



Mémoires en crises

Où en sommes-nous
et où allons-nous
si nous ne savons plus
d'où nous venons ?

Colloque du 8 décembre 2012

Avec les contributions de
Blandine KRIEGEL, Paul THIBAUD,
Charles MERCIER, Marguerite LÉNA,
présentées par
Mgr Pascal WINTZER, Jean DUCHESNE et Guy COQ

Notre société souffre-t-elle de déficits mémoriels ? On l'en accuse à l'envi, en pointant la perte des repères chronologiques, les tris arbitrairement sélectifs dans le passé et la réduction de l'histoire à une série de vignettes plus ou moins distrayantes, d'où ne se dégagent ni cohérence ni leçons.

Approximations, ignorances, fixations et indifférences suscitent cependant des malaises qui révèlent autant de crises. La science historique en est-elle le remède tout simple ? Peut-être pas, car la mémoire n'est pas seulement accumulation de données et de faits, mais conscience reposant sur des critères de discernement qui évaluent le passé mais restent pertinents pour le présent et pour l'avenir.

Si la foi chrétienne est concernée par ces crises, c'est parce qu'elle est elle-même foncièrement mémoire, et à ce titre solidaire de la société aux prises avec son histoire pour se comprendre elle-même, situer son identité et se reconnaître un destin.

C'est à ce devoir de science et de conscience qu'a voulu contribuer l'Observatoire Foi et Culture (OFC) de la Conférence des évêques de France en demandant, pour son troisième colloque, à des historiens, philosophes et théologiens de réfléchir et dialoguer sur l'articulation entre histoire et mémoire au milieu des questionnements des débuts incertains du XXI^e siècle.

La mémoire, l'histoire et la vie

Mgr Pascal WINTZER
Archevêque de Poitiers
Président de l'Observatoire Foi et Culture

Je suis heureux de vous accueillir dans cet amphithéâtre cardinal Louis-Marie Billé de la Maison de la Conférence des évêques de France. Je vous accueille au nom des évêques, et plus particulièrement au nom de l'Observatoire Foi et Culture de notre Conférence.

Je veux avant tout remercier les personnes de grande qualité qui ont accepté de prendre la parole aujourd'hui. Je remercie également les membres de l'Observatoire Foi et Culture, tant pour leur parole que nous attendons que pour l'organisation du colloque.

Ce colloque est le troisième que nous proposons. Les actes des colloques de 2010 et 2011 sont parus aux éditions Parole et Silence, qui devraient également assurer la publication des textes prononcés aujourd'hui et que nous remercions également.

*

La dialectique de la rupture et de la continuité est souvent évoquée par le pape Benoît XVI au sujet du concile Vatican II. Plus largement, cette dialectique offre une clef de lecture de la modernité. Celle-ci semble en effet se comprendre comme l'entrée dans des temps nouveaux qui, pour marquer leur originalité, oublient ou refusent la mémoire de ce qui les ont précédés.

Christophe Charle, dans le livre intitulé *Discordance des temps* et sous-titré : *Une brève histoire de la modernité*¹, relève que,

filles du XIX^e siècle, la notion de modernité cherche d'abord à penser cette époque en tant que siècle à part. C'est le premier siècle en effet à être défini par ses contemporains par un ordinal, à la différence d'autres auxquels les générations suivantes ont attribué plutôt un adjectif ou un substantif privilégié (« Renaissance », « Grand siècle », « siècle des Lumières »)².

Plus loin, il précise : jusqu'à 1789,

le mot « révolution » signifiait « retour au point de départ ». Il prend désormais un sens nouveau : rupture dans la temporalité, mouvement irrépressible dont l'homme perd le contrôle, comme s'il était entraîné dans un nouveau cours historique, bon gré mal gré. L'histoire est soumise à de nouvelles lois qu'il lui faut apprendre à connaître puisque les conceptions anciennes, fondées sur l'ordre immuable du temps religieux et monarchique, n'ont plus cours³.

1. Collection « Le temps des idées », Armand Colin, Paris, 2011.

2. *Ibid.*, p. 17-18

3. *Ibid.*, p. 27.

Contre ce qui est moins un manque de mémoire qu'une négation de celle-ci, la Monarchie de juillet voudra resituer la France qui se construit au sein du grand récit national, par-delà la césure révolutionnaire. Un choix institutionnel tel, en 1830, la création du poste d'inspecteur principal des monuments historiques auquel son deuxième titulaire, Prosper Mérimée, donna toute son envergure, est le signe de cette volonté. On peut aussi repérer une orientation similaire dans la création de la Galerie des batailles du château de Versailles.

Dans le livre qu'il vient de publier, intitulé *L'homme, à quel prix ?*⁴, le cardinal Roger Etchegaray tient ces propos :

Il y aurait une quinzaine de « murs » dans le monde. *Courrier international* a ce commentaire : « Les murs sont à chaque fois un aveu de faiblesse de ceux qui les dressent, qui espèrent ainsi se créer un rempart de derniers recours, et ce malgré la chute du "mur" de Berlin qui avait prouvé l'échec de ce genre de partition. » Jean-Paul II affirmait : "Pas des murs, mais des ponts !" Mais n'oublions pas que les ponts sont les premières cibles de ceux qui font la guerre »⁵.

La mémoire n'est-elle pas ce pont qui permet de ne pas vivre sur des îlots coupés les uns des autres ? Îlots temporels, îlots géographiques, îlots individuels.

En l'absence de ce pont, le passé est oublié, l'avenir suscite la peur, et le présent se trouve saturé de lui-même.

*

Pour les catholiques, le temps est d'abord ce qui est donné, un temps à partir duquel il devient possible de vivre et de construire.

Le temps qui est donné aujourd'hui, ce 8 décembre 2012 – fête de l'Immaculée Conception –, c'est le temps de l'Avent, ce mot qui conjugue la mémoire lointaine d'un avènement, celui du Fils de Dieu entrant dans l'histoire des hommes à l'attente proche, celle de la fête de Noël, et à l'attente lointaine, la venue ultime du Fils de l'homme. C'est parce qu'il y a la mémoire d'une venue première et fondatrice que les chrétiens croient que la venue de Dieu ici-bas demeure dans l'aujourd'hui et annonce le futur.

La mémoire d'un événement si lointain paraît à beaucoup comme un doux rêve. Elle l'est en effet, comme l'est tout acte de mémoire, si celui-ci ne s'inscrit pas dans une histoire. Une mémoire sans histoire s'invente son passé, soit pour mieux le rêver et encourager la nostalgie, soit pour mieux l'exécrer. C'est par l'histoire que la mémoire trouve son salut et accède à un sens.

Analogiquement, la lecture des Écritures fournit un juste modèle. S'il est toujours nécessaire, et même vital, de scruter les différents sens de l'Écriture, depuis les quatre sens développés par les Pères et les médiévaux jusqu'aux sens plus diversifiés des lectures modernes et contemporaines, aucun de ces sens ne peut faire fi de la connaissance et de l'étude du sens premier, du sens littéral. Origène et Jérôme montrent ce chemin. Autrement dit, l'appropriation interprétative repose

4. Éditions de La Martinière, Paris, 2012.

5. *Op. cit.*, p. 59.

nécessairement sur la réception du donné qui demeure pour évaluer sa pertinence. De même donc que l'accès à la Parole de Dieu passe nécessairement par les mots, ainsi la mémoire emprunte le chemin de l'histoire. On pourrait risquer que conscience sans science n'est qu'égarément de l'âme.

La mémoire est loin d'être un doux rêve ; elle se reçoit de l'histoire. De plus, si elle est chrétienne, elle est avant tout la mémoire blessée et douloureuse d'un homme supplicié et suspendu sur une croix ; elle est la mémoire des victimes, pour lesquelles il n'y a ni vainqueur ni vaincu.

Le théologien Jean-Baptiste Metz a développé cette approche :

La mémoire de la souffrance nous contraint à contempler la scène du monde (*theatrum mundi*), non seulement du belvédère des gens qui ont réussi et des parvenus, mais aussi sous l'angle des vaincus et des victimes⁶.

Une telle mémoire suscite dès lors tout à la fois repentance, mais aussi vigilance : les erreurs et les fautes du passé alertent et avertissent. Quel homme peut honnêtement penser que les mêmes fautes peuvent être impunément commises à nouveau ? La mémoire, ici, réveille d'une innocence qui est endormissement et appelle à la responsabilité.

La mémoire, pour être opérante, pour être cette clef qui éclaire le présent et ouvre l'avenir, suppose, appelle, un *kairos* – un moment décisif, un point d'inflexion dans le temps. Pour Israël, c'est la Pâque ; pour les chrétiens, c'est l'Incarnation. Sans doute d'autres *kairos* sont-ils préférés par d'autres époques et d'autres cultures : l'Hégire, la Longue Marche, le 14 juillet 1789... Il me semble pourtant qu'il est impossible qu'ils puissent cohabiter à parité, ou tout simplement s'additionner : le *kairos* est un, et c'est par lui que tout le reste est lu et compris. La mémoire ne trouve-t-elle pas là le point focal, le point unique, qui permet tout le reste ?

Tout le christianisme est édifié sur la mémoire d'une date et d'un lieu. Et pourtant, si le lieu est certain, la date demeure incertaine.

La mémoire ne peut être ainsi fondée sur la seule histoire factuelle ; elle l'est sur le signe, la trace, le symbole, le choix que se donnent les hommes, l'herméneutique d'une date qui devient référence. Mais jamais l'un sans l'autre. Jamais de mémoire sans histoire.

Pour l'un des grands théologiens du XX^e siècle, Hans Urs von Balthasar, le fait chrétien n'est pas attaché à une culture en particulier mais à un moment de l'histoire où « eut lieu l'événement le plus grand, l'événement insurpassable de la réconciliation de l'humanité avec Dieu à travers la croix et la résurrection de l'Homme-Dieu »⁷.

Parmi les mots d'ordre de l'Évangile, si tant est que cette désignation convienne, car ils sont peu nombreux, se trouve en premier lieu celui-ci : « Faites ceci en mémoire de moi. » J'y relève comme une manière d'exprimer une anthropologie où la mémoire est fondatrice du chemin de l'humanité.

6. *La foi dans l'histoire et dans la société*, coll. « Cogitatio fidei », Cerf, Paris, 1979, p. 125.

7. *Nouveaux points de repères*, Fayard, Paris, 1980, p. 347.

Il s'agit d'abord d'une parole adressée : « Faites ». Une relation est instaurée, relation de personne à personne, relation qui relie les temps.

Ensuite, cette parole appelle à un agir : « Faites ceci ». On peut le traduire d'un verbe : « vivre ». L'homme y est conduit par un autre agir, celui d'une personne, Jésus-Christ : « en mémoire de moi ». Enfin, c'est bien une « mémoire vive » qui conjoint une personne à une autre personne, un temps à un autre.

*

Terminant ce propos, je m'interroge cependant sur la pertinence de notre intitulé : les mémoires sont-elles en crises ?

La mémoire demeure en effet pour l'homme ce qui structure son existence et lui permet de se comprendre. Chacun sait qu'il a dans sa vie un *kairos*, un moment à partir duquel il accède à son identité. Il mesure que ce *kairos* est le plus souvent né d'une relation, d'une rencontre. Face aux troubles de la mémoire, il développe l'usage d'exercices et de jeux qui le stimule. Et pourtant, si sa mémoire individuelle l'occupe et le préoccupe, l'homme contemporain semble ne plus se comprendre dans une histoire qui le fonde et dont il devient l'auteur. Et même, il semble loin le temps où un président de la République cherchait avant tout à inscrire son nom dans l'histoire, grâce à une arche ou à une pyramide.

Parler de mémoire, parler d'histoire, c'est aussi parler du temps. Or, celui-ci semble ne plus s'inscrire que dans les quelques secondes qui permettent l'envoi ou la lecture d'un SMS ou d'un tweet : ne retenir pour édifier son histoire qu'un *kairos* personnel, voire intime, conduit à n'écrire comme histoire que la sienne propre.

Certes, ceci flatte l'individu qui se veut désormais tout-puissant, mais d'une toute-puissance qui se révèle illusoire et laisse démuné. Ne sachant plus s'inscrire dans une histoire qui le dépasse, l'homme contemporain pense être l'auteur de lui-même, mais de ce fait il s'interdit de participer à l'écriture de l'histoire et se découvre bien vite amputé de sa liberté.

Celle-ci disparue, que lui reste-t-il, sinon de se vouloir libertaire ?

Le *kairos* sans *chronos*, ou bien, si vous voulez, le fait sans récit, le fait sans passé ni avenir, met à part de l'*aïon*, c'est-à-dire et de la civilisation et de l'éternité. ■

Autant de crises que de mémoires ?

Jean DUCHESNE

Observatoire Foi et Culture

Académie catholique de France

Il vaut la peine aujourd'hui de nous arrêter littéralement, de suspendre le temps pour réfléchir à ce phénomène étrange qu'est dans notre conscience la mémoire. Elle intervient constamment, puisque ce que nous savons, ce n'est pas ce que nous découvrons, mais ce que nous nous rappelons. « C'est le réceptacle et l'étui de la science que la mémoire », écrivait Montaigne¹.

Paradoxes de la mémoire

Le mécanisme se complexifie lorsque nous devons nous fier aux souvenirs d'autres que nous, et même à toute une chaîne de transmissions successives. Comme le disait le poète anglais John Donne, « nul être humain n'est une île »². Nous percevons là combien est dépendant ce qui demeure dans l'intimité pourtant inviolable de notre esprit. Les matériaux qu'il reçoit s'avèrent des images toujours partielles et réductrices. Et ces représentations subissent de nouvelles décantations et distorsions à chaque fois qu'elles sont accueillies dans de nouveaux cadres mentaux. La mémoire apparaît ainsi comme une série de filtres semblables à celui des pharisiens qui, dans l'Évangile³, retient les moustiques et laisse passer des chameaux.

Non que la déformation ou l'oubli soient forcément délibérés, car tout cela n'est pas affaire de simple volonté. Montaigne encore soutenait que « la mémoire nous présente non pas ce que nous choisissons, mais ce qui lui plaît »⁴. Pour paraphraser saint Paul⁵, il arrive que nous oublions ce que nous voudrions nous rappeler et que le souvenir nous hante de ce que nous préférons oublier. Edgar Poe a ironiquement relevé que, « pour faire sortir quelque chose de la mémoire, il suffit de le noter de peur de l'oublier »⁶. Un souvenir peut de fait disparaître s'il n'est pas régulièrement remémoré. Mais il peut revenir si une circonstance imprévue le réactive, et alors rester mobilisable

1. Essais, II, 17 (« De la presumption »).

2. Première ligne d'un court poème de 1624 dans *Méditation XVII* : « Nul n'est une île ni ne forme en soi un tout. Chacun fait partie d'un continent... ».

