

SENS POLITIQUES ET SIGNIFICATIONS SPIRITUELLES DU CATHOLICISME CONTEMPORAIN

ALEXANDRU MAMINA
(*Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”*)

L'histoire politique du christianisme contemporain a été essentiellement une histoire de deux types spirituels. Au delà des gouvernements et des contextes sociaux, on entrevoit notamment des options et des attitudes religieuses qui ont soutenu les choix politiques. Il s'agit en effet de ces deux types spirituels que nous les appelons «autoritaire» et «libertaire».

D'autant que des idées politiques chrétiennes similaires ont surgi des milieux nationaux et sociaux bien différents, les explications sociologiques n'en suffisent plus. On a besoin d'une approche phénoménologique, c'est-à-dire à travers la typologie générale de l'esprit humain – la seule susceptible d'arriver à une cohérence conceptuelle parmi les situations assez diverses. Les cadres politiques ou sociaux ont précisé les thèmes d'intérêt ainsi que les réseaux et les codes de communication. Mais les options politiques du christianisme contemporain furent déterminées en dernière instance par les penchants du christianisme même, c'est-à-dire par ses types spirituels.

Cela ne veut pas signifier qu'on remplace le matérialisme vulgaire (mécanique) par un idéalisme vulgaire (lyrique). Les types spirituels ne sont plus des expressions de la fantaisie, mais des structures de la pensée et même de l'affectivité, ayant une existence objective, saisi alors d'une manière scientifique. La redondance de certaines figures politiques indique une telle structure, qu'on peut comprendre par ses ressorts intérieurs. On répertorie les cas, on établit les traits communs et on essaye de les expliquer par leurs références idéales définitives qui les opposent les uns aux autres et aux d'autres figures politiques.

À cet égard, notre étude c'est une démarche plutôt de synthèse que d'analyse, qui cherche à identifier les sens et les noyaux théoriques des idéologies et des mouvements politiques d'inspiration catholique. Il met dans le même ensemble les attitudes politiques chrétiennes officielles (les actes de l'Église, les programmes des partis) et aussi celles de certains auteurs (les ouvrages d'interprétation personnelle), en essayant les ordonner selon leurs critères intellectuels de précision.

Dans le champ catholique, en dépit de la plupart des manifestations particulières, les termes de la question politique furent plus clairs, et donc en quelque sorte exemplaires, que dans les champs protestant ou orthodoxe.

Premièrement, il y avait deux acteurs majeurs : une Église (une papauté) qui voulait s'emparer de la société séculière et une société séculière (des États) qui excluait les références religieuses de sa constitution. Ensuite, il y avait plus ou moins le même enjeu dans tout le champ catholique, c'est-à-dire l'organisation juridique de la vie publique et de la vie privée à travers la confrontation entre les deux acteurs (ce que Joseph de Maistre appelait « diviniser les institutions »). Dans le XX^{ème} siècle il y a les mêmes acteurs et le même enjeu, mais la tension politique est bien différente, car « la coexistence pacifique » a remplacé le conflit ouvert : l'Église ne cherche plus à maîtriser la société séculière mais à l'influencer ; la société séculière n'essaye plus à exhorter l'idée religieuse, mais à la circonscrire dans l'espace privé. Toutefois, une opposition ontologique et morale reste, et restera autant que la dichotomie entre *Civitas Dei* et *Civitas terrana* existera. (Voir, par exemple, les contradictions sur le divorce, l'avortement ou la représentation publique des symboles religieux).

Quant à la politique d'inspiration catholique, on remarque tout d'abord un sens conservateur, défini par le rejet de la modernité bourgeoise, y compris l'État libéral, la société séculière et la culture laïque. C'est le sens politique le plus connu, parce qu'il fut le plus spectaculaire et le plus invoqué par les « théocrates » tant que par les adeptes de la laïcité. Comme tel, il fut le sens le meilleur assimilé dans l'enseignement confessionnel et public à la fois, et par-là, répandu dans l'imaginaire social. Le conservatisme est devenu ainsi une sorte de modèle exemplaire pour la politique catholique jusqu'à la fin du XIX^{ème} siècle, ce qui a nourri constamment les préjugés et les ressentiments des « cléricaux » et des « séculiers ». Ce n'était pas un modèle entièrement correct, parce qu'il y avait aussi un côté réformateur de la politique catholique. Mais pourtant, le conservatisme a représenté, en effet, la ligne officielle de l'Église catholique au moins jusqu'en 1891.

Le sens conservateur du catholicisme s'est précisé autour de trois idées fondamentales, transformées parfois en trois principes ou valeurs : l'autorité spirituelle unique, la hiérarchie institutionnelle et le respect pour la tradition. Ces idées sont reconnaissables chez tous les catholiques conservateurs (contre-révolutionnaires), soit s'il s'agissait de la papauté ou de l'Épiscopat allemand, soit d'ultramontain Joseph de Maistre ou de gallican Louis de Bonald¹.

Presque dans toutes ses positions politiques durant la plupart du XIX^{ème} siècle, la papauté a suivi ces trois idées conservatrices. Dès l'Encyclique *Adeo nota* (1791), passant par *Mirari vos* (1832), *Singulari vos* (1834) et *Quanta cura* (1864) et aboutissant au Concile Vatican I (1869–1870) et puis à l'Encyclique *Pascendi* (1907), les papes ont essayé de statuer légitimement leur position de seuls dirigeants des consciences, agissant par le biais de la hiérarchie ecclésiastique, en vertu du prestige de l'histoire sacrée². Par rejet des principes de la Révolution

¹ On doit remarquer qu'à l'inverse du François de Montlosier par exemple, le gallicanisme de Louis de Bonald fut plutôt implicite qu'explicite. Néanmoins, il a pensé la « théocratie » d'une manière à la française, et non pas à la romaine.

² Concernant la politique officielle de l'Église catholique, voir par exemple la synthèse de Jacques Le Goff, René Rémond (s.d.), *Histoire de la France religieuse*, Tome 3, (Paris), Seuil, (1991).

française (Pie VI) et de l'hérésie » mennaisienne (Grégoire XVI), par les critiques du *Sylabus*, par l'affirmation de l'infaillibilité du pape (Pie IX) et par la condamnation du modernisme (Pie X), les pontifes ont refusé en effet la modernité bourgeoise, qui comportait la pluralité des opinions envers l'autorité singulière, l'individualité envers la hiérarchie impersonnelle et l'intérêt pour la réalité positive envers le passé prestigieux. L'Église s'opposa alors à l'État libéral qui statua la liberté des opinions (y compris celles religieuses), à la société séculière individualiste et à l'imaginaire culturel laïque tout entier. La liberté des opinions équivalait à l'incrédulité et donc, en dernière conséquence, à l'athéisme (voir le problème de la religion d'État)³, l'individualisme – au manque de la morale (voir le problème du divorce) et la laïcité culturelle – à un égarement intellectuel (voir le problème de la science contemporaine).

Les arguments de l'Église conservatrice avaient leur origine dans l'esprit de la Contre-réforme convertie par moments en Contre-révolution. (D'ailleurs, la Réforme fut traitée par la plupart des contre-révolutionnaires comme la source spirituelle de la Révolution. Une seule exception notable : François de Chateaubriand). Quant à l'infaillibilité des papes, par exemple, le Concile Vatican I a fait la correspondance après des siècles avec le Concile de Trente. L'Église se replia donc sur le passé, en cherchant préserver un ordre intellectuel et moral révolu. De cette perspective, l'isolement des papes au palais de Vatican, refusant l'Italie libérale et laïque, prend une valeur symbolique.

