontements de 68. Contribution à l'histoire d'un universitaire et d'une université iconiques (1968-1976)*, Lormont, Le Bord de l'Eau.
- MOLTMANN-WENDEL Elisabeth, 1997, *Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen. Autobiographie*, Zürich, Benziger.
- PAGLIA Vincenzo (dir.), 2022, *Etica teologica della vita : scrittura, tradizione, sfide pratiche. Atti del seminario di studio promosso dalla Pontificia Accademia per la Vita*, Vatican, Libreria Editrice Vaticana.

- PALARD Jacques, 2021, « Impétueuse en France, tranquille au Québec : la révolution, une commune production de la matrice catholique ? », *Recherches sociographiques*, 62, p. 513-541.
- PARKER Cristián, 2015, « Changement climatique, transition énergétique et religion », *Social Compass*, 62, p. 283-295.
- PLONGERON Bernard, 1973, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, coll. « Travaux d'histoire éthico-politique ».
- RÉMOND René, 1991, *Histoire de France. 6. Notre siècle : de 1918 à 1991*, Paris, Librairie générale française.
- ROY Paul-Émile, 2001, « Les Québécois et leur héritage religieux », *Mens*, 2, p. 17-33.
- VADEBONCŒUR Pierre, 1978, *Les deux royaumes. Essais*, Montréal, L'Hexagone.
- VAN KLEY Dale Kenneth, 2002, *Les origines religieuses de la Révolution française, 1560-1791*, traduit de l'anglais par A. Spiess, Paris, Seuil.
- WHITE Lynn, Jr., 1967, « The Historical Roots of our Ecologic Crisis », *Science*, 155, p. 1 203-1 207.
- , 2019, *Les racines historiques de notre crise écologique*, traduit de l'anglais par J. Grinevald, Paris, Presses universitaires de France.