3. Matthieu 23, 24.

4. Essais, II, 12 (« Apologie de Raimond de Sebonde »).

5. Épître aux Romains 7, 19 : « Je ne fais pas le bien que je veux, mais commets le mal que je ne veux pas. »

6. *Marginalia* (1844-1849), 1.

ou bien ressortir du champ accessible à la conscience, en fonction des peurs tout autant que des désirs qui gouvernent les libertés. La logique mémorielle n'est pas purement rationnelle. Elle est aussi affective.

Tout ceci vaut pour la mémoire personnelle, mais aussi collective. Et à ce niveau, elle s'avère encore plus déconcertante, puisque l'idée qu'un peuple a de lui-même se façonne dans la durée et est sans doute moins contrôlable que l'image qu'a de soi un individu, une famille ou un groupe particulier. Plus les éléments sont nombreux et disparates, et moins ils constituent aisément un tout.

Pluralité des mémoires

Un obstacle a toujours été que les souvenirs des minorités ont du mal à entrer dans la mémoire de la majorité. Mais un autre défi s'y ajoute aujourd'hui chez nous : c'est l'absence de majorité, le défaut de *consensus* minimal sur la sélection, l'interprétation et la coordination des éléments du passé qui pourtant structurent le paysage actuel. Les instances qui, dans notre démocratie, sont les gardiennes de l'histoire et la mettent sans cesse à jour sont multiples : depuis les universitaires et chercheurs plus ou moins étroitement spécialisés jusqu'aux politiques portés à instrumentaliser la mémoire, en passant par la littérature, le tourisme, les spectacles et les médias. Or cette diversité fait que rien ni personne ne semble en mesure de définir grand-chose qui soit assez largement partagé. Si les débats sont somme toute normaux et sains en régime démocratique, il faut bien prendre acte d'un éparpillement des mémoires – et utiliser ici le pluriel, pour autant qu'il devient difficile de parler d'une mémoire commune.

Cette dispersion en elle-même suscite un malaise diffus, dans la mesure où la mémoire est une composante essentielle, voire indispensable de toute identité, qu'elle soit individuelle ou communautaire, et donc de la capacité de vivre, de vouloir et d'agir ensemble et chacun pour sa part. En l'occurrence, les divergences sur la signification et les retombées toujours actuelles de la Réforme, de la Révolution française, des deux guerres mondiales, de la décolonisation et de l'effondrement de l'empire soviétique ne sont pas le problème. Ce qui est inquiétant, c'est plutôt l'indifférence qui résulte, chez la plupart de nos contemporains, de l'incertitude où les laisse la multiplicité des interprétations, même de ce qu'ils ont vécu. Si l'impact de bouleversements relativement récents est incertain, celui d'événements plus anciens devient négligeable. D'où le sentiment que les conditionnements avec lesquels il faut bien se colleter sont immédiats et prioritairement d'ordre économique. Autrement dit, il n'y a guère d'autre recul que celui des comptables, banquiers et statisticiens, donc pas de vision ni d'ambition collective au-delà du maintien du niveau de vie matérielle et de la meilleure répartition possible des ressources en satisfaisant un maximum d'égoïsmes.

La mémoire en miettes

Cependant, l'amnésie complète est impossible et l'histoire fait toujours recette – mais découpée en morceaux disjoints, en récits, voire en spectacles qui ont une fin, déconnectés les uns des autres et qui valent en eux-mêmes grâce à l'excitation qu'ils procurent – de la même façon que n'importe

quelle fiction permet une évasion onirique ou simplement de se distraire. Les multiples commémorations plus ou moins officielles apaisent, mais aussi aiguïssent les appétits de focalisations ponctuelles et passagères. Tel film ou série télévisée donne pour un temps en pâture une page d'histoire rendue consommable et donc aussi oubliable que les menus de la semaine précédente. Simultanément, on entend se plaindre que les enfants sortent de l'école sans être sûrs que Jeanne d'Arc, c'était après les croisades, ou que Louis XIV, c'était avant Napoléon. Mais c'est à la fois injuste et hypocrite, car d'une part l'enseignement de l'histoire s'est renouvelé sans pour autant devenir nul, et d'autre part ceux qui ne comprennent pas cette évolution seraient bien en peine d'expliquer à quoi sert de s'encombrer encore de tous ces gens-là.

Si crise il y a donc, elle vient de l'émiettement des mémoires, de leur hétérogénéité entre citoyens contemporains et de leurs discontinuités en chacun. Mais ce n'est pas tout. Si l'on excepte en effet les réactivations du passé qui ne servent qu'au divertissement et auxquelles personne ne reconnaît de portée durable, il y a autant de crises – au pluriel à nouveau – que d'objets de mémoire : tout le monde ne se réfère pas aux mêmes événements du passé, certains n'en voient aucun qui garderait quelque pertinence et un fait dont l'importance est admise peut être apprécié de manières opposées. Cette situation n'est certes pas nouvelle. Ce qui l'est, en revanche, c'est la multiplicité des désaccords, qui accentue la précarité du souvenir, donc de l'identité et du sens d'une direction. Toutes ces mémoires distinctes et fragmentées désarment l'intelligence commune du moment vécu, en manque d'un point de vue qui prenne en compte tout cela et d'où se dégage une perspective.

La mémoire chrétienne parmi d'autres

Dans la dispersion des mémoires, dans cette diaspora des âmes, la foi chrétienne demeure inéfaçable. Elle n'a pas une mémoire parmi d'autres. Elle est mémoire. Pour résumer l'Évangile qu'il annonce, saint Paul écrit à Timothée : « Souviens-toi de Jésus-Christ, ressuscité d'entre les morts, issu de la race de David »⁷. Il ne faut pas omettre ces derniers mots, qui approfondissent le champ de la mémoire et invitent à se rappeler que le Fils de Dieu fait homme, crucifié et glorifié, est venu et reviendra pour tenir la promesse faite au Peuple d'Israël qu'« à travers lui seront bénies toutes les nations de la terre »⁸. Comme Mgr Wintzer l'a rappelé, dans la célébration eucharistique, l'objet de la mémoire la rejoint et s'en fait le gardien ; la foi reçoit les arrhes de la promesse qui la fonde, et l'événement ainsi actualisé apparaît comme la clé de l'histoire entière, moment daté mais constamment renouvelé – en même temps du passé, du présent et source d'espérance.

Une épreuve que subit cette foi, comme toute mémoire, c'est qu'elle n'est plus aussi largement partagée qu'au temps de la « chrétienté ». Mais celle-ci ne s'est pas établie en vertu d'un mouvement de croissance linéaire. La singularité et la contestation de la mémoire chrétienne ne devraient pas

7. 2 Timothée 2, 8.

8. Genèse 12, 3 ; 18, 18 ; 26, 4 ; 28, 14 ; Ecclésiastique 44, 21 et Romains 9, 6-8 : « Tous les descendants d'Israël ne sont pas Israël. De même que, pour être postérité d'Abraham, tous ne sont pas ses enfants [...] : ce ne sont pas les enfants de la chair qui sont enfants de Dieu ; seuls comptent comme postérité les enfants de la promesse ».

déconcerter, parce que Dieu ne sera « tout en tous »⁹ qu'à la fin de l'histoire et qu'en attendant, le souvenir de ses hauts faits a la fragilité de tous les souvenirs humains, même si l'oubli ne suffira jamais à faire que Dieu renonce à sa promesse.

La foi chrétienne est constitutivement exposée à une autre crise, car non seulement le souvenir de Jésus-Christ peut toujours être refoulé, mais encore les effets produits par cette mémoire peuvent également être niés ou simplement ignorés. C'est le problème posé par Jean-Paul II lorsqu'en 1980 il a osé affirmer au Bourget : « Liberté, égalité, fraternité, au fond ce sont là des idées chrétiennes », même si « ceux qui ont formulé les premiers cet idéal ne se référaient pas à l'alliance de l'homme avec la sagesse éternelle ».

Deux défis

Cette présence active mais discutée de la foi chrétienne dans l'histoire lance aujourd'hui au moins deux défis aux mémoires. Le premier est la question de savoir si les idéaux d'origine chrétienne, généralement reçus de nos jours et apparemment devenus autonomes, peuvent être coupés de leur source et si cette dernière peut impunément être considérée comme tarie. L'intégrité de la mémoire s'y oppose, et les croyants pour qui elle est vitale ne peuvent en l'occurrence que s'en remettre sereinement au travail des historiens.

L'enjeu n'est pas purement théorique. On le voit bien ces temps-ci avec les polémiques que suscite le projet de permettre à des personnes de même sexe de se marier. Les opposants, dont les responsables religieux, ont développé une argumentation fondée sur une anthropologie intemporelle et certes pertinente. Or les partisans du « mariage pour tous » avancent des motivations d'ordre plus affectif et historique que rationnel ou intellectuel : remédier aux souffrances injustement infligées à une minorité par des préjugés obscurantistes est présenté comme le prolongement logique (et d'ailleurs inévitable) de la dynamique libératrice qui a déjà entraîné le suffrage universel, l'abolition de l'esclavage, la réprobation du racisme et du sexisme, le divorce, le contrôle des naissances et l'avortement. Il y a donc, là encore, des perceptions différentes d'un même passé – et des mémoires en crise.

La mémoire qu'est le christianisme affronte un second défi qui lui est propre : c'est la compréhension de sa propre histoire. Car la mémoire de Jésus-Christ, comme toute mémoire, a une histoire. Il y a ainsi une mémoire de cette mémoire, de même que l'historiographie a une histoire, et le passé de la foi paraît comporter des ombres aussi bien que des lumières, qui cependant devraient être distinguées en fonction d'abord du degré de fidélité à la mémoire fondatrice, et non en vertu de principes extérieurs ou devenus tels. L'Église a toujours été et sera toujours secouée par les réinterprétations de la Bible et de l'Évangile qui revendiquent l'autonomie et le dépassement : après les hérésies des premiers siècles, il y a eu l'islam (qui prétend digérer le christianisme), la tentation constante (aussi bien en Orient qu'en Occident) de nationalisations religieuses, le protestantisme et maintenant les humanismes contemporains. Sans doute fallait-il se défendre contre les dénatu-

9. 1 Corinthiens 15, 28.

rations. Mais certains détournements critiques ne sont-ils pas venus de l'intérieur ? N'ont-ils pas repris une partie au moins des ambitions introduites dans l'histoire humaine par le christianisme ? Dans quelle mesure la sécession a-t-elle alors été due à l'oubli par les croyants de ces idéaux ?

Dans cette hypothèse, cependant, la mémoire chrétienne entre en crise. En effet, reconnaître les manquements qui furent les siens ne lui donne pas le droit de soutenir que Dieu dégoûté aurait, fût-ce un temps, abandonné son Église avant de changer encore d'avis et de la reprendre en main. C'est le problème que pose la compréhension du concile Vatican II et des « repentances », lorsqu'on les reçoit comme une rupture avec un passé relativement récent où aurait été interrompue la transmission mémorielle à laquelle Dieu ne cesse de veiller.

Bienvenues crises

Les crises sont toujours inquiétantes, parce que l'issue en reste imprévisible. Mais une crise n'est pas le prélude à une catastrophe inévitable. L'étymologie nous enseigne qu'il s'agit d'un moment décisif. En ce sens strict, il n'y a pas de crise aujourd'hui, dans la mesure où nous restons dans l'incertitude, où les affrontements entre les mémoires restent indécis. Il est cependant évident que ce n'est pas un équilibre et il est non moins clair que les basculements qui ne pourront être indéfiniment esquivés seront orientés par les visions du passé façonnant les principes, ou plutôt les critères des choix.

L'imminence de crises n'a pas de quoi effrayer la foi. Elle devrait même la rassurer. En parodiant Pascal, on pourrait dire que la crise est l'état naturel des chrétiens¹⁰, puisque leur mémoire est perpétuellement menacée de l'intérieur par l'oubli engourdissant, et mise à l'épreuve de l'extérieur par d'autres mémoires. Heureuses crises donc, qui, en provoquant la confrontation des mémoires, ramènent vers l'essentiel. Et merci aux intervenants de ce colloque, qui veulent bien y contribuer – et auxquels il est temps maintenant de donner la parole, au terme de ces réflexions, qui n'auront pas visé à délimiter le cadre de leurs propos, mais à leur offrir toute liberté. ■

10. Que « la maladie est l'état naturel des chrétiens » est un propos rapporté par Gilberte Pascal dans la *Vie* de son frère qu'elle a rédigée : voir BLAISE PASCAL, *CŒuvres complètes*, édition Jean Mesnard, tome 1, Desclée de Brouwer, Paris, 1964, p. 599.

La méconnaissance du théologico-politique dans la mémoire nationale

Blandine KRIEGEL

Philosophe, écrivain¹, professeur des Universités

Histoire et mémoire. Mémoire et histoire. Qu'avons-nous perdu ? La mémoire, nécessairement partielle et partiale, individuelle et finie, remplacerait désormais l'histoire, objective, collective, incurablement progressiste. Il ne s'agit pas ici de la simple ou de la seule déshérence de la pratique religieuse mais d'une perte de connaissance et de reconnaissance de notre identité.

« De la mémoire et de l'oubli, lequel est la condition et la limite de l'autre ? » : tel est le sujet qu'on nous avait demandé de traiter à l'agrégation de philosophie lorsque je m'y suis présentée. Un sujet nietzschéen, l'avons-nous immédiatement identifié, complaisant à célébrer l'oubli, incliné à déprécier la mémoire, mais nous ignorions alors que les « lieux de mémoire » auraient bientôt vocation à remplacer l'histoire nationale, balayant dans le souffle du « Dieu est mort » des siècles de théologico-politique, réputés définitivement inactuels et intempestifs, pour retourner contre eux les attributs dont se parait Nietzsche.

Le théologique, le langage savant, quelquefois technique du religieux, on pourrait commencer par énumérer les symptômes qui ont irrésistiblement découlé de notre incapacité à le parler ou même à le comprendre. Le langage théologique national – le gallicanisme, pour ne pas le nommer – est devenu étranger à la majorité, désormais inapte à situer bon nombre des enjeux éthiques et philosophiques, à aborder « la question de sens », telle qu'on la rencontre et qu'elle se déploie à l'Âge classique, dans notre littérature, notre droit, notre histoire et même notre peinture.

La littérature. Qui, hormis quelques formules sempiternellement répétées sur la grâce, efficace ou suffisante, peut véritablement suivre les débats entre Pascal et les jésuites, apprécier les différences (et plus) qui séparent les mauristes de Port-Royal, l'École française de spiritualité des oratoriens ou Bossuet des quiétistes ? Bref, comment pourra-t-on repérer, apprécier, entendre toutes les nuances du sentiment religieux qu'avait étudiées l'abbé Bremond², lesquelles colorent, imprègnent et qualifient les œuvres littéraires majeures du grand siècle ?