Au-delà de ces positions de principe, au niveau des pays l'Église catholique a agi plus concrètement, par le biais des organisations comme Congrégation en France, le Saint Office en Espagne ou la Compagne de Jésus dans la Confédération germanique. Tous correspondaient parfaitement aux idées directrices du catholicisme conservateur : elles étaient liées directement à l'autorité unique du pape, organisées selon une hiérarchie bien établie et nourrie du respect pour l'« âge d'or », quand l'Église était sans faille et le christianisme n'était pas encore divisé par le mauvais esprit du libre examen individuel et positif.

Ces organisations furent assez efficaces notamment dans la première moitié du XIX^{ème} siècle, quand elles bénéficiaient de l'appui de l'État contre-révolutionnaire (c'était l'époque des Restaurations et de la Sainte Alliance). Ensuite, confrontée avec une politique de plus en plus anticléricale des États (non seulement dans la Troisième République, mais aussi dans l'Empire allemand conservateur), l'Église se contourna vers des organisations occultes comme la « Sapinière »⁴. Ce phénomène a renforcé les soucis et les récriminations des anticléricaux, qui ont accredité l'image d'une Église ténébreuse et menaçante. Dans l'imaginaire polémique, le Jésuite s'opposa au Maçon. À cet égard, l'affaire

³ C'est une idée professée y compris par le premier Lamennais, le futur « hérésiarque » et combattant pour la liberté de la conscience. Voir Félicité de Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, Première partie, Paris, « L'Imprimerie de Lachevardière Fils », 1825, p. 51.

⁴ Voir Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste : La « Sapinière » (1909–1921)*, Casterman, 1969.

Dreyfus fut une confrontation exemplaire dans ses discours et dans ses images également⁵.

Toutefois, on doit nous garder à mal comprendre la nature profonde du conservatisme de l'Église catholique, qui n'est pas entièrement compréhensible à travers l'anticléricalisme voltairien ou le matérialisme scientiste. L'action de l'Église universelle s'inscrit dans une rationalité surhumaine, conformément à sa condition spirituelle et à sa mission sotériologique. C'est vrai que l'Église fut prise dans certains réseaux d'intérêts politiques et économiques, agissant alors comme un pouvoir séculier. Gérard Gengembre avait raison d'apprécier que, lorsqu'elle est rentrée dans la scène politique en tant qu'instrument du gouvernement, l'Église est tombée entre les partis, les intérêts et les conflits politiques très humaines⁶. Mais pourtant, ses buts et parfois ses moyens ont été d'une autre nature. Les aspirations de la papauté furent plutôt spirituelles et générales que matérielles et personnelles, en cherchant d'assurer les conditions nécessaires pour la Rédemption. Les papes croiraient qu'ils feraient le bien, même s'ils se trompaient sur le sens du bien et sur les moyens d'y achever. La coercition paraît une bonne méthode pour sauver les consciences égarées par l'orgueil (l'individualisme) et par l'incrédulité (l'esprit critique).

Et puis, à l'inverse des rois, pour les papes le pouvoir n'était pas un droit, mais surtout une obligation. Ils étaient élus avec une mission à remplir et alors ils étaient responsables devant le Dieu et devant les peuples à la fois. Même si leur autorité suprême n'était pas absolue mais vicariale, ayant toujours l'autorité divine au-dessus d'elle. Les papes, comme les évêques, n'étaient que les dépositaires responsables d'un pouvoir qui les transcendait eux-mêmes⁷. Comme tel, l'ultramontanisme conservateur ne fut pas seulement une idéologie des certains intérêts humains, mais un essai d'organiser politiquement l'humanité conformément aux critères surhumains. On peut très bien rejeter le projet ultramontain, sans lui faire procès de mauvaise intention.

On retrouve le même sens conservateur du catholicisme chez les mouvements politiques de droite contre-révolutionnaire (la droite « légitimiste », selon la typologie de René Rémond). Les idées d'autorité unique, d'hierarchie et de tradition étaient définitives pour la culture politique de droite en général, pour la droite d'inspiration religieuse comme pour la droite laïque aussi (cf. Philippe Boutry, Alain-René Michel)⁸. L'ordre social établi correspondait apparemment à l'ordre immuable divin. Le conflit social (la révolution) était par la suite une sorte d'apostasie, une contestation de la volonté du Dieu.

⁵ Pour ce dernier aspect, voir John Grand-Carteret, *L'affaire Dreyfus et l'image*, Paris, Éditions Ernest Flammarion.

⁶ Voir Gérard Gengembre, *La Contre-révolution, ou l'histoire désespérante*, (Paris), Éditions Imago, 1989, p. 130.

⁷ Voir Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, 1977, p. 97–98.

⁸ Voir Jean-François Sirinelli (s.d.), *Histoire des droites en France*, vol. III, Gallimard, (1992), p. 684.

En France par exemple, la politique réactionnaire menée par les ultras et par le « parti- prêtre » a été nourrie par le christianisme conservateur. Son expression absolue fut la Loi du sacrilège (1825), qui statuait l'autorité spirituelle et morale unique du catholicisme par rapport aux toutes autres croyances ou conceptions existentielles. En effet, la loi niait le droit au pluralisme en matière spirituelle, elle imposait l'unité envers la diversité.

L'acharnement des ultras contre l'Université et notamment contre le Code Civil correspond au même sens conservateur. Ils ont essayé à soumettre l'Université à l'autorité dirigeante de l'Église et aussi à annuler les normes égalitaires du Code Civil. Le projet de 1826, concernant la cote disponible de l'héritage, fut une tentative de revenir d'une autre façon au droit d'aînesse. L'enjeu était l'idée égalitaire, que les ultras voulaient la remplacer avec l'idée hiérarchique.

La tradition leur paraît un argument de validité institutionnelle, dans l'esprit de leur imaginaire aristocratique. Ils rêvaient aux bons temps de Louis IX et Henri IV, quand le gouvernement était fondé sur les corps privilégiés⁹. Un tel gouvernement instituait à la fois la suprématie de l'Église catholique et la hiérarchie sociale, sous le signe du droit divin. Le droit divin était la quintessence du conservatisme catholique, parce qu'il réunissait l'autorité unique, la hiérarchie et la tradition sacrée. Pour les ultras, le droit éternel du roi transcendait même la personne du roi, ce qui explique leur formule : « Vive le roi, quand même ! » C'était l'esprit du catholicisme conservateur, qui jugeait les choses à l'échelle de l'éternité et conformément à l'idée d'ordre immuable. On retrouvera une logique analogue chez Charles Maurras, qui disait qu'il était plutôt monarchiste que royaliste et plutôt nationaliste que monarchiste. C'est-à-dire qu'il évaluait la royauté non par elle-même, mais à travers un référentiel supérieur. Toutefois, il y avait une différence essentielle entre l'Action française et les ultras, parce que ce référentiel n'était plus le Dieu, mais la nation.

La vie politique française sous la Restauration fut en quelque sorte représentative pour l'affirmation du catholicisme conservateur, car ici il s'est développé d'une manière presque programmatique. Mais les idées conservatrices ont nourri aussi les mouvements ultramontains des autres pays, comme la Bavière ou la Prusse. Au nom de l'autorité religieuse suprême, les catholiques ont agi même contre leurs monarchies, notamment dans le cas de la Prusse, où les monarques étaient protestants. Cela s'est passé dans les territoires polonais après le remplacement de l'archevêque ultramontain de Cologne (1837) et à Munich à l'occasion de l'épisode Lola Montez (1847).

En Espagne, le parti catholique « intégriste » fondé par Felix Sarda y Salvany (1888) proclamait un idéal « théocratique » et ultramontain, en affirmant la primauté du religieux sur la politique. Pour les catholiques conservateurs le pape représentait l'autorité politique suprême. Ainsi, ils refusaient de collaborer y compris avec les libéraux de droite¹⁰.

⁹ Voir René Rémond, *La droite en France, de la première Restauration à la V^e République*, vol. I, Paris, Aubier, (1975), p. 37–38.

¹⁰ Voir Jean-Marie Mayeur, *Dès partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIX^e–XX^e siècles*, Paris, Armand Colin, (1980), p. 91.

Le sens conservateur du catholicisme est aussi bien saisissable chez des auteurs comme Joseph de Maistre et Louis de Bonald, auxquels les idées conservatrices ont pris un caractère de système. Tous les deux ont affirmé l'idée d'une autorité spirituelle (et politique) unique, soit qu'il s'agissait de l'autorité du pape, soit de celle du monarque de droit divin. Pour Joseph de Maistre, le pape assurait la cohérence spirituelle et même la consistance ontologique de l'humanité, en la maintenant conforme au modèle divin¹¹. Louis de Bonald considérait que le pouvoir concentré du monarque traduisait, dans la « société politique », la volonté unique de Dieu dans la « société religieuse » (*Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*)¹².

Ils ont entrevu aussi la société comme une structure hiérarchisée, selon le modèle traditionnel de l'Ancien Régime. Joseph de Maistre croyait que l'inégalité d'élévation spirituelle doit être reproduite institutionnellement par l'inégalité entre les trois états sociaux¹³. À son tour, Louis de Bonald affirmait la supériorité spirituelle donc social du clergé (les « lumières »), face aux nobles (la « propriété ») et notamment au troisième état (le « labour ») (*Démonstration philosophique...*)¹⁴. Le principe de la hiérarchie qualitative, constitutif pour la pensée d'inspiration religieuse, était alors interprété d'une manière conservatrice, comme l'institution de l'inégalité juridique des ordres traditionnels. Pour les catholiques conservateurs, la tradition représentait également une référence du prestige moral et un modèle social envers l'irrégiosité et l'égalité individuelle du présent.

Le sens politique conservateur a caractérisé le catholicisme notamment dans le XIX^{ème} siècle, quand l'Église catholique s'opposa au libéralisme, en soutenant les gouvernements conservateurs et les mouvements politiques de droite. Peut-être le dernier pape vraiment réactionnaire fut Pie X. En 1907 il condamna par l'Encyclique *Pascandi* le « modernisme » intellectuel inspiré par Alfred Loisy, et en 1910 il accusa aussi le mouvement du Sillon, mené par Marc Sangnier, de « modernisme social », ce qui amena à la dissolution du mouvement. Mais après la première guerre mondiale, l'Église catholique changea de plus en plus le champ. Menacée par le totalitarisme communiste athée et par le totalitarisme nazi païen, l'Église découvra les bénéfices de l'État libéral. Celui-ci exhortait la religion chrétienne de l'espace public (comme toutes les autres religions) mais l'acceptait dans l'espace privé. Les gouvernements libéraux étaient *sans* religion, mais non pas *contre* la religion. Par la suite, l'Église changea l'avis en ce qui les concerne, en les préférant face aux totalitarismes¹⁵.

¹¹ Voir Joseph de Maistre, *Du pape*, Lyon, J.-B. Pélagaud et C^{ie}, 1849, p. 29.

¹² Voir Louis de Bonald, *Oeuvres complètes*, Tome I, Éditeur J.-P. Migne, 1864, p. 91.

¹³ Voir Joseph de Maistre, *Considérations sur la France*, Éditions Imprimerie Nationale, (1994), p. 141.

¹⁴ Voir Louis de Bonald, *op. cit.*, p. 67.

¹⁵ Voir René Rémond, *Religie și societate. Secularizarea în secolele al XIX-lea și XX, 1780–2000*, Iași, Polirom, 2003, p. 189–190.

Cela ne signifie pas que l'Église est devenue d'un coup libérale ou démocrate. Le Vatican a collaboré pour un temps avec l'Italie fasciste, avec laquelle a signé les Accords de Lateran (1929), et puis, à l'occasion du référendum de 1946, s'opposa à la république.

Nous remarquons ensuite le support du clergé catholique pour le franquisme dans la guerre civile d'Espagne, en quelque sorte dans le sillage du clergé vendéen, et l'appui que l'Église l'accorda au gouvernement franquiste dans son action de rééducation religieuse des condamnés politiques.

L'Église continua alors d'une manière particulière la tradition espagnole du catholicisme intransigeant et la « pédagogie » religieuse et sociale à la fois pratiquée par le Saint-Office. Le catholicisme espagnol a été toujours une forme de croyance combattante, forgée dans les luttes contre les infidèles et les hérétiques, et par la suite une croyance autoritaire et intolérante. L'ardeur s'associa souvent avec l'excès, la croyance en devenant ainsi fanatique. De cette perspective, la pédagogie équivalait très bien avec la punition, soit s'il s'agissait des dissidents religieux, soit des ceux politiques.

Pourtant, ce n'était pas le courant tendanciel dans l'attitude de l'Église catholique, pour laquelle la « théocratie » était déjà quelque chose du passé.

Au XX^{ème} siècle, le conservatisme catholique a été plutôt persuasif qu'impératif. L'Église n'a cherché plus à ordonner institutionnellement la société, mais à l'influencer par l'éducation, à travers les comportements. En effet, il s'agissait plutôt d'un conservatisme moral, qu'effectivement politique. L'enjeu maintenant n'est pas la forme de gouvernement, mais le mode de vie. Il n'y a point question que l'Église conteste la légitimité des institutions laïques, mais qu'elle dispute leur influence sur les consciences des gens. Dans cette démarche s'inscrivent, par exemple, la résistance de l'Église contre la contraception, le droit d'avortement ou les mariages homosexuels.

Les résistances à la modernité, y compris à la démocratie libérale pluraliste, ne viennent plus de la part du Vatican, mais de l'intégrisme catholique qui s'oppose au Vatican même. Le schisme intégriste, menée initialement par Mgr. Marcel Lefebvre, condamne l'esprit novateur du Concile Vatican II et rejette toute tentative d'adaptation de l'Église à la société contemporaine¹⁶. Les intégristes s'affirment comme défenseurs de la tradition et se proclament alors les vrais représentants du catholicisme. En effet, ils confondent le catholicisme avec le conservatisme, en religion et en politique également. Ils s'approchent par la suite de l'extrême droite, avec laquelle ils partagent l'autoritarisme, le refus du pluralisme identitaire et le rigorisme moral (parfois seulement le conformisme). Bernard Anthony, par exemple, est à la fois un dirigeant du Front National et le fondateur de l'association intégriste « Chrétien-Solidarité ».

¹⁶ C'est n'est pas par hasard que l'organisation fondée par Marcel Lefebvre à Écône, en Suisse (1970), s'appelle « La fraternité sacerdotale Saint-Pie X », après le nom du pape antimoderniste.

Mais au-delà de ces influences exercées par l'intégrisme, au vingtième siècle le sens conservateur du catholicisme fut de moins en moins présent aux mouvements de droite. La religion était encore invoquée, comme une sorte de cause efficiente, mais elle ne représentait plus le but, la cause finale du discours politique. En pratique, les mouvements de droite ont renoncé à la religion, ou pour mieux dire : à la religiosité. Prises dans le jeu de la politique séculière, ils se sont sécularisés eux-mêmes.