1. Auteur récemment de *La République et le Prince moderne*, P.U.F., Paris, 2011 [Note de l'éditeur, ci-après NdE].

2. Henri Bremond (1863-1933) lança la notion d'une École française de spiritualité avec l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (inachevée : jusque vers la fin du XVII^e siècle), en dix volumes (1916-1933), rééditée en 1935, 1958, 1967-1971 et, plus récemment, chez Jérôme Million (Grenoble) en 2006 en morceaux choisis (éd. Jean Duchesne) aux Presses de la Renaissance (Paris) en 2008. [NdE]

L'histoire et le droit politique. Du coup, la plus grande partie du droit et de l'histoire politique des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles (Bodin, Mabillon, Cujas, Dumoulin, Baudoin, Bossuet, Domat, d'Aguesseau³), en particulier son orientation fondamentalement anti-impériale, nous est fermée et malgré l'effort d'une vie de recherche, je n'ai pas réussi – *horresco referens* – à en ressusciter véritablement l'intérêt.

La peinture. Qui peut apprécier véritablement Poussin, Philippe de Champaigne, Sébastien Bourdon ou Georges de la Tour⁴, en méconnaissant les débats religieux du premier et du seconde XVII^e siècles, et en oubliant une fois encore, l'École française de spiritualité ?... Et je n'ai même pas pris garde ici d'évoquer le siècle précédent et les guerres de religion qui partagent pourtant, de Marot à Ronsard, de d'Aubigné à Du Bellay, de Montaigne à Hotman⁵, toute notre culture de la fin de la Renaissance.

Bref, la dimension religieuse de notre société passée est devenue une affaire de spécialistes, qui appartient désormais à l'érudition, détachée qu'elle est de la connaissance sécularisée, commune à tous. À la différence des Allemands, familiers du Moyen Âge, ou des Anglais encore si proches de l'époque élisabéthaine, pour nous Français, si on l'excepte la tragédie et la comédie classiques (Corneille, Racine, Molière) ou la splendeur des bâtiments et des jardins de la Renaissance et de Versailles, la majeure partie de la culture des XVI^e et XVII^e siècles nous est devenue profondément étrangère.

La cause ultime, sinon unique, de ces divers symptômes est d'autant plus connue qu'on ne cesse de s'en enorgueillir : elle s'enracine dans la conviction que notre histoire moderne ne commence qu'à la Révolution française, ou ne se trouve, au mieux, que dans ses racines qui plongent dans le XVIII^e siècle et ne relèvent que des Lumières sécularisées. Notre modernité et sa culture ne débutteraient qu'à ce moment. C'est ainsi que, pour Krzysztof Pomian et pour Marcel Gauchet⁶ qui le suit sur ce point, l'histoire savante, ainsi qu'en était convaincu Marx, ne commence, au lendemain de la Révolution française, qu'avec les théoriciens de la lutte des classes : Augustin Thierry, Mignet et Quinet⁷, et ne doit rien aux grands efforts des mauristes – un travail de bénédictin – dont sont pourtant repartis les études du Comité des travaux historiques au XIX^e siècle. Avant l'élaboration d'une conception dynamique de l'histoire, il n'y aurait, estiment Pomian et Gauchet, qu'une sta-

3. Jean Bodin (1529-1596), juriste, philosophe et économiste ; dom Jean Mabillon (1632-1707), bénédictin de la congrégation de Saint-Maur (mauriste), érudit et historien ; Jean Cujas (1522-1590), juriste et humaniste ; Charles Dumoulin (1500-1566), juriste luthérien ; François Baudoin (1520-1573), juriste calviniste puis catholique ; Jacques-Bénigne Bossuet (1627-1704), évêque, prédicateur, écrivain et théologien ; Jean Domat (1625-1696), juriste, janséniste et promoteur d'une « rationalisation » du droit ; Henri François d'Aguesseau (1668-1751), magistrat, philosophe, ministre (chancelier) et philanthrope. [NdE]

4. Nicolas Poussin (1594-1665), Philippe de Champaigne (1612-1674) et Georges de La Tour (1595-1652) sont généralement mieux connus que Sébastien Bourdon (1616-1671), peintre calviniste. [NdE]

5. Le nom de François Hotman (1524-1590), juriste calviniste, est sans doute moins familier que ceux des poètes Clément Marot (1496-1544), Pierre de Ronsard (1524-1585), Théodore Agrippa d'Aubigné (1552-1630) et Joachim Du Bellay (1522-1560), ou Michel de Montaigne (1533-1592). [NdE]

6. Krzysztof Pomian (né en 1934), historien d'origine polonaise, et Marcel Gauchet (né en 1946), historien et philosophe, collaborent à la revue *Le Débat* (Gallimard). [NdE]

7. Augustin Thierry (1795-1856) ; François Auguste Mignet (1796-1884) ; Edgar Quinet (1803-1875). [NdE]

tique de la collection des actes, inférieure à la science historique – sans s’aviser plus avant que l’histoire naturelle elle aussi, a commencé avec des collections – mais passons...

Bien entendu, une telle conviction périme tout le système culturel antérieur à la Révolution comme archaïque et prémoderne et qualifie exclusivement les systèmes de pensée de l’époque contemporaine : la part du lion est ainsi affectée au libéralisme et au socialisme pour penser l’économie et la société, un reste est accordé à la Révolution conservatrice pour qu’une partie de la civilisation nous demeure accessible. Économie, société, civilisation : chacun connaît ce programme de l’École des Annales. S’il a eu le mérite, éminemment démocratique, de réévaluer la connaissance des modes de production et de la lutte des classes, accumulée dans de grandes œuvres incontestables, il présente néanmoins, dans le domaine de la connaissance du politique (théologique, étatique et national) comme du culturel, des inconvénients qui ne se sont révélés que peu à peu.

On ne peut être en effet véritablement français, avait souligné Marc Bloch⁸, que je cite de mémoire, et demeurer indifférent au sacre de Reims et à la fête de la Fédération. C’est dire que la République française, dont on peut difficilement dénier qu’elle ne constitue aujourd’hui un aspect fondamental, elle, de la manière dont la France se remémore, se pense et est reçue à l’étranger comme chez nous, a aussi de longues racines dans le parcours de la *res publica christiana* que défendait déjà saint Augustin⁹. De religion chrétienne et d’aspiration républicaine, la *res publica* avec un gouvernement monarchique, aristocratique ou démocratique : telle a été pour la plus longue durée de son histoire, la mémoire nationale de la France. Elle ne commence nullement à la Révolution et méconnaître son long parcours, c’est également ignorer les promesses et les manquements de cette république.

*

C’est donc de cet aspect que je voudrais maintenant traiter : les conséquences de la méconnaissance du théologico-politique dans la formation de notre droit politique républicain moderne et ses effets sur notre mémoire nationale.

Le premier inconvénient, déjà évoqué, est celui d’une mémoire politique courte, trop courte. Même lorsqu’on devine imperceptiblement que la doctrine républicaine moderne précède la Révolution, on la rabat sur les dernières expressions de l’École du droit de la nature et des gens, c’est-à-dire sur la philosophie politique de nos pères fondateurs, Montesquieu, Voltaire et Rousseau, déjà profondément sécularisés, en oubliant les deux siècles qui les précèdent et la constitution, depuis l’École néo-thomiste de Salamanque, avec Las Casas, Vitoria¹⁰, en passant par les monarchomaques

8. Marc Bloch (1886-1944), historien, est considéré comme le fondateur, avec Lucien Febvre (1878-1956), de l’École des Annales. [NdE]

9. Saint Augustin d’Hippone (354-430), Père africain de l’Église latine, dans sa *Cité de Dieu* (413), spécialement dans les Livres XVII à XIX. [NdE]

10. Bartolomé de Las Casas (1494-1566), dominicain, défenseur des droits des « Indiens » d’Amérique, étudia à l’université espagnole de Salamanque, où Francisco de Vitoria (1483-1546), également dominicain, base son enseignement sur l’œuvre de saint Thomas d’Aquin (1225-1274). [NdE]

français¹¹, puis Bodin, Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke¹² (pour ne citer que les *majores*), de la pensée républicaine moderne.

On néglige alors l'ampleur d'un mouvement d'idées qui a profondément remanié les concepts de la philosophie antique et médiévale, et proposé une théorie de l'État et du gouvernement civil, fondée sur la souveraineté et la séparation des pouvoirs, une théorie du pacte social et une doctrine des droits de l'homme. Je ne résume ici que les avenues majeures de la philosophie politique républicaine moderne qui sont aujourd'hui mieux connues, grâce à des études qui ne sont, hélas, qu'en partie françaises. (On ne peut que déplorer que l'exploration du courant républicain et de sa dimension théologico-politique, soit principalement l'apanage des historiens anglo-saxons et j'en dirai plus loin les désavantages.)

Le second inconvénient est celui du refoulement de la place centrale qu'occupe le théologique dans la doctrine de la république moderne. La théorie du contrat et la doctrine des droits de l'homme dérivent en effet directement d'une réflexion théologico-politique, d'« une politique tirée de l'Écriture sainte » et « du modèle de l'État des Hébreux », comme l'exposeront successivement Hobbes, Bossuet et Spinoza. Depuis *Vindiciae contra tyrannos* (Hubert Languet¹³) jusqu'au *Traité théologico-politique* de Spinoza, en passant par le *De cive* et le *Léviathan* de Hobbes, la théorie du contrat est en effet construite, *expressis verbis*, sur le modèle de l'Alliance biblique (noachique, abrahamique et mosaïque).

Hélas, témoigner de ce fait, car c'en est un, provoque encore le scandale. Comment tous ces auteurs qui passent pour des esprits forts ont-ils pu s'intéresser à des textes religieux réputés définitivement dépassés ? La modernité ne se caractérise-t-elle pas par la sortie de la religion ?

Pourtant, ce qui est vrai de la théorie du contrat ne l'est pas moins de la doctrine des droits de l'homme. Celle-ci ne provient nullement comme le croient naïvement ceux qui, faute de l'étudier, ignorent la pensée de ses fondateurs, d'une doctrine de la citoyenneté qu'on trouverait déjà chez les Romains (les droits de l'homme en tant que citoyen !) ou d'une philosophie du sujet qu'on ne rencontrerait que dans la philosophie réflexive cartésio-kantienne (A. Renaut¹⁴), mais réside, tout à l'opposé, dans la seule tradition de la loi naturelle commune à l'École de Salamanque, à Hobbes et à Locke. Mieux, c'est penché sur le texte des Écritures que Hobbes, dans le *De cive* ou le *Léviathan*, comme après lui Locke et Spinoza et avant lui Vitoria et Las Casas définissent les droits à la sûreté,

11. Les monarchomaques français sont les protestants qui s'opposent à l'absolutisme royal après la Saint-Barthélemy (1572) : Théodore de Bèze (1519-1605), François Hotman (cité plus haut), Philippe Duplessis-Mornay (1549-1623). [NdE]

12. Jean Bodin (1529-1596), théoricien du droit et de la monnaie ; Hugo Grotius (1583-1645), théoricien protestant hollandais de l'État et du droit international ; Thomas Hobbes (1588-1679), philosophe anglais qui conceptualise les notions d'état de nature et de contrat social ; Baruch Spinoza (1632-1677), philosophe juif hollandais qui pointe, entre autres, la portée politique des affirmations théologiques ; John Locke (1632-1704), philosophe anglais, pionnier de l'empirisme et du libéralisme politique. [NdE]

13. Hubert Languet (1518-1581), protestant français au service de princes allemands comme diplomate, est l'auteur présumé du pamphlet *Vindiciae contra tyrannos* (1579) où la théologie et la conception du droit se combinent pour justifier la résistance aux abus de pouvoir. [NdE]

14. Alain Renaut (né en 1948) est professeur de philosophie politique et d'éthique à l'université Paris IV-Sorbonne. [NdE]

à la liberté, à l'égalité et la propriété, lesquels, avant la recherche du bonheur propre au XVIII^e siècle, forment la liste complète et saturée des droits de l'homme.

*

Ici, il faut ouvrir une parenthèse sur la nature ou la définition du théologique. Le discours théologique n'épuise pas toute la vérité et la nature de la religion (Dieu, le Messie, la Révélation, les textes sacrés, l'Église ou les assemblées ecclésiales, les cérémonies, les prophéties, les saints, les ordres, etc.). Depuis saint Anselme (*Fides quaerens intellectum*)¹⁵, il vise explicitement, non la rupture mais l'accord de la foi de la raison et, dans le cas qui nous intéresse précisément, l'articulation du théologique et du politique dans la place qu'ils assignent réciproquement à la foi et à la raison. Qu'est-ce qui appartient à la foi ? Le cœur, le sentiment de la vie, l'inscription du fini dans l'infini et notre lien à une transcendance, celle de Dieu, (de la nature, ou de la lignée), à la création et à la grâce. Qu'est-ce qui appartient à la raison ? Le discours logique, le calcul d'utilité, la connaissance et les règles. Alors, qu'en est-il précisément de ce théologico-politique qui est au cœur des réflexions du droit politique de l'Âge classique ? Que signifie-t-il ? Est-ce seulement l'idée que les valeurs du contrat, de la sûreté, de l'égalité, de la liberté, de la propriété seraient vraies même si, comme ose le dire Grotius, Dieu n'existait pas ? S'agit-il de la sécularisation du principe religieux dont on oublierait l'origine transcendante ? Eh bien non. Car « les politiques tirées de l'Écriture sainte », pour reprendre un titre emprunté à Bossuet, ou les « traités théologico-politiques », pour invoquer l'intitulé de Spinoza, quelles que soient par ailleurs leurs options religieuses diverses, ne défendent point l'opposition entre la foi et la raison, mais argumentent en faveur de leur articulation. Le théologico-politique, tel que Spinoza, à la fin du parcours de la pensée républicaine classique, le résume, relève d'un fondement unique : « Aime ton prochain comme toi-même », c'est-à-dire de la parole de Hillel¹⁶ et du Christ, comme auparavant pour ses prédécesseurs, à la suite de Thomas d'Aquin, d'une harmonie de la raison et de la grâce. Il n'y a qu'une source commune même si les moyens pour l'atteindre et la déployer demeurent divers. Autrement dit, le théologico-politique n'est et n'est rien d'autre que l'inscription dans le droit de valeurs déjà proclamées par la religion. Ce qu'ajoutent les penseurs du théologico-politique, c'est ceci : la religion qui n'a plus rien, au temps de la mécanique galiléenne, à nous apprendre sur la nature, a encore tout à nous enseigner sur les normes grâce auxquelles les hommes peuvent nouer leur lien de cité. Autrement dit, la religion a tout à nous apprendre sur la politique. De là, une perspective : il faut inscrire ses valeurs dans le droit et c'est l'idée même qui sous-tend le principe revendiqué par Locke de la *Déclaration des droits de l'homme*. Les normes sont toujours déjà là, elles ont été véhiculées non par le droit impérial et païen, mais par les Écritures bibliques et évangéliques. C'est pourquoi il faut seulement les déclarer de manière solennelle.