Ce fut le cas de l'Action française, par exemple, à l'inverse des ultras. Si dans la conception maistrienne l'enjeu fondamental de la politique était de « diviniser » les institutions, dans la conception maurassienne en était l'exercice du pouvoir. Autrement dit, sous l'influence du positivisme, l'Action française a assimilé l'esprit laïque de la « société de la Révolution », ce que l'a amené y compris à la rupture avec le Vatican (1926)¹⁷. Plus proches du catholicisme ont été peut-être les Croix-de-Feu du lieutenant-colonel François de la Rocque, mais plutôt comme une option de foi, que programme politique.

En Italie, le Parti National Fasciste, bien qu'il s'est accordé initialement avec l'Église catholique, affirmait une rationalité politique séculière. Si pour Charles Maurras le référentiel suprême n'était plus Dieu mais la nation, pour Benito Mussolini ce référentiel était l'État. Il n'opposa pas aux droits de l'homme les « droits du Dieu », mais l'autorité de l'État-total. L'individualisme libéral n'était pas alors contesté par la supraindividualité divine, mais par la communauté organique – supérieure à l'individu, mais humaine quand même.

Dans la même logique séculière le fascisme a converti y compris le messianisme chrétien dans un messianisme national italien. Le régime fasciste ne représentait pas seulement un régime parmi les autres, mais une étape nouvelle dans le destin historique de l'humanité¹⁸. L'agent de la nouvelle « rédemption » était l'État, non pas l'Église, bien que l'État avait institué le catholicisme en tant que religion officielle. La religion constituait un moyen du gouvernement, non pas son but et sa raison d'être.

On retrouve aussi la fonction instrumentale du catholicisme conservateur en Espagne franquiste, où les condamnés politiques étaient soumis à un processus de rééducation dans l'esprit du dogme catholique. Les commissions locales chargées avec cette rééducation se composaient d'un représentant de la Phalange, un prêtre paroissial et une femme évlavieuse (c'est-à-dire fanatique) élus par le chef du Service des pénitenciers d'État¹⁹.

Au Portugal, Antonio de Oliveira Salazar utilisa le Centre Catholique, fondé en 1915, pour son ascension politique. Les catholiques sont restés puis auprès le gouvernement jusqu'au renversement de la dictature (1974), mais le salazarisme fut une espèce de corporatisme, pas une « théocratie ».

La droite du vingtième siècle a renoncé à la « théocratie » en relation avec l'entier climat intellectuel du temps. La « théocratie » fut un produit culturel de

¹⁷ Voir Jean Tulard (s.d.), *La Contre-révolution*, Paris, Perrin, (1990), p. 394–396.

¹⁸ Voir Benito Mussolini, *Doctrina fascismului*, Roma, Novissima, p. 47.

¹⁹ Voir Jeliu Jeleu, *Fascismul*, București, Editura Științifică, 1992, p. 226.

l'âge romantique nourri par l'idéalisme, quand les questions « impondérables » étaient prises au sérieux et quand la politique même était conçue à travers les idéaux. Mais vers 1900, dans l'âge du positivisme, la politique fut pensée d'une manière de plus en plus pragmatique, c'est à dire laïque. En conséquence, l'affirmation du Dieu comme raison de la politique est devenue désuète; la politique était maintenant conçue seulement comme l'exercice positif (séculière) du pouvoir.

À côté du versant conservateur on observe également le versant réformateur de la politique catholique. Le sens réformateur du catholicisme s'est précisé aussi autour de trois idées fondamentales : le prestige spirituel de la multitude, l'égalitarisme démophile et l'intérêt pour l'avenir.

Ces trois idées correspondent aux trois composants du christianisme originaire: le populisme, la fraternité et le messianisme. À l'origine, le christianisme fut plutôt une sotériologie des humbles, des infortunés, des malheureux, selon l'image du Christ ami des pauvres. Jésus Christ a affirmé la dignité spirituelle du peuple, plus proche du Royaume de Dieu que les maîtres du monde. Ainsi il a fait du peuple une catégorie morale, et du populisme – c'est-à-dire de l'intérêt généreux pour les problèmes du peuple – un critère de la moralité.

Dans ce contexte, la fraternité était toute naturelle, parce que l'intérêt altruiste pour l'autrui et notamment pour les misérables se fondait sur l'amour fraternel. Jusqu'à un certain point, l'amour (un état d'âme) se confondait avec la compassion (une action extérieure). La fraternité annula donc en pratique les distinctions sociales, car le fond affectif surpassa les formes juridiques.

L'amour fraternel n'était pas seulement un commandement moral, mais aussi une fonction sotériologique, parce qu'il conduisait à la Rédemption du chacun et du genre entier. La fraternité exhorta le mal du monde (l'agressivité produite par la séparation) et amena le Royaume de Dieu sur la terre. Le populisme fraternel avait ainsi une vocation messianique. Le peuple était en quelque sorte l'agent de la Rédemption du monde.

Le catholicisme réformateur a affirmé ainsi le prestige spirituel de la multitude, c'est-à-dire la dignité spirituelle du peuple, en tant que catégorie morale et agent de la rédemption. Par cette voie, le catholicisme réformateur aboutissait à des convictions démocratiques, parce que la démocratie signifiait l'institution de la volonté de la multitude. En quelque manière, le droit divin, c'est-à-dire la conformité de la politique avec la religion, ne résidait plus dans les monarques, mais dans les peuples. La démocratie n'était pas alors une contestation des « droits de Dieu », mais justement leur institution.

Avec la démocratie, le catholicisme réformateur a découvert aussi le problème social, l'égalitarisme démophile étant l'expression de la fraternité chrétienne²⁰. Face à la concurrence de la société bourgeoise, le catholicisme réformateur a voulu, sinon changer les relations sociales, au moins atténuer les

²⁰ La démophilie catholique était autant profitable, qu'elle s'accommodait très bien y compris avec le paternalisme nobiliaire. Les nobles pouvaient donc agir dans l'intérêt du peuple sans se confondre eux-même avec le peuple.

effets destructifs de l'individualisme. La solidarité fut ainsi transposée du plan des rapports inter-humains dans celui de l'action du gouvernement.

Le règne fraternel du peuple était quelque chose à venir, un but de l'histoire ou peut-être une histoire nouvelle qui n'avait trop en commun avec le passé. L'esprit messianique a engendré alors l'intérêt pour l'avenir du catholicisme réformateur. Celui-ci n'était plus contourné vers la tradition (le passéisme) mais vers l'avenir (le messianisme), car le vrai enjeu du christianisme était maintenant la Rédemption future, spirituelle et sociale à la fois.

Quant à l'autorité spirituelle suprême, l'Église catholique n'est jamais revenue sur le dogme de l'infaillibilité papale. Pour l'Église, en tant qu'organisation institutionnelle, le plus grand prestige spirituel resta ainsi associé à l'autorité unique du pape. Une transgression du prestige et implicitement de l'autorité spirituelle vers la multitude aurait été une démarche risquée, puisqu'elle menaçait son identité collective. En effet, le pape assure l'unité universelle (la catholicité) de l'Église. Autrement, on arrivera soit à une désintégration dans plusieurs Églises nationales – selon le modèle collégial orthodoxe, soit à une dissipation dans plusieurs cultes communautaires – selon le modèle personnaliste protestant.

Cependant, le catholicisme réformateur, y compris l'Église comme organisation institutionnelle, accepte la participation du peuple aux débats spirituels, qui ne sont plus le monopole des quelques-uns. L'épisode décisif dans ce sens a été le Concile Vatican II (1962–1965), présidé par le pape Jean XXIII et puis par Paul VI, qui approuva le décret sur l'apostolat des laïcs. C'était alors une sorte de démocratisation de l'Église en ce qui concerne les problèmes de croyance, selon l'idée que le peuple représentait en dernière instance le corps mystique de l'Église. Elle agissait donc moins comme une structure institutionnelle hiérarchique, et plus comme une communauté fraternelle des semblables.