Mais, m'objectera-t-on, où situez-vous alors la pente du rationalisme et des Lumières radicales, qui vont bientôt dresser la raison contre la foi ? Celle-ci n'advientra que plus tard, dans la fracture

15. Saint Anselme (1033-1109), abbé bénédictin du Bec-Hellouin puis archevêque de Cantorbéry, est considéré comme le pionnier de la théologie « scolastique », avec la devise *Fides quaerens intellectum* : « La foi recherche l'intelligence ». [NdE]

16. Hillel est un sage israélite du I^{er} siècle avant Jésus-Christ, qui joua un rôle déterminant dans le développement de l'enseignement rabbinique, insistant comme le ferait Jésus sur l'amour du prochain. [NdE]

catastrophique d'une sécularisation absolutisée, après la crise de la conscience européenne à la fin du XVII^e siècle. (Je passe rapidement, pour les avoir étudiées longuement dans ma thèse sur *L'Histoire à l'Âge classique*, sur les circonstances qui ont ruiné ce bel arrangement.) À l'Âge classique, on cherche encore à démontrer que la raison et la foi ont le même contenu, que le calcul d'utilité aboutit à des résultats identiques à ceux de la conviction du cœur. Ou encore que la piété n'a rien à craindre de la vérité, comme le disent les mauristes Luc d'Achery¹⁷ et Jean Mabillon.

*

Le troisième inconvénient, dommageable à la mémoire nationale française, porte sur la méconnaissance des caractéristiques singulières de notre sécularisation. J'en désignerai ici deux qui ne sont pas exactement sur le même plan. Le premier est que, pour pallier l'absence de la reconnaissance nécessaire de la place du religieux dans notre société, comme celle du théologique en politique, on est allé chercher des réflexions théologico-politiques étrangères à notre expérience nationale, pour emprunter ici à la tradition germanique, là à la tradition anglo-saxonne. L'emprunt à la tradition germanique a abouti, un temps, à mettre en majesté la fameuse théorie des deux corps du roi, développée par Ernst Kantorowicz¹⁸.

Comme je l'ai expliqué naguère (*La Politique de la raison*¹⁹), trois points de vue ont conspiré pour acculturer l'anthropologie historique de Kantorowicz : d'abord, l'anti-étatisme commun au socialisme et au libéralisme, convaincus que l'État, « l'instrument de la classe dominante », est identique en tous lieux, bref, qu'il n'y a pas d'État de droit, il n'y a que des empires. Ensuite, le matérialisme, toujours satisfait de voir le théologique ou le politique ravalés à la corporéité et, par conséquent, enthousiasmé par l'idée du *corps* politique et du *corps* mystique. Enfin, une réaction conservatrice (dont Kantorowicz, membre du « Cercle Stefan George »²⁰, avait été l'un des chefs de file pendant sa jeunesse), enthousiaste à l'idée de plonger toute l'histoire politique non seulement dans celle du Saint-Empire germanique, mais aussi dans le seul Empire romain païen.

La tradition de l'Empire allemand a été fortement marquée par la doctrine du César-Christ qui a donné à l'Empire son altitude et sa déraison. Ernst Kantorowicz, héritier de plus d'un siècle d'histoire juridico-politique allemande, qu'avait en son temps combattue l'École juridique française, de Klimrath à Jacques Flach²¹ (et aussi plus précocement, les Français de la Renaissance), a généralisé

17. Dom Luc d'Achery (1609-1685) fut le bibliothécaire de l'abbaye mauriste de Saint-Germain-des-Prés à Paris, où dom Mabillon bénéficia de son érudition. [NdE]

18. Ernst Kantorowicz (1895-1963), juif allemand naturalisé américain, a publié *Les deux corps du roi. Une étude de théologie politique au Moyen Âge* en anglais à Princeton (New Jersey) en 1957. L'ouvrage ne fut traduit en français qu'en 1989 (Gallimard, Paris). [NdE]

19. Payot, Paris, 1994. [NdE]

20. Le poète allemand Stefan George (1868-1933) réunit autour de lui un « cercle » dont firent plus ou moins partie Ernst Kantorowicz et l'écrivain autrichien Hugo von Hofmannsthal (1874-1929). [NdE]

21. Henri Klimrath (1807-1837) est historien du droit français dont plusieurs ouvrages ont été réédités récemment : *Résumé de la philosophie du droit d'après le point de vue historique*, Hachette-CNRS, 2013 ; *Travaux sur l'histoire du droit français*, 2 vol., Ulan Press, 2011 et 2012. L'Alsacien Jacques Flach (1846-1919), également historien du droit français, professeur au Collège de France, a publié *Les Origines de l'ancienne France. La condition des personnes et des terres de Hugues Capet à Louis le Gros* (4 vol., 1884-1917). [NdE]

le réquisit de divinisation du politique à tous les États modernes. Selon Kantorowicz, la doctrine des deux corps du roi, constitués par un corps mystique et un corps politique, aurait fourni le véritable socle de la doctrine de l'État moderne qui, en identifiant le corps politique à un corps mystique, expliquerait la dérive totalitaire irrésistible de tous les États en Europe.

Pourtant, et fort heureusement pour nous, on peut argumenter que, dans le royaume de France, la thématique théologico-politique du sacre sous l'Ancien Régime, par laquelle le roi, oint du Seigneur, assume des fonctions ministérielles (« le roi est clerc en son sacre »), n'a jamais défendu une vocation christique du monarque (les rois ne se sont pas pris pour le Christ et, tout à l'opposé, la cérémonie elle-même du sacre, souligne la transcendance de Dieu sur les rois). De même, la doctrine de la souveraineté, élaborée au XVI^e siècle par Bodin, laquelle a constitué la pierre d'angle de la doctrine de l'État moderne, promet une souveraineté absolue mais limitée par la loi divine et la loi naturelle, et ne fait nullement du souverain un corps mystique. À la même époque et du bord opposé, les monarchomaques, qui plaident pour une séparation des pouvoirs entre le monarque et les magistrats, rappellent à qui veut l'entendre que « seul, Dieu est seigneur ». Autrement dit, notre tradition théologico-politique nationale française fortement, marquée depuis saint Louis par la Pragmatique Sanction²² et par l'affirmation des libertés de l'Église gallicane jusqu'aux Dupuy et autres Pithou²³, n'a jamais défendu l'identité du politique et du religieux, le politique absorbant le religieux, mais, tout à l'opposé, souligné leur indépendance, leur hiérarchie et leur articulation. On ne peut donc penser le théologico-politique qui a prévalu en France sous l'Ancien Régime à travers l'anthropologie historique de l'État divinisé. Et on ne peut que regretter que l'examen de ce théologico-politique se soit tourné vers Kantorowicz, plutôt que vers Marc Bloch et dom Jean Leclercq²⁴, qui, l'un comme l'autre, avaient souligné les caractéristiques singulières de l'ecclésiologie dont se réclamait la France, en fille aînée de l'Église.

Plus récemment, on s'est aussi tourné vers la tradition anglo-saxonne. Si les Allemands ont pensé le théologico-politique à travers le destin de l'Empire, les Anglais, eux, l'ont réfléchi en suivant le parcours de la république et de la sécularisation. En effet, à travers « le courant machiavélien » (Pocock²⁵) qui théorise l'expérience des républiques de cité et la redéfinition des rapports du religieux et du politique qui se produit à la Renaissance, la tradition anglo-saxonne a insisté sur la séparation de l'Église universelle et du politique à l'occasion de la sortie des guerres de religion. Deux voies se sont alors dessinées dans ce monde anglo-saxon : l'une, celle de la nationalisation du religieux avec l'anglicanisme ; l'autre, celle du consentement à la diversité religieuse au sein

22. La Pragmatique Sanction la plus connue est celle de Bourges en 1438, par laquelle Charles VII s'arrogeait le pouvoir de nommer les évêques en France. Elle se réfère à un décret analogue de saint Louis en 1269, dont la portée, voire l'existence ont été contestées. [NdE]

23. Pierre Dupuy (1582-1651) reprinted en 1639 dans son *Traité des droits et libertés de l'Église gallicane*, avec les preuves les *Libertés de l'Église gallicane* (1594) du calviniste Pierre Pithou (1539-1596). [NdE]

24. Dom Jean Leclercq (1911-1991), moine bénédictin de l'abbaye de Clervaux au Luxembourg, spécialiste de saint Bernard de Clairvaux, est l'auteur de *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1957. [NdE]

25. *The Machavellian Moment* de J.G.A. Pocock (né en 1924) est paru à Princeton (New Jersey) en 1975 (traduction française : *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, PUF, Paris, 1997). [NdE]

d'une société demeurée elle-même religieuse, mais affirmant des libertés individuelles, notamment la liberté de conscience garantie par le droit des minorités. Malgré un certain parallélisme de l'anglicanisme et du gallicanisme, ce n'est nullement cette forme de sécularisation qui a défini les nouvelles relations du religieux et du politique en France. Pour le dire plus nettement, nous ne sommes pas sortis des Guerres de religion de la même façon que les Anglo-Saxons. Les rapports du religieux et du politique ont été réinstitué, non par l'acceptation des communautés religieuses de la société civile, mais par la solution de l'État neutre, plus exactement (au XVII^e siècle), une France chrétienne et un État neutre, dès l'Édit de Nantes, et cette solution, qui a pris d'ailleurs le nom de laïcité, a ouvert la coexistence de religions différentes (au XIX^e siècle).

Pourquoi aller chercher ailleurs ce que l'on devrait trouver ici et dénoncer des vices, ou applaudir des vertus qui ne sont pas exactement les nôtres ? Dans l'examen du théologico-politique inhérent à chaque nation, les effets négatifs de la tradition germanique sont aisés à relever : l'identification de l'État à l'Empire, et surtout, selon le mot de Feuerbach : « Il faut devenir religieux, il faut que la politique redevienne notre religion », qui commande l'absorption de la religion par la politique avec les dérives totalitaires que nous connaissons. Malgré des résultats moins délétères, les défauts de la tradition anglo-saxonne n'existent pas moins. Si la tradition des républiques de cité et du courant machiavélien excelle à penser le gouvernement civil et la société religieuse moderne (la société civile moderne), elle continue avec une belle application à contourner l'État de droit. Elle ne comprend pas davantage la laïcité, c'est-à-dire la sécularisation à la française. Le problème que nous avons eu à traiter au XVI^e siècle, et qui réapparaît aujourd'hui avec l'arrivée de nos compatriotes musulmans, est celui de la confrontation et de la coexistence non pas d'une majorité religieuse se heurtant à de petites minorités, comme ce fut le cas en Angleterre ou dans les Provinces-Unies, mais de millions de catholiques, confrontés à des millions de protestants hier, ou des millions de chrétiens qui doivent vivre avec des millions de musulmans aujourd'hui. La solution adoptée avec des allers-retours, ne fut pas la simple séparation de l'Église et de l'État, comme on le croit généralement, mais plus exactement celle des garanties données par l'État à la liberté de conscience et à la liberté de culte de traditions religieuses diverses. Cette garantie religieuse elle-même n'était pas possible sans qu'une certaine puissance de l'État fût employée à empêcher des guerres inexpiables.

*

Que dire alors en conclusion provisoire, sinon que tout un pan de notre histoire nous échappe, toute une partie de la mémoire nous manque ? Il et elle touchent à la longue et à la moyenne durée de notre construction nationale et provoquent, comme toute amnésie liée à un ou à des chocs traumatiques, le hoquet de mêmes crises, indéfiniment renouvelées. Ce dont on ne peut se souvenir, on est condamné à le répéter.

La méconnaissance de la dimension théologico-politique dans le parcours de la France a en effet pour conséquence – partielle – l'oubli des fondements de la république démocratique et de sa philosophie fondatrice pour l'associer abusivement, la ligaturer en quelque sorte, à l'épisode révolutionnaire. Mais elle entraîne aussi une série de contre-sens sur la véritable nature de la sécularisation en Europe, comme en France.

D'abord en Europe. *L'essor de l'esprit laïque au déclin du Moyen-âge*. On ne soulignera jamais assez, avec George de Lagarde²⁶, ce que la redéfinition des rapports du religieux et du politique, qui caractérise toute l'Europe moderne, doit à l'institutionnalisation médiévale des deux puissances, le Sacerdoce et l'Empire, réalisant ici l'injonction du « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu »²⁷, c'est-à-dire l'interdiction de la divinisation du politique. À partir de quoi, dans le cadre des républiques de cité et des républiques d'État, le plus souvent aristocratiques ou monarchiques, on a vu se multiplier et se digitaliser en règles de droit les normes théologiques de la Bible et des Évangiles, ressaisies dans des textes juridiques. En France, le *mos gallicus* a insisté sur la double valeur de ces normes bibliques et évangéliques d'un côté, et coutumières françaises de l'autre, au détriment du droit romain impérial païen. C'est dans cette direction, infléchie cette fois au profit de la raison, que l'École du droit de la nature et des gens reprendra et prolongera cette orientation. C'est ce mouvement du droit politique qui a fondé notre État de droit et notre attachement aux droits de la personne. À l'opposé, l'éradication de la dimension théologique, c'est-à-dire de la place de l'éthique en politique, dans un mouvement absolutisé de sécularisation, qui prétend soit éradiquer totalement la dimension religieuse dans un monde et une société sans Dieu (dès le XVIII^e siècle), soit dévoluer l'énergie du sacré à la politique (au XIX^e siècle), aura les effets mortifères de retour au paganisme et à l'Empire que nous avons connus, au XIX^e et XX^e siècles, en Europe.

Ensuite, elle marque la particularité propre à la France. Depuis Henri IV, notre système théologico-politique a voulu échapper conjointement à l'État impérial et à la divinisation de la puissance pour se réclamer de la diversité et de la particularité des petits contre les grands. Dès l'origine de notre histoire nationale, les monarques capétiens ont appuyé les papes dans leur lutte contre les empereurs. Pour des raisons historiques que je ne peux évoquer ici – le temps manque –, nous ne nous sommes pas engagés davantage dans l'idée civiliste de la société sans État et la sécularisation à la française ne s'est nullement accomplie, de l'Édit de Nantes à la loi de 1905, sur le modèle du communautarisme anglo-saxon, mais par un accord entre l'État et l'Église et les communautés religieuses.

*

Et voici pourquoi notre histoire devient muette. Je termine là où j'ai commencé. La dépréciation de l'histoire en mémoire a un rapport éminent et efficient à la méconnaissance du théologico-politique. Il ne s'agit plus seulement maintenant des valeurs du Décalogue et des Évangiles restituées dans la parole juridique des Déclarations des droits, mais de l'affaïssement de la foi patriotique.