Politiquement, l'Église catholique s'ouvrit vers le peuple depuis 1891, avec l'Encyclique *Rerum novarum* de Léon XIII. Au-delà de calculs politiques circonstanciels, visant une conquête de la République française de l'intérieur, *Rerum novarum* constitua un tournant dans l'attitude officielle de l'Église à l'égard du peuple. Elle a renoncé à s'appuyer sur les monarques conservateurs contre les demandes démocratiques des peuples, bien plus que la démocratie serait devenue un moyen d'action contre la nouvelle élite bourgeoise anticléricale. Le peuple était alors une valeur morale en soi, que la démocratie en traduisait institutionnellement.

Quoique l'ouverture démocratique de Léon XIII ne dura trop, elle montra au sommet de l'Église la compatibilité doctrinaire entre le catholicisme et les réformes politiques. Son esprit a été retrouvé par le Vatican pendant l'entre deux guerres mondiales, quand il affirma d'une manière particulière les droits des peuples, notamment envers les totalitarismes.

En 1919, Benoît XV abrogea l'interdiction pour les catholiques italiens de s'engager dans la politique, en les reconnaissant ainsi le droit d'agir en tant que

citoyens. Pie XI, après la signature des Accords de Lateran avec le gouvernement mussolinien, critiqua pourtant le fascisme (1931), le nazisme (1934) et le communisme (1937). Il proclama le prestige de la personnalité concrète envers le culte des forces impersonnelles, en aboutissant par la suite à l'affirmation des droits (religieux) de l'homme contre l'oppression de toute sorte. Dès lors, l'Église se plaça plutôt au contre du paysage politique contemporain, opposée à l'extrême droite et à l'extrême gauche également. On remarque ce centrisme notamment au Jean Paul II, qui condamna l'arbitraire et la violence n'importe desquelles directions elles arrivent. Il s'intéresse essentiellement des peuples, qui sont plus prestigieux que les gouvernements.

En s'approchant de peuple, et particulièrement des milieux ouvriers menacés par le capitalisme, l'Église retrouva sa vocation populiste et consolatrice originaire, c'est-à-dire l'égalitarisme démophile. C'est un trait qu'on reconnaît de Léon XIII jusqu'à Jean Paul II. Dans *Rerum novarum*, par exemple, on demandait l'intervention de l'État dans l'économie pour limiter les effets destructifs de la concurrence des salaires justes, le repos dominical etc. L'Église s'engagea donc dans une action d'assistance sociale pour réformer le régime du travail.

Graduellement, la démophilie chrétienne fut étendue aussi en ce qui concerne la gestion des relations économiques et sociales internationales. En 1975, par l'Encyclique *Evangelii Nuntiandi*, le pape réformateur Paul VI affirma que l'Église avait la mission de lutter contre tout qui condamnait les peuples à une existence minable : la faim, les maladies, l'analphabétisme, la pauvreté, mais aussi les injustices dans les échanges commerciaux et les situations de néocolonialisme économique et culturel.

Aujourd'hui le Vatican accepte l'économie de marché, mais se prononce contre les excès de la société de consommation, qui engendrent la pauvreté et l'aliénation de l'individu²¹. Par cette voie le catholicisme réformateur ne se retourne point vers l'esprit anticapitaliste de l'Église du Moyen Âge, mais cherche à résoudre d'une manière chrétienne fraternelle les problèmes sociaux du capitalisme contemporain.

Le catholicisme réformateur est orienté vers l'avenir. L'Église ne regarde plus vers le passé, mais essaye de s'adapter au présent pour réussir ensuite à gérer l'avenir. C'est une question de crédibilité : on ne peut pas influencer sérieusement les choses quand il manque le contact avec la réalité. Le Concile Vatican II a été une tentative de rétablir ce contact de l'Église avec le monde contemporain. On furent discutés des problèmes actuels comme le célibat des prêtres, la question juive, la liberté religieuse ou l'œcuménisme. Bien que le résultat ne fut pas une réforme totale, le désir d'adaptation s'imposa comme l'esprit dominant de l'Église. Les ultra-conservateurs intégristes sont restés pratiquement, et puis y compris formellement, en dehors de l'Église.

²¹ Voir Domenico Del Riso, *Karol cel Mare. Istoria papei Ioan Paul al II-lea*, «București», Pauline, <2005>, p. 224–226.

On voit aussi l'intérêt pour l'avenir dans les démarches œcuméniques commencées par Paul VI et continuées par Jean Paul II. Depuis le Concile Vatican II, qui invita des représentants des autres cultes, et depuis la rencontre entre Paul VI et le patriarche Athénagoras de Constantinople (5 janvier 1964), l'Église catholique s'ouvra au rapprochement interconfessionnel. C'est une attitude d'inspiration messianique, parce qu'elle ne traduit pas la nostalgie du passé, mais la volonté d'anticiper par l'unité religieuse le futur Royaume de Dieu.

Cette attitude messianique est presque nécessairement une attitude réformatrice, car l'unité spirituelle ne s'accomplit pas par la soumission, mais par la croyance libre. Dans telles circonstances, l'Église n'invoque point l'autorité du passé, d'ailleurs inapplicable, mais elle accepte la nouveauté implicite dans les arguments de l'autrui. Elle accepte le renouvellement de son discours et même de ses convictions, pour arriver alors à l'entendement et ensuite à l'unité.

Depuis le XIX^{ème} siècle, on voit la naissance des mouvements politiques catholiques d'inspiration réformatrice. Le phénomène a débuté dans les années '30, en France, où les conditions politiques de la Monarchie de Juillet étaient plus permissives qu'ailleurs et où s'amorçait une tendance « démocratique » même dans l'intérieur de l'Église. Ainsi, l'Épiscopat du XIX^{ème} siècle, déserté par les nobles et les bourgeois très fortunés, a été représenté notamment par les clercs d'origine paysanne (cf. Dominique Julia)²². L'Église s'approcha donc du peuple, donnant toujours une impulsion au mouvement catholique réformateur.

Une première expression politique du catholicisme réformateur a été le catholicisme social, de Félicité de Lamennais jusqu'à Albert de Mun et René La Tour du Pin. C'était un catholicisme populiste et démocratique, mais appartenant encore au champ idéologique de la Contre-révolution. Les catholiques sociaux considéraient la démocratie comme l'accomplissement institutionnel des principes égalitaires du christianisme, et la fraternité comme le fondement nécessaire des relations sociales. Ils voulaient remplacer la société sécularisée par une société établie sur les valeurs de l'Église²³. Au libéralisme individualiste, les catholiques sociaux opposaient le corporatisme paternaliste. Envers la concurrence capitaliste, ils proposaient une politique d'assistance sociale dans l'esprit fraternel de la communauté d'amour (c'est-à-dire de l'Église originaire et future également).

Il y avait toutefois une différence entre deux branches du catholicisme social. D'une part a été le courant « de gauche », avec Félicité de Lamennais, Frédéric Ozanam et Henri Maret, contre-révolutionnaire plutôt par ses références intellectuelles que par son programme politique. D'autre part – le courant « de droite », avec Albert de Mun, René La Tour du Pin et Frédéric Le Play, pour qui la démophilie n'était que le reflet du paternalisme nobiliaire.

La deuxième expression politique du catholicisme réformateur fut le socialisme chrétien. Les socialistes – Philippe Buchez, Pierre Leroux, Étienne

²² Voir Jacques Le Goff, René Rémond (s.d.), *op. cit.*, p. 192–193.

²³ Voir Marc Sangnier, *Albert de Mun*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1932, p. 153–154.