Il y a un lien direct entre l'abandon du parcours tracé, de la Pragmatique Sanction de saint Louis jusqu'à la loi de 1905, en passant par le *Traité des libertés de l'Église gallicane* et l'affaire de la Régale²⁸

26. Georges de Lagarde (1898-1969) est l'auteur de *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge* (2 vol., 1934). [NdE]

27. Matthieu 22, 21. [NdE]

28. La loi du 9 décembre 1905 a imposé la séparation de l'Église et de l'État en France. Le *Traité des libertés de l'Église gallicane* date de 1594 (voir ci-dessus). La Régale permettait à la couronne de percevoir les revenus de certains évêchés vacants. Louis XIV étendit ce droit à tout le royaume en 1673, ce qui entraîna un conflit avec Rome (culminant avec les *Déclaration des quatre articles* de 1682, préparée par Bossuet sur les principes du gallicanisme, tandis que le pape refusait d'investir les évêques nommés par le roi). L'affaire aboutit à un compromis en 1693. [NdE]

conduite par Louis XIV et la déconstruction de l'histoire nationale, au mouvement nihiliste qui vaporise comme un brouillard, ou dissout comme un rêve, notre histoire commune ; celle-ci ne serait advenue qu'à la faveur d'une production mnésique, mensongère, comme je l'ai entendu dire à Ludwigsburg²⁹ par des historiens français sérieux, plaidant pour l'effacement de l'histoire de notre nation. Il n'y aurait plus d'histoire unifiée et ne subsisterait plus qu'une pluralité de mémoires.

Je réponds alors à mon interrogation de départ : qu'avons-nous perdu, à la fin des fins, qui ne se limite point à la déshérence des pratiques religieuses ?

Très précisément, la dimension nécessaire au sentiment national que Spinoza, au XVII^e siècle, avait appelé la ferveur, et Fustel de Coulanges³⁰, au XIX^e siècle, l'amour (« la patrie, c'est ce qu'on aime »). L'idée républicaine moderne, au XIX^e siècle, ne s'est pas limitée à une théorie du peuple qui se serait résumée à la réponse classique selon laquelle un peuple est un contrat ; elle a dû intégrer la dimension des nations, développée jusqu'au nationalisme par le romantisme allemand. Il est tout à fait remarquable, en vérité, d'observer que dans la redéfinition française du concept de nation, en 1870, les historiens français, Renan³¹ et Fustel, unis par leur volonté de riposter au nationalisme allemand, s'étaient en quelque sorte partagé le travail. L'un, Renan, soulignant l'importance du contrat et des lois communes (« la nation est un plébiscite de tous les jours ») ; l'autre, Fustel, marquant la nécessité de l'affect. « Parce que rien de grand ne se fait sans passion », comme l'avait dit Hegel ? Pas exactement, pas seulement. Mais d'abord et surtout parce que sans foi, sans croyance, il n'y a pas d'union collective possible. La foi qui procède du fameux : « Je suis la vérité et la vie »³², s'affirme comme la vérité de la vie. En langue vernaculaire, la passion, l'affect, la vie par quoi les humains sont créés, nés, mis au monde, embarqués et non jetés, ou faits, comme on dit si mal et si affreusement aujourd'hui. La vie qui, comme le disaient les classiques, est de Dieu ou de nature et comporte nécessairement une transcendance. Sans cette foi, cette confiance et cette croyance dans le lien de la vie commune, cette force qui nous aimante vers le prochain, il n'y a point de famille, de génération et non plus de nation. Il n'est pas nécessaire d'abolir le savoir pour laisser une place à la croyance comme, dans son remords d'homme du XVIII^e siècle qui flèche son retour au dualisme, l'avait suggéré Kant³³ ; mais il faut retrouver cette articulation fondatrice et reconnaître que c'est d'abord la vérité de la vie qui engendre l'union, le maintien et la transmission des communautés. Lorsque celle-ci est récusée, refoulée, lorsqu'elle disparaît ou s'affaïsse, comme c'est le cas bien souvent aujourd'hui, il n'y a donc plus d'histoire commune, mais des mémoires dispersées. La trace de la déchirure perpétrée dans l'abolition de l'identité, c'est alors la dépression qui va suivre, la dépression que nous connaissons.

29. Ludwigsburg (près de Stuttgart) est, depuis un discours célèbre du général de Gaulle à la jeunesse allemande en 1962, un haut-lieu d'échanges culturels et universitaires franco-allemands. [NdE]

30. Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) est l'auteur d'une *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France* (1875 ; deuxième édition « revue, corrigée et augmentée », en 1877). [NdE]

31. Ernest Renan (182-1892), « Qu'est-ce qu'une nation ? », conférence en Sorbonne le 11 mars 1882. [NdE]

32. « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jean 14, 6). [NdE]

33. Le dualisme du philosophe prussien Emmanuel Kant (1724-1804) repose sur la distinction entre « phénomène » expérimentable et « noumène » ou réalité de la chose en soi, en amont de sa manifestation phénoménale. [NdE]

Est-ce ainsi que les hommes vivent et se souviennent ? Je dirais pour ma part : non. Car, comme l'a dit si profondément le *Chant des partisans* pendant l'Occupation, la nation, pour ceux qui acceptaient de vivre et de mourir pour elle, n'était pas un rêve (« Certains au creux des lits font des rêves »...), mais bel et bien une passion. C'est la dénégalation de cette passion vitale et de la force transcendante qui l'irradie qui est responsable de notre affaissement actuel. (Et cette observation n'est pas moins vraie à l'époque de la construction de la communauté européenne qui ne se fera pas sans, mais avec l'histoire des nations). Car, pour comprendre le *Traité théologico-politique* qui régit aujourd'hui tous les États républicains modernes en général, et le nôtre en particulier, il faut reconnaître que, loin qu'il y ait eu une opposition irréconciliable entre la foi et la raison – c'est-à-dire entre le sentiment de la vie et la reconnaissance de la création –, nous ne sommes pas seuls, mais nous sommes mis au monde d'un côté, et les calculs d'utilité et de connaissance pour le eu-zen, le bien-vivre sont de l'autre. C'est bien, à l'opposé de toute rupture, ou séparation, le sentiment de la vie et de la nature (la cité céleste) qui a nourri, alimenté la raison et ses calculs pour la cité terrestre.

Pour ma part, si je ne consens point à la méconnaissance du théologico-politique classique qui fonde l'idée républicaine moderne, j'estime pareillement que, à égale distance d'un fidéisme obscurantiste et d'un rationalisme desséché, il est nécessaire, par un effort de clarification des langues, de retrouver cette bonne articulation de la foi et de la raison.

Vous aurez compris à votre tour que, si je m'efforce de rendre compte de ce traité théologico-politique méconnu, ou perdu en partie, lequel a constitué l'histoire nationale française, c'est parce que je connais par la foi le *ego sum*, le sentiment de la vie de toutes les composantes, catholiques, protestantes et juives dont je proviens, que j'ai le devoir d'en rendre raison. ■

La place de l'Église

Paul THIBAUD

Philosophe,
ancien directeur de la revue Esprit

Un monde « autothée »

En Occident, le christianisme a comme perdu le monde, perdu son monde, celui dont on le considérait, il se considérait, comme la matrice. Le mot « sécularisation » désignait une relation dans l'éloignement, une relation maintenue. Désormais, c'est comme si les amarres étaient rompues et laissaient la croyance chrétienne dans le vide. La comparaison avec l'islam et le judaïsme est frappante pour ce qui est de la France. Alors que la « religion de référence » pâlit, l'islam et le judaïsme s'affirment, y compris dans l'espace public. Leurs disciplines et leurs rites sont des pôles d'identification et de rassemblement pour les milieux qu'ils servent à désigner, qui n'ont même pas d'autres noms, à moins que peuple et religion aient des dénominations interchangeable, comme arabe et musulman.

Ce monde devient allergique au christianisme, mais ce n'est plus par hostilité, comme au XIX^e siècle, mais par conflit et débat. D'ailleurs, il n'y a plus de débat sur les fondements et les fins de la vie sociale, mais seulement sur son fonctionnement, économique d'abord. La société se voit comme entraînée dans un processus et le christianisme n'y semble plus comme un élément pertinent pour aider à comprendre ou à juger. Il y a peu, certains envoyaient leurs enfants au catéchisme « pour qu'ils ne deviennent pas des voyous » ; d'autres refusaient qu'on leur enseigne la soumission au bon ordre et aux bonnes mœurs. Désormais, le choix du catéchisme, devenu exceptionnel, ne se fait qu'en référence à la foi personnelle ou à la tradition familiale. Dans les « débats de société », ce sont moins les positions catholiques qui sont contestées que le fait qu'elles s'expriment en dehors des églises, comme s'il était acquis qu'elles ne peuvent rien signifier pour l'extérieur.

Cette invalidation spontanée de la parole chrétienne dans la société renvoie au changement de signification de l'idée de progrès. Dans le monde dont nous sortons, « progrès » entraînait l'affirmation d'un sens, donc ouvrait une possibilité de discuter soit de la validité, soit du contenu de cette affirmation de sens. Certes, nous sommes encore dans une dynamique de progrès, mais elle n'entraîne pas discussion, parce qu'elle désigne essentiellement un fait, un fait contraignant, une chance peut-être, une menace, un défi comme on dit. Il est notre condition bien plus qu'il ne désigne une aspiration collective. C'est pourquoi on tend à lui substituer le mot bien plus neutre de « changement ». Nous sommes passés d'un débat axiologique à un vide axiologique.

Une mue de la modernité pousse donc le christianisme de côté parce qu'elle écarte, disqualifie *a priori* tout débat sur l'orientation d'une volonté collective dépassant la prise en compte des demandes et des contraintes. Nous sommes passés (1) d'une société soumise à la tradition à (2) une société autonome se donnant des buts, un ordre social juste, puis à (3) une société qui ne maîtrise pas son destin, mais doit répondre aux contraintes économiques et techniques ainsi qu'aux demandes des individus. La phase 2 et la phase 3 s'inscrivent dans une logique générale d'émancipation, mais, de l'une à l'autre, le sujet de l'émancipation, qui était collectif comme dans la phase 1, est devenu individuel. Rétrospectivement, la configuration morale des Trente glorieuses apparaît comme une transition. Autour du projet de l'État de bien-être, on a lié en faisceau des motivations civiques (patriotiques), politiques (socialistes) et religieuses (démocrates chrétiennes). Mais cette mobilisation était aussi une manière d'orienter ces visions sociales à un objectif que leur était extérieur. Si l'impetus était collectif, le bénéficiaire, donc le critère final, était l'individu à protéger et à promouvoir. Les politiques sociales se sont ainsi traduites en droits individuels, se sont même dissoutes dans les panoplies de droits individuels, quand les obligations de moyens sont devenues, dans l'opinion et même en droit, des obligations de résultats. La volonté collective a connu une érosion constante, et, en même temps qu'elle, les courants qui lui proposaient telle ou telle orientation.

D'une part, la pression du monde extérieur a réduit chez nous l'espace de déploiement des politiques publiques. Changement dont la « crise du pétrole » en 1973 a été la première grande manifestation, mais processus continu et multiforme : décolonisation, libre échange, pression migratoire, émergence d'économies orientées à l'exportation vers l'Occident... D'autre part, du côté des bénéficiaires, on a (remède aux défauts des politiques publiques qui contribue à les affaiblir) une affirmation des droits individuels, de plus en plus déliés de la participation à la production. La réduction du champ d'action du politique qui en résulte, la perte d'autonomie politique, mènent à une société qui n'a plus à se poser de questions parce qu'elle est comme désœuvrée, réduite à la gestion des contraintes externes et à l'intérieur, devenue le guichet où l'on reçoit les demandes des individus. Il y a, dit Habermas¹, « réduction du domaine soumis à la légitimation publique » : entropie, usure, involution dans la démocratie contemporaine.

La déqualification sociale du christianisme ne s'est donc pas produite, comme on le répète, dans un contexte d'affirmation démocratique. Au contraire, si dans la période qui apparaît maintenant comme classique, presque sereine, d'équilibre entre la démocratie représentative et la démocratie sociale, le christianisme a connu une relative embellie, c'est dans la période suivante, celle d'une démocratie déséquilibrée et même paralysée, que la société s'est éloignée d'une religion incapable de lui apporter la sérénité dont elle manque. On ne trouve une corrélation entre la consolidation de la démocratie (objet en effet d'un consensus confus et souvent déclamatoire) et la marginalisation du christianisme qu'à condition de confondre le progrès de la démocratie avec l'affirmation croissante de l'individualisme, avec la défaite du politique, donc avec le reniement du principe même de la démocratie affirmé depuis Athènes.

1. Jürgen Habermas (né en 1929), sociologue et philosophe allemand. [NdE]

Ce changement d'époque conduisant à une démocratie où il n'y a plus à débattre s'est cristallisé dans les mémoires autour de deux dates : 1968 et 1989. 1968 a fait apparaître, sous un politique ébranlé, la société démocratisée, la seule que pouvait connaître la génération qui, formée dans l'État de bien-être, avait bénéficié de ses capacités éducatives et sociales. Cette explosion libertaire était aussi une crise de la démocratie politique. Le discrédit des appareils communiste et socialiste a en effet provoqué, en France notamment, la mutation d'une notion essentielle dans la culture politique française : celle de révolution. Au lieu d'être associée à un projet social, la révolution s'est mise à désigner une attitude, témoignant d'une révolte actuelle ; elle est devenue « d'exécution immédiate », pour employer une expression juridique. La nouveauté en question aurait pu se résumer en une formule : la révolution, c'est maintenant, dans la libération des mœurs et l'ébranlement des rapports d'autorité. Apparaît ainsi une démocratie insoucieuse de maîtriser le temps, impolitique, méprisant la démocratie représentative, laquelle est nécessairement une démocratie de projets, à étapes, qui permet au peuple de choisir et de tester ses choix. La nouvelle démocratie (de l'immédiat) ouvrira la voie à la démocratie des droits de l'homme actuelle : plus besoin de grands desseins ; l'essentiel est acquis puisque nous sommes définitivement en démocratie ; il n'y a plus qu'à mettre en œuvre ce sur quoi nous sommes d'accord et de cette mise en œuvre le respect des droits de chacun est le seul critère subsistant, faute de projets. La logique qui nous entraîne a été résumée par Pierre Manent² : à force de vouloir être démocrates nous cessons d'être un peuple. Semblable à la colombe de Kant imaginant qu'elle volerait mieux sans la résistance de l'air³, notre démocratie cherche à exister sans politique.

De la même manière que 68 a « affranchi » notre démocratie du temps, 89 et la suite, avec l'effondrement du communisme poststalinien et l'extension du libre-échange, a donné le sentiment qu'elle participait d'un universel réalisé. Avant que les soubresauts de la crise ne viennent brouiller cette belle perspective, on a cru entrevoir une utopie mondiale du droit et du marché associés⁴. Encore maintenant, nombre de déclarations, notamment d'ONG, viennent nous rappeler que ce qui ne s'est pas réalisé subsiste en tant que devoir-être, en tant qu'évidence morale partagée. Dans sa mauvaise conscience lancinante, ce monde reste caricaturalement kantien.

C'est sur ce fond qu'on peut apprécier la situation spirituelle de notre modernité extrême et son rapport au christianisme. Cette modernité entrevoit la réalisation de ses rêves et croit n'en être séparée que par « le manque de volonté politique » ou par « l'égoïsme des États », comme on dit couramment, sans prendre garde que ces formules se contredisent, puisqu'il n'y a pas de démocratie sans État ni d'État sans une part d'égoïsme. En fait, l'utopie se radicalise à mesure qu'elle se détache des conditions de son éventuelle réalisation. Quand disparaît l'engagement de participer

2. Pierre Manent (né en 1949), directeur d'étude à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) et professeur associé de philosophie politique au Boston College (Massachusetts). [NdE]

3. « La colombe légère, lorsque, dans son libre vol, elle fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide. C'est justement ainsi que Platon quitta le monde sensible parce que ce monde oppose à l'entendement trop d'obstacles divers, et se risqua au-delà de ce monde, sur les ailes des idées, dans le vide de l'entendement pur », EMMANUEL KANT, *Critique de la raison pure*, 1781. [NdE]

4. On mesurerait la défaite de cette utopie en faisant une chronique des voyages en Chine des dirigeants occidentaux : de plus en plus de recherche de contrats, de moins en moins (à la fin plus du tout) de souci des droits de l'homme.

à leur mise en œuvre, les droits réclamés ne peuvent que s'étendre, jusqu'à changer de nature. Les premières déclarations formalisaient les implications de l'égalité civique. S'y sont ajoutés les droits sociaux, qui sont des droits de l'homme plutôt que du citoyen. On voit paraître maintenant, à propos de la filiation, la demande à voir se réaliser ce qui ne relève pas du besoin mais du désir.

Ce monde est en somme la proie d'une grande utopie, que personne ne croit vraiment réalisable, à la différence des utopies idéologiques du XX^e siècle, mais qui désigne ce qui en droit devrait être, ce dont ne nous sépare rien qui vaille, mais seulement des préjugés invétérés, de vieilles peurs, d'anciennes adhésions. À l'aune de cette utopie, les nations, qui étaient le support des droits, le garant de leur réalisation, font désormais figure d'obstacles à des droits qui leur échappent. Elles sont récusées à la fois parce qu'elles ne sont que des portions de l'humanité et parce qu'elles n'occupent qu'une période du temps, parce qu'elles sont inscrites dans l'histoire comme des essais plus ou moins réussis de proposer, dans des circonstances déterminées, une des formes possibles de l'humanité. Parce que partielles, parce qu'historiques, elles font écran devant ce qui, plutôt qu'utopie proclamée, fait maintenant figure de point de départ incontesté : l'humain n'est rien d'autre que l'individuel suffisamment multiplié.

Fasciné par un rêve d'accomplissement, ce monde récuse tout ce qui l'en sépare, toute autorité particulière, tout ce qui se présente comme un point de départ dont chacun ne dispose pas, que ce point de départ soit une identité familiale ou nationale. Comme les nations, les religions qui, naguère, servaient de ressource morale pour la réalisation des idéaux communs sont dénoncées parce qu'elles démentent un rêve d'autosuffisance – non pas, comme les nations au nom d'une particularité, mais au nom d'un extérieur radical. Dans le cas du christianisme s'ajoute un grief plus direct : celui d'être la figure de l'universel d'avant, celui qu'il faut résolument laisser derrière soi.

Ce monde hypermoderne de l'immanence totale semble être celui que Péguy évoquait il y a un siècle comme aussi imperméable à la grâce qu'une toile cirée à l'eau qu'on répand sur elle, un monde autosuffisant, « autothée » allait-il jusqu'à écrire, qui ne peut rien recevoir de l'extérieur parce qu'il se réduit à son propre fonctionnement – fonctionnement qu'il se promet de contrôler sans jamais y parvenir, comme on le voit en économie. En usant d'une autre image, on peut dire qu'un monde « christianofuge » (P. Manent), obsédé d'échapper au christianisme, en particulier catholique, comme aux religions de substitution ultérieures, ne se définissant lui-même que négativement, a réussi à se libérer, mais que cela l'a conduit au bord d'une falaise. Deux images pour indiquer que notre monde, par « centrement » sur soi ou par dédain de tout repère, ne se reconnaît pas d'extérieur. Ceci s'est produit au bout d'un parcours que Benoît XVI évoquait dans sa conférence de Ratisbonne en s'appuyant sur le Socrate du *Phédon* (§ 89-90) : quand la « confiance excessive » qu'on accordait à quelqu'un jugé digne de foi a été déçue et que cette expérience s'est répétée, on en vient à renoncer à tout discours de vérité, à se murer dans un contre-dogmatisme délétère « pour le reste de sa vie ». Ainsi l'Occident, selon le Pape, se punit de sa crédulité antérieure par « une aversion pour les interrogations fondamentales ». De cette manière, il suggérerait que la fermeture spirituelle et même anthropologique de l'Occident pourrait avoir pour origine une déception dans son rapport au christianisme.

On a pu dire que le christianisme, au début de son troisième millénaire, était dans une situation analogue à celle de ses premiers siècles : étranger au milieu d'un monde qui ne l'entend pas, qui ne se détermine pas (plus) par rapport à lui. Les Pères des premiers siècles ont su vaincre le mépris des sages, l'hostilité des marchands de statues, rompre leur isolement. Ils l'ont fait à la fois en s'appropriant certaines ressources du monde adverse, notamment dans sa philosophie, et en répondant à ses crises : dans un monde morcelé (Juifs, Grecs, esclaves...), ils ont formé des communautés rassembleuses ; dans un monde cruel ils ont donné des exemples de compassion et de charité ; à une philosophie enfermée dans des cercles très étroits, ils ont prouvé que des idées exigeantes pouvaient toucher le peuple...

Notre démocratie désincorporée, à la fois prétentieuse et bourrelée de mauvaise conscience, n'est pas moins en crise que ne l'était l'Empire des César. Le christianisme a-t-il cette fois encore, des réponses ? L'affirmer est d'autant plus difficile que le monde concerné est postchrétien et qu'il faut donc, qu'avant de proposer ses remèdes, le christianisme se considère comme participant historiquement de la crise qu'il diagnostique. Rendre compte d'une histoire qui a conduit le christianisme, particulièrement l'Église catholique, d'une domination en apparence totale à une disqualification supposée radicale, cela est un préalable pour que croyants et non croyants se trouvent proches, à portée de voix, dans la crise qui les ébranle ensemble.

De la domination à la marginalisation

Que la culture où nous baignons soit « christianofuge », animée par une passion de s'émanciper en apparence insatiable, ceci est une évidence quotidienne. Le déroulement du débat sur le mariage des homosexuel(le)s en est une illustration. Si une autorité chrétienne (ou juive) intervient en se référant aux Écritures (à la Genèse par exemple), le réflexe est de répliquer que les incroyants ne sont pas concernés. Si elle emploie un argument anthropologique (la nature humaine), on n'en discutera pas non plus : on lui reprochera de sortir de son domaine de compétence. Ces réactions présupposent que le religieux dans notre monde non seulement n'est pas une autorité supérieure à l'autorité civile, mais qu'il n'a rien à dire d'utile. Non seulement les principes démocratiques doivent l'emporter, mais ils apportent par eux-mêmes toutes les réponses admissibles. Le seul point de vue qui vaille est, comme dit un héraut de la nouvelle modernité, celui de la « démocratie sexuelle ». Le seul rapport qui vaille entre les êtres humains est l'égalité, la complète équivalence : tout ce qui prétend proposer une forme ou une orientation positive à la « caravane humaine » est donc *a priori* disqualifié. L'« indétermination démocratique » n'est donc pas seulement une désignation de la dernière instance en politique ; elle est la substance d'une culture sans forme, interminablement transgressive, dont les pages culturelles des journaux s'attachent à faire pénétrer l'idée.

Le problème, pour les chrétiens, est de comprendre comment et pourquoi on en est arrivé là, pourquoi l'histoire de la « christianitude »⁵ semble se conclure pareillement. Pour cela, on doit partir

5. On peut désigner ainsi le monde à quoi le christianisme a donné forme sans y occuper nécessairement, comme dans la chrétienté, une position dominante. Il me semble avoir trouvé cette expression chez Shmuel Trigano.

non pas du christianisme en lui-même, de ses dogmes et de sa figure éponyme, mais de son rapport avec la dynamique historique qui l'entoure, qui s'est enracinée en lui puis s'en est détachée.

Au point de départ il y a le kérygme paulinien (Romains 10, 9) : « Si tu proclames que Jésus est Seigneur, si tu crois de tout ton cœur que Dieu l'a relevé d'entre les morts, tu seras sauvé » – sauvé signifiant transformé, participant d'une nouvelle création par adhésion à la personne du Christ. C'est là, après la Résurrection, la première expérience des premiers croyants. Mais arrive très vite (affaire d'Ananie et de Saphire : Actes 5) le constat que la transformation n'est jamais acquise, qu'au lieu d'un accomplissement assuré, on a le début d'une nouvelle histoire, pleine de cahots et de contingence. Les paroles du Royaume de Dieu doivent donc agir dans l'histoire. Ceci est difficile à admettre pour les croyants. C'est pourquoi leur premier réflexe est de croire que le prochain retour du Christ va les décharger des soucis que cette constatation fait prévoir. Apparemment, cette fascination pour l'imminence eschatologique n'a pas duré puisque, dès l'épître aux Romains, saint Paul voit l'histoire continuer et même être productive d'évangélisation grâce à la rivalité entre Juifs et chrétiens, et que l'évangile de saint Matthieu se termine sur la désignation d'une tâche s'étendant dans le temps : « Allez enseigner toutes les nations »⁶.

Pourtant, la manière d'être dans le monde des premières communautés montre celles-ci prises entre la Promesse et le cours des choses. Elles sont marginales et reçoivent leur loi d'un pouvoir païen, contrepartie de leur rupture très précoce avec le judaïsme dont elles ne peuvent plus partager le statut dans l'Empire⁷. Les interlocuteurs des penseurs chrétiens seront donc très vite les héritiers de la sagesse grecque, les philosophes⁸, eux-mêmes marginalisés, cantonnés dans des cercles étroits. En somme, dans la période décisive où le christianisme se définit et commence à s'étendre, il est politiquement en marge et en apesanteur. Cette période s'achève au IV^e siècle avec la christianisation de l'Empire (de Constantin à Théodose I^{er})⁹. Sur le moment, certains, comme Eusèbe de Césarée¹⁰, voient là un succès définitif, le christianisme rejoignant et guidant la seule histoire qui compte, celle de l'Empire. La chute de Rome (Alaric, 410) a pour conséquence de mettre fin très vite à la fameuse « ère constantinienne », si vilipendée naguère. Ce qui s'ouvre alors c'est en fait « l'ère augustinienne », dont le christianisme occidental n'est peut-être jamais complètement sorti et où le politique occupe une place reconnue mais spirituellement inférieure, du fait même de la venue du Verbe dans le monde. Une historienne spécialiste a cerné fortement le point de départ de l'auteur de *La Cité de Dieu* : « Tout est accordé à l'événement central de l'apparition du

6. Matthieu 28, 19. [NdE]

7. Empire qui avant 150, a détruit les principales concentrations juives de son territoire et repoussé le centre du judaïsme vers Babylone où va s'achever l'écriture du Talmud.

8. Dans son *Dialogue avec Tryphon*, vers 150, Justin désigne le christianisme comme « la philosophie ».

9. L'empereur Constantin I^{er} (272-337) accorda par l'édit de Milan en 313 la liberté de culte à tous, y compris les chrétiens. Théodose I^{er} (347-395) joue un rôle décisif en 380-382 pour imposer le christianisme comme religion officielle et l'orthodoxie contre l'arianisme au concile de Nicée-Constantinople. [NdE]

10. Eusèbe de Césarée (265-339) est l'auteur d'une *Histoire ecclésiastique* (des origines à 323) qui constitue la principale source sur le christianisme préconstantinien. [NdE]

Christ... Le thème de l'Incarnation comme centre absolu dévalorise l'histoire ultérieure »¹¹. Saint Augustin en effet assume les deux histoires antérieures : celle d'Israël et celle de Rome, mais c'est pour les déclarer closes en tant que préparation de l'événement central. L'histoire n'est pas finie pour autant, mais le sens de celle qui continue lui est donné de l'extérieur par la Cité de Dieu, établie au milieu d'elle, mélangée à une matière qui n'a pas de valeur en elle-même, qui ne mérite pas qu'on l'aime. Le christianisme n'a pas absorbé l'histoire, mais il l'inspire de haut et la dévalorise. Cette vision est une vision mystique. En principe, la Cité de Dieu n'est pas l'Église instituée, mais, à partir de la Réforme grégorienne (XI^e siècle), qui autonomise par rapport aux pouvoirs féodaux et organise juridiquement, donc centralise, l'Église romaine (rupture avec Constantinople), la séparation hiérarchique entre les deux cités fut utilisée pour fonder la « théorie des deux glaives » et la prééminence du pouvoir pontifical.

Parmi bien d'autres historiens, Pierre Chaunu¹² souligne l'importance de ce qu'entraîne la Réforme grégorienne, une seconde illusion d'accomplissement historique après celle orchestrée par Eusèbe de Césarée. Chaunu note que dans cette période (XII^e-XIII^e siècles), le christianisme n'est ni menacé, la poussée de l'islam étant arrêtée, ni missionnaire. Sa grande affaire, après la consolidation de l'institution, est alors de produire une vision du monde (le thomisme) où la raison appuyée sur l'idée antique de la nature est complétée, sans être pour autant contredite ni rendue inutile, par la Révélation. Cette construction a pour fondement la volonté de mettre en concepts « le caractère définitif de la personne et de l'œuvre du Christ », donc, sinon en pratique du moins en droit, un aboutissement de l'histoire. Un historien de la théologie en fait la remarque : malgré son ampleur, il manque au *corpus* thomiste, contrepartie de sa prétention à l'exhaustivité, « la conception du temps comme durée humaine ouverte »¹³.