Cabet etc. – partageaient avec les catholiques sociaux les mêmes valeurs chrétiennes égalitaires, l'intérêt pour les problèmes de la classe ouvrière et l'espoir d'une société chrétienne future qui instituerait l'amour fraternel et la justice sociale. Ils différaient pourtant par une conception plus marquée concernant le progrès matériel et surtout par leur attitude face à la propriété privée. Si Félicité de Lamennais, par exemple, observait la propriété en tant que condition de la liberté individuelle, et par la suite de l'affirmation spirituelle de la personnalité²⁴, les socialistes en verraient un obstacle pour l'achèvement de la fraternité à venir.

Pourtant, au-delà de toutes ces distinctions idéologiques, on retrouve les idées définitives du catholicisme réformateur. On voit d'abord l'image prestigieuse du peuple, en tant que communauté de Dieu (catégorie spirituelle) et dépositaire de la bonté (catégorie morale), envers les élites bourgeoises irrégieuses et immorales. La démocratie politique traduisait ainsi le démocratisme spirituel incluse dans cette image du peuple. On voit ensuite l'égalitarisme démophile, spécifique au populisme, dans la préoccupation pour la justice sociale, pour le sort des pauvres. La réforme du régime de travail était l'expression de l'amour fraternel chrétien. On voit en dernière instance l'intérêt pour l'avenir, dans les projets envisageant une meilleure société. La nouvelle société anticipait en quelque sorte le Royaume de Dieu, en tant qu'espoir eschatologique transposé dans le plan social.

Dans l'espace allemand le catholicisme réformateur c'est précisé notamment dans sa version « de droite ». Le démocratisme était dressé contre le libéralisme, et l'intérêt pour le régime de travail – contre le capitalisme. La réforme était conçue comme la voie pour revenir plus au moins aux modèles de l'Âge d'Or du Moyen Âge, c'est-à-dire à une époque considérée plus proche de Dieu. C'était, en effet, l'esprit de la Contre-révolution populiste tout entière.

Le parti catholique bavarois, par exemple (*Bayerisch-Patriotische Partei*), fondé en 1869, agissait envers la bourgeoisie libérale avec l'appui du clergé et des associations agricoles catholiques. Son leader, Joseph Jörg, dénonçait l'opposition entre les riches et les pauvres, entre le capital et le travail, mais dans un esprit passiste. À son avis, cette opposition était due à la disparition des corporations. Par conséquent, il revendiqua les associations de production, comme un premier pas vers une réforme corporatiste d'ensemble. Le suffrage universel direct était un moyen pour renverser la suprématie sociale et politique de la bourgeoisie libérale et anticléricale²⁵.

En Autriche, le populisme catholique fut nourri pleinement par le paternalisme nobiliaire d'un Karl von Vogelsang ou Aloys von Lichtstein, ce dernier concevant aussi la protection sociale des ouvriers à travers l'organisation corporatiste de la société. À son tour, le mouvement populaire des chrétiens-sociaux exaltait l'ordre social du Moyen Âge, opposé au capitalisme des libéraux²⁶.

²⁴ Voir Félicité de Lamennais, *Du passé et de l'avenir du peuple*, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1881, p. 92–93.

²⁵ Voir Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 60–61.

²⁶ *Ibidem*, p. 69–70.

Une exception : le parti catholique de Baden (*Katolische Volkspartei*), fondé en 1869, qui est dépassé l'univers intellectuel et l'imaginaire politique de la Contre-révolution, pour se préciser comme un parti démocrate-chrétien avant la lettre. Les catholiques badois acceptaient également la séparation entre l'Église et l'État et la liberté de l'enseignement²⁷. Leur démocratisme social était d'inspiration populaire, et non pas une forme de paternalisme nobiliaire.

On retrouve un catholicisme réformateur « de gauche » notamment dans les pays de l'Europe méridionale, où le radicalisme populaire fut un trait distinctif de la vie politique tout entière²⁸.

Au Portugal on rencontre à la fois un christianisme radical d'influence mennaisienne et un socialisme chrétien, tous les deux traitant le peuple et les questions politiques et sociales par le biais d'une visée christique, eschatologique et parfois même doloriste. Les chrétiens républicains cherchaient à statuer la symbiose entre Dieu et la liberté (selon la devise de Félicité de Lamennais). Pour eux, la République représentait la réalisation de la Liberté que Dieu a concédée aux hommes, de l'Égalité prêchée par Jésus Christ et de la Fraternité qui était l'expression de son verbe divin. La Révolution représentait une crucifixion, mais aussi une rédemption parce que le sacrifice sanglant ouvrait la possibilité d'achever la gloire des hommes. Les chrétiens socialistes – José Maria do Casal Ribeiro, Custódia José Vieira – identifiaient le symbole de la croix avec le drapeau de la liberté et l'image du Christ souffrant avec celle du prolétariat martyrisé par l'injustice sociale (cf. Maria-Manuela Tavares Ribeiro, *Le Portugal et la révolution de 1848*)²⁹.

En Italie, le démocratisme démophile des catholiques réformateurs – de Giuseppe Mazzini à Romolo Murri – a eu aussi une dimension nationale, en se heurtant ainsi de l'autorité papale conservatrice et supranationale (ou tout simplement séparatiste, en pratique). Dans ces circonstances, les catholiques réformateurs ont opposé presque naturellement la volonté du peuple (le prestige de la multitude) à la volonté du pape (l'autorité unique). Le peuple était alors investi avec une dignité spirituelle et politique à la fois, en tant qu'agent du plan divin dans le monde (cf. Giuseppe Mazzini, *Pensées sur la démocratie en Europe*)³⁰. Ainsi, les catholiques réformateurs ont pu accepter, par exemple, la déchéance politique du pape Pie IX, votée par une Assemblée constituante romaine élue par le suffrage universel (9 février 1849).

Pendant le XIX^{ème} siècle, les penseurs catholiques réformateurs furent généralement plutôt « hétérodoxes », en marge de l'hérésie – du point de vue officiel de l'Église conservatrice. Ils entraient assez souvent en contradiction avec les intérêts et même avec la doctrine de la papauté, concentrée sur une conception autoritaire du christianisme. C'était le cas de Félicité de Lamennais et de Giuseppe Mazzini.

²⁷ *Ibidem*, p. 59–60, 68.

²⁸ Voir, par exemple, la diffusion plus étendue des idées anarchistes, par rapport à l'Europe septentrionale.

²⁹ Voir Jean-Luc Mayaud (s.d.), *1848, actes du colloque international du cent cinquantième*, (Paris), Creaphis, (2002), p. 538–540.

³⁰ Voir E. Ashurst Venturi, *Biographie de Manzzini, suivie de deux essais. Pensées sur la démocratie en Europe. Les devoirs de l'homme*, Paris, G. Charpentier, Éditeur, 1881, p. 185–186.

Dans la pensée mennaisienne et manzzinienne on voit développés d'une manière systématique les éléments définitoires du catholicisme réformateur. On peut dire ainsi qu'ils correspondent en quelque sorte à Joseph de Maistre et à Louis de Bonald, du côté conservateur du catholicisme.

Félicité de Lamennais et Giuseppe Mazzini ont affirmé tout d'abord le prestige spirituel de la multitude, c'est-à-dire du peuple, et ensuite ils ont revendiqué le gouvernement démocratique. Le vrai droit divin consistait alors dans le règne de la multitude, pas dans le règne d'un seul. Selon Félicité de Lamennais, les droits du peuple traduisaient les lois de Dieu³¹. Ainsi, à travers le droit éternel, la volonté des peuples valait plus que celle des rois, car les rois étaient faits pour les peuples, et non les peuples pour les rois³². À son tour, Giuseppe Mazzini affirmait que la loi de Dieu était la même pour tous, que Jésus Christ était venu et était mort pour le genre humain et alors il aurait été illogique de statuer que les hommes étaient égaux devant le Dieu, mais inégaux entre eux. La démocratie était à la fois légitime et inévitable parce qu'elle correspondait aux plans divins (*Pensées sur la démocratie en Europe*)³³.