Contrairement à ce que suggèrent la majesté architecturale gothique et l'esprit de synthèse thomiste, le Moyen Âge, même à son apogée, sera essentiellement, comme on l'a souligné (Chaunu et Manent en particulier), une époque de désordre et de déchirements. Désordre dans le système des pouvoirs à cause de la lutte du pape et de l'empereur, puis de la montée des royautés nationales. Désordre intellectuel quand éclate la synthèse thomiste qui, parce qu'elle a travaillé à les rapprocher, a fait indirectement ressortir la difficulté d'harmoniser la raison et la révélation. Désordre spirituel quand l'intériorisation de la croyance, due à l'action même de l'Église, a pour effet de creuser un écart entre la piété personnelle et le culte, donc de fragiliser l'emprise du clergé sur les fidèles. La crise de la papauté à partir de Boniface VIII a associé ces facteurs de tension, depuis la papauté d'Avignon jusqu'à la période des conciles.

L'échec de la prétention d'harmoniser et de synthétiser, d'échapper à l'histoire, conduira à l'éclatement du XVI^e siècle : la justification par la foi refuse le rationalisme de saint Thomas en même

11. JANINE QUILLET, article « Augustinisme politique » du *Dictionnaire de philosophie politique* de Philippe Raynaud et Stéphane Rials, PUF, Paris, 1996.

12. Pierre Chaunu (1923-2009) a publié *Le Temps des réformes* (Fayard, Paris, 1975). La Réforme dite « grégorienne » tire son nom du pape Grégoire VI (1020-1085), qui imposa son autorité à l'empereur allemand Henri IV en 1077 à Canossa et affermit la discipline au sein de l'Église. [NdE]

13. Formules de Ghislain Laffont dans son *Histoire théologique de l'Église catholique*, Cerf, Paris, 1994.

temps que le pouvoir clérical ; la lecture libre de la Bible contourne les constructions théologiques ; les rois et les peuples supportent mal la « fiscalité » pontificale, ce qui sera l'occasion de la fracture définitive de 1520.

On peut dire qu'avant le XVI^e siècle, le christianisme a essayé sans succès stable de se situer par rapport à l'histoire : l'imminence de la fin, l'Empire chrétien, l'établissement au-dessus des contingences, dans la version augustinienne, puis dans la version « synthétique » de saint Thomas. La Réforme protestante a dévalué radicalement ce qui rendait le plus visible la dualité du monde et du christianisme. Elle a en somme renvoyé le problème au peuple chrétien dont elle a libéré les énergies. Même si les tendances anarcho-eschatologiques ont été très minoritaires et vite contennues, l'espace de libre activité est devenu pour les Réformés bien plus large, ce qui a, au moins, déplacé le problème du rapport au monde. Troeltsch parle à ce propos de l'apparition du monde comme « lieu de travail, lieu d'une tâche et même d'une tâche infinie ». Travail spirituellement justifié, cautionné et non pas encadré. Cette nouvelle manière d'être chrétien, la confiance dans le Salut non plus acheté mais donné, confiance se manifestant dans un « ascétisme intramondain », cela a été la *success story* du christianisme moderne. Reste à savoir si, convergeant avec l'activisme moderne et l'alimentant largement, le protestantisme, en particulier calviniste, ne s'est pas exposé à s'y dissoudre : pour le protestant fidèle, dit Troeltsch, « l'existence apparaît soit comme purement humaine, soit comme entièrement investie d'esprit divin, ce qui revient assez souvent au même »¹⁴.

C'est au rebours de cette convergence que le catholicisme s'est identifié et organisé, contre la modernité, au risque, dit encore Troeltsch, d'y faire figure de « monstrueux corps étranger ». La Réforme a laissé seul le croyant dans le monde, l'Église s'effaçant, sauf à céder aux princes une bonne partie de son pouvoir ou bien à se disperser en communautés compactes sur le mode puritain. Au contraire, l'Église catholique s'est réaffirmée (insistance sur la « succession apostolique ») tout en se corrigeant elle-même, dans la ligne de la Réforme grégorienne. Mais la situation du monde au moment du concile de Trente est sans rapport avec ce qu'elle était cinq siècles auparavant. C'est pourquoi la prétention maintenue jusqu'au *Syllabus*¹⁵ à une suprématie globale est devenue de plus en plus sans effet, imaginaire, incroyable. Ce qu'il en résulte peut être évalué en soulignant deux de ses aspects. L'activisme catholique s'est déployé à l'intérieur de l'institution ou à partir de celle-ci. Lié au rayonnement de la mystique (en Espagne, en France et même en Allemagne avec Angelus Silesius¹⁶) la prédication, l'enseignement, la formation du clergé sont fortement réformés, ce qu'il lustre en France l'œuvre de saint François et de Bérulle¹⁷. En même temps se développent l'activité charitable (saint Vincent de Paul¹⁸), l'activité éducative et l'activité missionnaire avec les jésuites.

14. ERNST TROELTSCH, *Protestantisme et modernité*, trad. fr. Gallimard, Paris, 1991, p.30.

15. Le *Syllabus* est un « recueil renfermant les principales erreurs de notre temps » accompagnant l'encyclique *Quanta Cura* du pape Pie IX en 1864. [NdE]

16. Angelus Silesius (1624-1677) est un poète mystique allemand. [NdE]

17. Saint François de Sales (1567-1622), évêque de Savoie, s'attacha à développer la piété chez les laïcs aussi bien que dans le clergé, avec notamment son *Introduction à la vie dévote* (1608). Pierre de Bérulle (1575-1629), considéré comme un des maîtres de l'École française de spiritualité, introduisit en France le Carmel réformé par sainte Thérèse d'Avila (1515-1582) et l'Oratoire de saint Philippe Néri (1515-1595). Créé cardinal en 1627, il joua également un rôle politique important. [NdE]

18. Saint Vincent de Paul (1581-1660) est le fondateur des Lazaristes et des Filles de la charité. [NdE]

Cet énorme effort reste ecclésiocentré, parallèle à la créativité extérieure du monde, séparation dont paradoxalement, Pascal est l'emblème dans le domaine scientifique. L'écart réaffirmé entre le domaine de la foi et le domaine séculier explique l'échec de l'humanisme dévot de saint François de Sales et, contrepartie et effet de la réaffirmation interne, une pastorale appuyée sur une *anthropologie faible*, selon l'expression de Pierre Manent. Formule générale qui recouvre la morale sexuelle sourcilleuse, le choix comme relais d'influence des femmes, des régions écartées et des nations opprimées comme la Pologne et l'Irlande.

Un point essentiel est, de toute évidence, la mauvaise articulation entre le système ecclésial réorganisé et le système politique des nations consacrée dans les traités de Westphalie¹⁹. La réforme tridentine ayant posé en principe et en règle de comportement la supériorité de l'orientation extra-mondaine sur l'orientation intra-mondaine, la non-reconnaissance de la valeur du politique, qui sort relégitimé des guerres de religion, devient évidemment dramatique. On peut voir comme des manifestations d'une rupture qui aura des effets considérables l'échec de saint François de Sales à détourner Richelieu de la politique et ensuite, l'opposition de saint Vincent de Paul, de Bérulle et de tout le parti dévot à la politique anti-Habsbourg du cardinal²⁰. La concurrence pour incarner les valeurs sera particulièrement vive et durable en France, mais le cas français n'est pas spécifique puisque, même chrétiens, les précurseurs de la philosophie politique moderne ont tous vu une contradiction frontale entre l'emprise de « la vraie religion » (J.-J. Rousseau) et les vertus civiques.

On peut dire qu'après 1789, le catholicisme et la politique démocratique ont été pris dans une rivalité à somme nulle, la politique ayant l'initiative, le religieux faisant de la résistance et profitant des échecs de l'autre, comme dans les périodes de reflux post-révolutionnaire. Ce schéma ne s'est révélé inadéquat que pendant la période qui va de la condamnation de l'Action française à Vatican II. Durant cette période, le catholicisme fait un compromis avec la politique démocratique, essentiellement parce que la dynamique de la démocratie était alors plutôt celle de la réforme sociale que celle de l'émancipation individuelle, comme avant et comme depuis. On peut même dire qu'un moment le christianisme a semblé tirer son énergie plutôt du désir de justice sociale que du fond traditionaliste subsistant, que d'ailleurs les politiques des Trente glorieuses ne mettaient pas en cause. Que cette éclaircie n'ait été que provisoire, que les démocraties chrétiennes se soient débandées ou bien soient devenues de simples partis conservateurs, cela est dû au cap individualiste pris ensuite par la démocratie. Mais justement, ce changement de cap a révélé du côté du catholicisme l'enfermement dans « l'anthropologie faible » de la culture cléricale. Pour cette raison principalement, la rencontre du politique démocratique et du religieux imaginée un siècle auparavant par Tocqueville²¹ n'a été que fugace. Pour qu'elle fût stable, il aurait fallu que les catholiques apportent plus que leurs bonnes intentions, le goût du politique lui-même, alors

19. Cf. ALPHONSE DUPRONT, *Genèse des temps modernes*, Gallimard, Paris, 2001.

20. Les traités de Westphalie mirent fin en 1648 aux guerres opposant depuis trente ans les princes protestants, les Provinces-Unies hollandaises, la Suède à l'empereur germanique et à l'Espagne, la France du cardinal de Richelieu (1585-1642) contestant la suprématie des Habsbourg régnant à Madrid et à Vienne. [NdE]

21. Rencontre autour du besoin de communiquer « le goût de l'avenir » pour corriger l'individualisme démocratique (ALEXIS DE TOCQUEVILLE [1805-1859], *De la Démocratie en Amérique*, II [1840], 2, XVII).

qu'ils le considéraient simplement comme une occasion de mettre en œuvre des valeurs définies ailleurs. L'action militante et la spiritualité conformiste étaient comme des pièces mal accordées entre lesquelles manquait la reconnaissance de la valeur spirituelle du politique, d'où l'attrait de la politique idéologisée sur les militants « d'origine chrétienne » voulant dépasser la simple bonne volonté. Le déséquilibre affectant le christianisme militant a été dénoncé avec une certaine aigreur par Hannah Arendt²² : « Le rapport des chrétiens à la politique n'est pas désintéressé, parce qu'ils la mettent au service de leurs intérêts, fussent-ils sublimes. » Quoi qu'on ait pu dire ou espérer, le Concile n'a pas indiqué de voie pour sortir de ce qui a mis les militants chrétiens en porte à faux : le contraste entre la culture de l'Église et la culture de la cité. Il a en effet reconduit dans la plupart de ses textes le schéma d'une révélation hiérarchiquement communiquée par le Magistère et non dans un échange se développant historiquement.

Au cours de cette histoire difficile, on rencontre en « christianitude » plusieurs figures du rapport du christianisme et du monde, que celui-ci se représente comme une cité (politiquement), ou bien qu'il apparaisse plutôt comme une société. On voit d'abord des groupes de chrétiens revendiquer leur position *en marge*, soit pour signifier que ce monde ne durera pas, soit, comme les moines, en vue d'un mode d'existence entièrement chrétien. On voit ensuite une Église revendiquant *la suprématie* sur le monde, dans le cadre de la chrétienté et même quand celle-ci n'existe plus, jusqu'au *Syllabus*. Ce sont deux manières de viser le tout à partir d'un extérieur, soit qu'elles se veuillent l'accomplissement, soit qu'elles prétendent l'annoncer en revendiquant un mandat. D'autres groupes de chrétiens se situent au contraire *dans le monde et hors des institutions chrétiennes*. Qu'ils soient entrepreneurs calvinistes ou militants modernes, ils vont dans le monde comme au lieu où l'accomplissement doit se produire. Ils risquent de s'y perdre, comme les autres risquent de se dessécher à l'écart. En s'éloignant davantage de l'épicentre, on pourra observer que c'est sans doute encore le désir d'accomplissement qui, en fonction du christianisme et contre lui, a suscité des *religions séculières* qui n'ont pas d'équivalent dans les autres aires culturelles. Bien évidemment, *l'immanence* où se complaît notre contemporanéité est la négation de toutes les configurations précédentes. Pourtant, on peut se demander si elle n'est pas paradoxalement la dernière figure à la fois de l'accomplissement et du tout, figure négative, sans contenu, faite de refus mais accomplissement néanmoins, puisqu'elle est sans horizon, et figure du tout, puisqu'elle ne voit rien en dehors d'elle-même et se montre incapable de supporter aucun débat.

Le monophysisme chrétien et ses doubles

Comment évaluer, dans une société qui a choisi le tout contre le sens, la situation du christianisme ? Le diagnostic classique est devenu celui que Marcel Gauchet a porté il y a près d'un demi-siècle : la sortie de la religion²³. Il est devenu dominant parce qu'il correspond à ce que tout le monde peut voir. La religion, qui fut le fondement de l'ordre social, deviendrait purement indivi-

22. Hannah Arendt (1906-1975) est une philosophe juive allemande, naturalisée américaine. [NdE]

23. Marcel Gauchet, né en 1946, a publié *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Gallimard, Paris, 1985), où il présente le christianisme comme « religion de la sortie de la religion ». [NdE]

duelle, l'affaire de chacun. Ce qu'on annonce périodiquement comme « retour du religieux » dans l'espace public n'invalide pas cette thèse, puisque ce retour, en Europe du moins, n'est pas celui du christianisme mais des religions allogènes et minoritaires. Simplement, ces mouvements dans les marges montrent qu'il y a une spécificité chrétienne, que Gauchet a d'ailleurs soulignée mais en l'extrapolant, en faisant du christianisme, comme « religion de la sortie de la religion », la clé de toute l'histoire religieuse de l'humanité.

Que le christianisme soit un cas spécifique ou qu'il soit en position d'avant-garde, on doit en tout cas considérer son lien particulier avec la modernité. Pour cela, une réflexion stimulante est disponible : celle de Gianni Vattimo²⁴. Sa clé de lecture est la kénose paulinienne, l'abaissement du divin. Selon une interprétation juive, la Création est un retrait de Dieu, renonçant à être le tout. L'Incarnation ajoute à ce retrait un abaissement quand le Verbe créateur rejoint l'humanité dans son historicité, dans le combat contre le Mal. Pour Vattimo, l'humanisme libéral moderne serait la nouvelle, ultime étape de cette diminution du divin. À la fin, l'humanité resterait seule avec comme héritage le message d'amour du prochain et un sentiment de dette pour avoir été libérée de l'extérieur. Cette thèse rencontre le sentiment dominant, parce qu'elle suggère qu'on peut prendre congé de la religion sans s'en priver complètement. On a pourtant de la peine à s'en satisfaire. Ou bien la religion est une illusion d'enfance, et en ce cas il est temps de s'en libérer, même si cela est douloureux. Ou bien elle conserve un noyau de validité, mais en ce cas, pourquoi la source ne coule-t-elle plus, alors que le programme fondamental (« Délivre-nous du Mal ») est loin d'être réalisé ?