Quant à l'égalitarisme démophile, on y retrouve, par exemple, dans l'opinion mennaisienne que les hommes ont été faits pour vivre libres et comme des frères en société, en dehors de toute soumission³⁴. Dans ces conditions, l'objectif politique était d'assurer l'égalité politique et l'accès du peuple au pouvoir. L'objectif social était de résoudre le problème ouvrier par la création d'une propriété pour ceux qu'en manquaient³⁵. Dans la conception manzzinienne, l'inégalité et l'oppression étaient contraires à la loi de Dieu, elles affaiblissaient l'être moral de l'homme (*Pensées sur la démocratie en Europe*)³⁶. Par la suite, les améliorations matérielles étaient nécessaires pour le niveau de vie en soi, mais surtout parce qu'elles permettaient le développement de la dignité et de l'intelligence humaine (*Les devoirs de l'homme*)³⁷. La démocratie, c'est-à-dire le gouvernement fraternel fondé sur la croyance chrétienne, aboutira à faire les riches de sentir les souffrances des pauvres et la nécessité d'en remédier (*Pensées sur la démocratie en Europe*)³⁸.

À travers une pareille pensée, imbue de finalité morale, les auteurs ont conçu l'avenir d'une manière eschatologique. Leur intérêt pour la société future résidait dans la conviction que le peuple a une mission messianique à remplir. Selon Félicité de Lamennais, le peuple était chargé de constituer la famille universelle, de réaliser progressivement l'œuvre divine dans le monde, d'édifier la Cité de Dieu³⁹.

³¹ Voir Félicité de Lamennais, *Le livre du peuple*, Paris, Librairie de la Bibliothèque Nationale, 1878, p. 40.

³² Idem, *Paroles d'un croyant*, Paris, Éditeur P. Daubrée et Cailleux, 1835, p. 82.

³³ Voir E. Ashurst Venturi, *op. cit.*, p. 187, 199.

³⁴ Voir Félicité de Lamennais, *Paroles d'un croyant*, et sqq., p. 90-91.

³⁵ Voir idem, *Le livre du peuple*, et sqq., p. 101-102.

³⁶ Voir E. Ashurst Venturi, *op. cit.*, p. 188.

³⁷ *Ibidem*, p. 279.

³⁸ *Ibidem*, p. 216.

³⁹ Voir Félicité de Lamennais, *Le livre du peuple*, et sqq., p. 27.

Selon Giuseppe Mazzini, l'avenir historique équivalait à une ascension de la terre vers le Ciel, ascension possible seulement par l'unité des hommes. La démocratie trouva sa légitimité justement dans ce besoin d'unité, parce qu'elle assura l'émancipation et la coopération de tous (*Pensé sur la démocratie en Europe*)⁴⁰. La société future aura été ainsi la synthèse des deux éléments distinctifs du catholicisme réformateur, tous les deux sublimés à la fois dans l'absolu: la question sociale et le progrès spirituel.

Durant le XX^{ème} siècle, le catholicisme réformateur s'est précisé politiquement en tant que démocratie chrétienne. Cela signifie qu'il a accepté la démocratie libérale et l'économie capitaliste, c'est-à-dire la société bourgeoise, en se plaçant au centre-droite de la vie politique. En effet, il ne propose plus un modèle de société d'inspiration chrétienne, mais il est intégré dans la société bourgeoise laïque telle une option politique parmi les autres, à côté du libéralisme et du socialisme démocratique. À cet égard, le catholicisme réformateur a suivi une évolution analogue à celui conservateur, de la « théocratie » à la laïcité. Les partis démocrates-chrétiens ne sont plus des partis imbus idéologiquement de la religion, mais des partis effectivement laïques, qui gèrent la société selon les critères notamment séculiers. On ne conçoit plus la société civile (laïque) tels les commandements de Dieu, mais les commandements de Dieu dans le cadre des institutions de la société civile.

Cette perte de personnalité religieuse est retrouvable y compris dans le caractère supra, ou inter-confessionnel des partis démocrates-chrétiens. Ce phénomène ne résulte point d'un certain esprit œcuménique, mais de l'encadrement dans le système démocratique qui impose une approche des affaires publiques (et de la stratégie électorale) par des critères essentiellement économiques et sociaux. En cherchant le support de la plupart de la nation, les démocrates-chrétiens ont renoncé s'adresser à une catégorie confessionnelle particulière. On discerne une telle évolution même dès le début du siècle. Dans le discours de Caltagirone, par exemple, le 24 décembre 1905, Luigi Sturzo affirma que les catholiques ne devaient pas être les dépositaires de la religion ou l'armée de l'autorité religieuse, mais les représentants d'une tendance populaire-nationale animée par des principes moraux et sociaux d'inspiration chrétienne⁴¹. Ainsi, le Parti Populaire italien a été un parti supraconfessionnel, la référence au christianisme de tous remplaçant celle au catholicisme de quelques uns. Après la deuxième guerre mondiale, on retrouve la même situation quant au Parti Démocrate-Chrétien d'Italie et quant à l'Union Chrétienne-Démocrate d'Allemagne. À l'inverse du Centre catholique d'avant guerre, cette dernière a un caractère interconfessionnel. (On n'utilise pas le terme supraconfessionnel à cause de son aspect fédératif, les protestants et les catholiques en gardant leur autonomie organisationnelle). À son tour, le Parti Populaire autrichien ne se réclame pas d'une confession quelconque.

Dans ces circonstances, l'influence idéologique religieuse des démocrates-chrétiens ne se retrouve plus que sur quelques points qui intéressent plutôt la vie individuelle que l'organisation sociale entière, qu'on laisse aujourd'hui à ses propres lois d'évolution séculière. Ces points sont l'enseignement, le divorce et l'avortement. En France, dans les années '60, le Mouvement Républicain Populaire

⁴⁰ Voir E. Ashurst Venturi, *op. cit.*, p. 199.

⁴¹ Voir Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 97.

a refusé de collaborer avec les socialistes à cause du problème de « l'école libre ». En Italie, aux référendums de 1978 et 1981, les démocrates-chrétiens se déclarèrent contre le divorce et l'avortement.

On doit remarquer toujours une différence entre le catholicisme réformateur d'avant et celui d'après la deuxième guerre mondiale, le premier étant plutôt de centre-gauche, et l'autre plutôt de centre-droite. En France, par exemple, le mouvement de « Sillon » professa des idées anticapitalistes et soutenait les syndicats et les corporations ouvrières. La Jeune République, fondée par Marc Sangnier (1912), proposa l'emploi des référendums, le droit de vote pour les femmes et les coopératives. Il a été ainsi un parti proche de la Section Française de l'Internationale Ouvrière (S.F.I.O.). L'Union Populaire Républicaine de d'Alsace revendiqua aussi le vote féminin et l'élection du président de la République par le suffrage universel, ainsi que le maintien des lois sociales antérieures à la Grande Guerre. Le Parti Démocrate Populaire, fondé en 1924, se prononça aussi pour une politique d'assistance sociale et en faveur des syndicats et des corporations. Toutefois, après 1945, les démocrates-chrétiens ont basculé vers la droite, c'est-à-dire vers une politique économique et sociale plus libérale et vers la collaboration avec la droite d'inspiration gaulliste. Aux élections présidentielles de 1974, le Centre Démocratique a soutenu la candidature de Valéry Giscard d'Estaing, et puis, en 1977, les démocrates-chrétiens ont adhéré à l'Union Pour la Démocratie Française de celui-ci. Entre 1986–1988 ils ont fait parti du gouvernement Jacques Chirac, auprès des néogaullistes du Rassemblement pour la République.

On peut discerner la même évolution aussi dans le cas italien. En temps que le Parti Populaire de Luigi Sturzo était une formation de gauche, antilibérale et proche des socialistes, appuyé sur les coopératives urbaines et villageoises, le Parti Démocrate-Chrétien d'Alcide de Gasperi était plus proche des milieux catholiques bourgeois et de la hiérarchie de l'Église. En Allemagne et en Espagne les démocrates-chrétiens représentent aujourd'hui la droite politique, opposée à la gauche socialiste, y compris parce que les libéraux ne constituent plus une option politique significative (sauf en coalition avec les démocrates-chrétiens).

Une situation bien différente il y a en Amérique Latine, où les partis démocrates-chrétiens furent toujours plutôt de centre-gauche, contre le capitalisme de libre échange promu surtout par les États-Unis et en faveur de la population indigène pauvre. Au Chili, par exemple, dans les années '60, le parti d'Eduardo Frei a accompli une réforme de la propriété rurale au bénéfice des paysans.

Mais le phénomène le plus particulier de l'Amérique Latine est que l'Église même agit comme un acteur politique, en réaffirmant l'esprit originnaire du catholicisme réformateur. Elle soutient le changement des structures agraires et les syndicats des ouvriers et s'oppose à l'oligarchie et aux gouvernements dictatoriaux. L'action politique du clergé a varié du discours pacifique d'archevêque Armulfo Romero de Salvador, jusqu'à la lutte armée du prêtre Camillo Torres dans la guérilla colombienne.

Le support idéologique a été la « théologie de la libération », entamée par Karl Rahner, Samuel Ruiz, Segundo Galileo etc. dès années '70. Dans cette « théologie » on retrouve tous les éléments distinctifs du catholicisme réformateur.

Selon ses promoteurs, son principal but était d'assurer la dignité de l'homme en tant qu'image de Dieu, dans ses dimensions terrestres et transcendantes à la fois (le prestige spirituel de la multitude). Ils ont condamné alors les privilèges et les discriminations qui contrediraient l'esprit évangélique de solidarité (l'égalitarisme démophile). Ainsi, les « théologiens de la libération » s'engageaient à renouveler la société conformément aux préceptes eschatologiques de Jésus Christ (l'intérêt pour l'avenir)⁴².

Nous avons suivi jusqu'ici les expressions politiques du catholicisme, à travers des époques et des espaces variés. On a trouvé ainsi plus ou moins les mêmes formes – le catholicisme conservateur et le catholicisme réformateur –, au-delà des toutes les différences ethniques, sociaux, politiques, culturelles et mentales entre les pays où ces formes ont émergé. Par la suite, il faut qu'il ait une autre cause qui explique l'apparition d'une certaine politique catholique, en dehors du cadre concrète d'une certaine société. On peut trouver alors cette cause dans le catholicisme lui-même, en tant que phénomène spirituel avec une morphologie spécifique. Il s'agit donc des deux types spirituels qu'on peut appeler « autoritaire », respectivement « libertaire ». Chaque type suppose une visée particulière sur la foi et notamment sur la Rédemption, tout comme une attitude morale et même sotériologique corrélative à cette visée. Matérialisés dans la pratique politique, le type spirituel autoritaire a engendré le catholicisme conservateur, en temps que celui libertaire a engendré le catholicisme réformateur. Par leur condition des figures d'une croyance universelle et éternelle, les types spirituels se constituent en repères conceptuels qui permettent de saisir les expressions politiques présents partout et permanentes du catholicisme.

Le type autoritaire considère la foi d'une manière normative, comme un devoir à remplir, plutôt dans la tradition véterotestamentaire de Dieu maître et juge. En même temps, en vertu d'un certain pessimisme anthropologique, il apprécie que l'homme n'est pas capable se sauver par lui-même, c'est-à-dire qu'il ne peut pas remplir ses devoirs sans être guidé, alors que la rédemption n'est pas possible en dehors de l'Église. De là, son respect pour l'autorité spirituelle unique et pour la hiérarchie en tant qu'agent de la Rédemption, fondée sur une vérité traditionnelle, en quelque sorte hors le temps.

On peut ainsi préciser le type autoritaire comme un type organisationnel de religiosité, qui soutien une gestion communautaire de la Rédemption sous la direction des initiés. Il correspond donc à la voie liturgique de vivre la croyance chrétienne.

Quant au type libertaire, il considère la foi d'une manière persuasive, comme un libre choix à exercer, plutôt dans la tradition néotestamentaire de Dieu père et libérateur. En vertu de son optimisme anthropologique, il voit l'homme capable de se sauver tout seul, c'est-à-dire qu'il est capable de choisir le bien par ses propres forces, alors que la Rédemption est réalisable par un effort personnel de renouvellement de l'âme, sans aucune contrainte. De là, sa confiance dans la valeur spirituelle de tous les gens et l'attitude bienveillante et permissive pour tous, autant

⁴² Concernant la « théologie de la libération », voir le chapitre de Georgeta Florea, dans Ovidiu Trăsnea (coord.), *Confruntări în gândirea politică contemporană – studii critice*, București, Editura Politică, 1982, p. 327–353.

que les hommes accomplissent progressivement une nouvelle âme et donc un nouveau monde, à l'instar du Royaume de Dieu.

Dans ces termes, le type libéral se précise comme un type personnaliste de religiosité, qui met l'accent sur la quête de chacun en dehors de toute autorité extérieure de l'autrui. Comme tel, il correspond plus à la voie mystique de vivre la croyance chrétienne⁴³.

À travers ces traits morphologiques, les types spirituels offrent la clé pour décrypter les structures intellectuelles du catholicisme politique, dans toutes ses expressions conservatrices ou réformatrices. On peut parvenir alors à une unité conceptuelle et ensuite à une logique de l'interprétation au-delà de toutes les différences spécifiques entre les pays, c'est-à-dire des différences qui obscurcissent la compréhension générale. Les structures intellectuelles sont sous-jacentes aux figures politiques en tant que phénomènes culturels. Les types spirituels clarifient et prouvent la validité des sens politiques, en permettant donc l'entente de la vie politique et de la vie culturelle à la fois, y compris sur la longue durée de l'histoire.

C'est un constat important pour la méthode historique et pour la théorie de la connaissance aussi. Il certifie non seulement l'autonomie fonctionnelle de la pensée par le rapport à la société, mais également son caractère de cause efficiente et finale dans les mouvements politiques et sociaux, en outre aux circonstances matérielles. La pensée, avec tout ce qu'elle implique : croyances, valeurs, principes, représentations, ne constitue pas un épiphénomène, un élément de superstructure, mais un phénomène structurant de la société. L'approche de ce phénomène est possible par l'étude culturelle, c'est-à-dire par l'analyse du phénomène en soi. On établit sa morphologie et puis on observe les relations qu'il entretient avec la vie sociale spécifique. L'espace de rencontre symbolique et d'éclaircissement mutuel entre la dynamique culturelle et la dynamique sociale est justement la pensée. C'est le plus fort argument en faveur de l'histoire intellectuelle.

⁴³ On ne doit pas déduire de la quête personnelle un but individualiste. La voie mystique suppose l'effort personnel, mais poursuivant un but supra individuel : l'union avec Dieu.