Il semble que la « sortie de la religion » ne soit plus rapportée à un combat, une victoire sur la lâcheté, contre le mensonge des prêtres... mais reçue comme un accomplissement. Cela change bien des choses : pour l'athéisme classique, la liquidation des religions était un bien en soi et le début d'un nouveau monde ; pour les « post-religieux » actuels, la religion est ce dont on peut se passer au bout d'un mouvement historique. Mais sommes-nous dans l'accomplissement ? L'issue actuelle, l'humanisme libéral, faute d'être un Eden, est-elle du moins une solution moralement et socialement viable, rendant inutile « l'apport extérieur » religieux ? Si le religieux est structurellement une promesse, pouvons-nous désormais nous passer de promesse ? Ceci porte à donner à la réflexion de Vattimo une portée plus réduite qu'il ne l'affirme, à lui accorder principalement une valeur critique, celle de prendre à contre-pied un christianisme renfrogné auquel il lance : s'il y a une Issue (avec majuscule), ce n'est pas la vôtre, mais ce que vous avez produit sans vouloir le reconnaître. À cause de ce que son propos a de pertinent (« Voilà ce que le christianisme a fait ! ») et à cause de ce qu'il a d'insatisfaisant (« Cela est très bon ! »), Vattimo met les chrétiens au défi. Est-il temps pour eux de capituler gentiment, d'accepter la « mondanisation » de l'universalisme dont ils peuvent s'estimer les initiateurs et à quoi ils ont eu tort de vouloir imposer un sens ? La suggestion est qu'on ne peut être à la fois dans l'histoire et au-dessus de l'histoire. À cet égard, le judaïsme, en se mettant à part, et l'islam, en refusant ce qui n'est pas sien, se sont peut-être montrés plus cohérents. Au contraire, en sortant d'emblée de ses enclos, en « invitant » chez lui, au risque de

24. Gianni Vattimo (né en 1936), philosophe italien, est l'auteur de *Après la chrétienté. Pour un christianisme non religieux* (2002 ; tr. fr. Calmann-Lévy, Paris, 2004). [NdE]

déformer l'expression du message, la philosophie grecque et la forme impériale, le christianisme se serait répandu en même temps que fragilisé.

Les premières communautés chrétiennes ont eu de la peine à imaginer une histoire continuant après l'Incarnation. Elles y ont été amenées en assumant la tâche d'évangélisation, pour laquelle elles se sont appuyées sur la représentation de l'universel que donnait la philosophie grecque et sur la forme d'universalité qu'offrait un empire au maximum de son étendue. Ces éléments essentiels du contexte ont aidé le christianisme à s'identifier contre le judaïsme qui se redéfinissait sur des bases opposées. D'où, pour fonder ce choix d'être l'universel, l'insistance sur le caractère divin du personnage de référence. Nombre d'historiens des religions et d'exégètes s'interrogent aujourd'hui, comme Janine Quillet à propos de saint Augustin, sur l'obsession chrétienne « du caractère définitif de la présence et de l'œuvre du Christ », indissociable de la réduction du Christ à sa divinité, venu dans le monde mais sans y participer vraiment. La christologie, selon Hans Küng²⁵, a d'emblée « hellénisé » en faisant de Jésus une « icône », et non un être pleinement humain. Dans le même sens, pour Gerd Theissen²⁶, la théologie « n'a rien fait du Jésus historique ». À cette absorption du Jésus des Évangiles par la figure du Dieu unique des philosophes, Ghislain Laffont, qui parle à ce propos d'« énothéisme », donne une importance centrale pour la pensée chrétienne, d'accord en cela avec Joseph Moingt²⁷. L'islamologue Henry Corbin prolonge ces jugements quand il conclut à un « monophysisme pratique » du christianisme tel qu'il se pense habituellement, en dépit des formules chalcédoniennes affirmant une parité stricte entre la nature divine et la nature humaine du Christ.

Une spiritualité « monophysite » a de fait souvent tracé comme une ligne directe entre Jésus ressuscité-divinisé et le croyant chrétien tiré hors de l'histoire. C'est sans doute pourquoi la mystique et surtout le monachisme ont été souvent érigés en modèles dominants et même exclusifs de vie chrétienne. Ces exemples, faute de pouvoir être généralisés, ont servi de caution à une structure cléricale auto-suffisante, prétendant être un guide pour le monde et ceux qui y vivent. Ceci est sans doute particulièrement vrai dans le catholicisme recentré sur lui-même de la France du XVII^e siècle. Référée à un Christ « crucifié-ressuscité », n'ayant avec le monde aucun autre rapport que le refus qu'il y a rencontré, la vie de dévotion est, à la limite, celle qui a le moins possible de substance humaine, comme l'indique un commentateur de saint François de Sales : « Vivre de la vie même de Jésus dans l'Église et par les sacrements [de] la vie éternelle du Père communiquée au monde par l'Incarnation ». On a comme un court-circuit entre Dieu et le « dévot » quand l'Incarnation est une venue dans le monde se faisant hors des conditions essentielles de l'existence humaine.

On l'a souvent montré, à refuser de reconnaître la dynamique politique et culturelle qui l'entourait, le catholicisme s'est marginalisé dans une position de « théocratie impuissante » (Gilbert Dagron²⁸) jusqu'à la déqualification récente. Mais ce mouvement n'a été ni brusque ni continu. Pour le com-

25. *Le Christianisme*, trad. fr. Cerf, Paris, 1999.

26. *Le Mouvement de Jésus*, trad. fr. Cerf, Paris, 2006.

27. *Croire quand même*, Temps Présent, Paris, 2010.

28. Gilbert Dagron (né en 1932) est un historien français, spécialiste de Byzance. [NdE]

prendre, il faut en mettre en perspective les moments, sans oublier que, la chrétienté étant la matrice de l'Europe, c'est par rapport à cette forme que se sont déterminés et exprimés, s'expriment encore sans doute, les mouvements essentiels de notre histoire. Pour mieux comprendre où nous en sommes, on peut considérer trois poussées qui ont attaqué l'implantation chrétienne initiale : la Réforme protestante, les « religions politiques » du XIX^e et du XX^e siècle et, maintenant, l'utopie d'une humanité réduite à la somme des existences individuelles, les structures intermédiaires (nations, familles...) n'étant que des manières d'associer des volontés ontologiquement indépendantes. Il ne suffit pas, pour comprendre le processus, de ne considérer que ses deux extrêmes : au départ, l'Église possédant et distribuant les moyens de Salut et en retirant un pouvoir social éminent ; à l'arrivée, chacun donnant sens à son existence (se sauvant lui-même), sans besoin de structures intermédiaires entre lui et l'humanité.

Dans son aire, la Réforme protestante a aboli le pouvoir ecclésial distributeur de salut (indulgences, rites obligatoires, croyances définies, péchés répertoriés...). Le contrôle social a été rétrocédé aux États, la vie spirituelle, nourrie de la lecture de la Bible, devenant d'abord l'affaire de chacun. Le résultat a été, après les Guerres de religion, le renforcement des fidélités nationales, lieux et points d'appui de la libération accomplie. Les sociétés protestantes se sont moins déchirées, ont été moins pathologiques, que les catholiques traversées par le conflit des deux pouvoirs. Aujourd'hui les « pays du Sud » comme on dit, envient leur cohérence sociale. Ces sociétés ont consacré l'individualisme « latent » dans le christianisme. Ce sont leurs penseurs qui ont donné de l'économie politique, dont les Français avaient posé les bases, une lecture individualiste et concurrentielle. D'ascendance augustinienne, la christologie protestante n'est pas moins monophysite que la catholique, mais le protestantisme en a détruit les implications institutionnelles.

On voit actuellement les sociétés protestantes entrer avec calme dans notre hyper modernité : la proximité, pour ne pas dire la confusion, des autorités civiles et religieuses les prive d'altérité et l'inspiration religieuse paraît s'y effacer doucement. On peut s'interroger sur leur vitalité et leur capacité de répondre à la dispersion individualiste²⁹.

L'aire des religions politiques n'est évidemment pas celle du protestantisme. Elles ont souvent été des manières de s'opposer à une structure catholique, affirmant ou suggérant qu'il y a, en marge de la société, un lieu du sens qui est aussi, ou devrait être, le lieu de l'autorité sociale prépondérante. Le communisme, le fascisme, le nazisme ont tous été des anti-catholicismes, tout en reprenant l'affirmation d'une autorité sociale transcendante qui a caractérisé le catholicisme, notamment dans le cadre de la Contre-Réforme. Une des surprises de ces dernières décennies, c'est que l'effondrement du principal parmi les adversaires proclamés du christianisme, le communisme, n'a pas profité, bien au contraire, à l'adversaire. Si on s'en étonne, c'est qu'on ne voit entre les religions séculières et le christianisme que l'opposition des contenus et non pas l'analogie de la forme. D'ailleurs, entre

29. À Oxford il y a près de deux siècles, Newman a fait un bilan critique de la combinaison, en Angleterre, d'un christianisme national « établi » et affadi avec des revivals évangéliques, menacés de sombrer dans la pure subjectivité. Ce diagnostic l'a orienté vers Rome, où il a été bien mal reçu. Cf. *Apologia pro vita sua*, Ad Solem, Genève, 2003 (réédition avec une importante introduction de Maurice Nédoncelle).

l'idéologie du Progrès (variante modérée de la plus durable des religions séculières) et le christianisme social, il y a eu bien plus rivalité et complicité qu'opposition d'incompatible. Plus que le contenu doctrinal, c'est donc la forme, l'idée même d'une croyance collective, surtout instituée, qui est en cause quand on voit au même moment les peuples renier les idéologies politiques et se détourner du christianisme. Certaines indignations sur le fait même des « manifs pour tous » sont révélatrices : manifester pour ses intérêts, cela est admis, normal, sain ; au contraire, manifester pour une idée de la société est un scandale désormais. Dans ce cas, dit-on, on manifeste contre d'autres personnes ou groupes ; c'est donc de la haine. Cette rhétorique ostracise les convictions dites « englobantes » et les renvoie au privé. Une conviction tend à s'affirmer selon laquelle il ne devrait pas y avoir de convictions s'affirmant. Tel est la structure paradoxale de notre faux libéralisme.

Les interventions de l'Église dans ce contexte ne sont pas faciles. Il est remarquable qu'elles s'appuient rarement ce que le christianisme a de propre³⁰, mais soit sur les limites naturelles à l'humanité, soit sur l'égalité et la non-discrimination. Dans le premier cas, elles n'ont guère de chance d'être entendues à l'extérieur du milieu catholique. « La nature de l'homme, c'est l'artifice », disait déjà Emmanuel Mounier³¹, imprudemment peut-être. Nous sommes trop conscients de nos pouvoirs nouveaux pour accepter qu'ils soient bornés *a priori* au nom d'une origine sacralisée et insaisissable (où est la frontière entre l'homme et l'animal ?). Ces interdits sont d'autant moins acceptés quand ils viennent d'une Église dont le péché historique est d'avoir refusé la créativité humaine.

C'est pourquoi l'Église invoque aussi, en d'autres circonstances, avec plus ou moins de cohérence, l'idée moderne par excellence : celle d'égalité et de non-discrimination. Cela lui vaut quelques approbations, à propos des Roms par exemple. Mais on voit bien qu'il s'agit là d'un langage emprunté et tellement général que ses applications sont aléatoires.

Qu'elle invoque la nature ou l'égalité des individus, l'Église situe ses interventions dans le cadre de ce qu'on peut qualifier d'universel direct : elle invoque des principes qui sont au-dessus de toute spécificité ou appartenance. Elle ne conserve de sa position d'autorité antérieure que la forme de son intervention, l'amplitude du propos, qui correspond à la figure hiératique, divine, donc universelle que la spiritualité monophysite se donne du Christ. Mais cette façon de parler d'emblée pour toute l'humanité correspond aussi à l'humano-individualisme actuel. La différence est évidemment dans le contenu des principes de référence : nature et révélation d'un côté, autonomie des volontés et artificialisme technique de l'autre. L'analogie de forme montre que l'on a affaire à deux variantes opposées de la même anhistoricité. Dans la vision chrétienne classique, l'histoire est, peut-on dire, préemptée – dite d'avance, du moins pour ce qui importe. De l'autre côté, le côté moderne, elle paraît sans perspective, pour l'essentiel aboutie, dissoute dans le libre choix généralisé. Dans le face à face sans échappatoire qui résulte de ce que le discours chrétien et le discours moderne sont tous deux de forme et de prétention universalistes, la vision chrétienne est évidemment perdante.

30. Le cardinal Vingt-Trois invoque en bloc contre le mariage homosexuel, « la sagesse grecque, la révélation judéo-chrétienne et les Lumières ».

31. Emmanuel Mounier (1905-1950), philosophe, a été le fondateur de la revue *Esprit* et l'inspirateur du courant dit personnaliste. [NdE]

L'universel actuel (en même temps réalité et conviction) ne peut pas être à nouveau « empaqueté », lié à un contenu déterminé par une autorité extra-humaine. Mais l'universel anémique, clos dans son immanence, qui triomphe actuellement, est-il viable ? Est-il seulement pensable ? Si ce n'est pas le cas, la confrontation actuelle met en présence une vision dont l'échec est reconnu (l'histoire dévaluée, absorbée par la théodicée) et un échec en cours (l'histoire aboutie, gonflée comme une baudruche, sans espérance). La question de l'humanité est sans doute à reprendre différemment.

Après l'ère grégorienne

Le monde post-chrétien

Considérer que le progrès de l'humanité n'a pas d'autre sens que l'émancipation des individus en oubliant de qualifier leurs relations, réduire ainsi l'humanité à la collection des individus, c'est sans doute indiquer la voie d'un insurmontable conflit de volontés, sans instance de médiation ni de compromis. Les désirs individuels désencadrés deviennent de plus en plus subjectifs. On ne connaît plus de traditions propres à un groupe ou un territoire. Il n'y a de principes opposables aux individus que ceux qui sont universels, comme l'interdiction de nuire à autrui, élargie en fait en principe d'égalité, l'égalité étant le statut de tout être humain et même sa seule caractéristique : des variétés humaines (hommes-femmes, noirs-blancs, homosexuels-hétérosexuels...), on n'a rien à dire de substantiel, d'« identitaire » – mot proscrit, comme si le statut égal avait dévoré la substance. Dans cet appauvrissement des représentations, il devient difficile d'échanger et de débattre ; on en reste au côtoiement.

Un monde où les subdivisions ne sont que de pures contingences, sans signification anthropologique, peut être dit sans institutions. Une institution est un *a priori* : elle précède l'adhésion de ses membres et leur survivra. Ceux-ci peuvent la quitter ; ils peuvent aussi, collectivement, lui donner une nouvelle orientation ; mais elle n'est pas pour autant transparente à leurs impulsions. De telles manières de prédéterminer les comportements s'effacent dans nos actuelles institutions sans force, réductibles aux activités qu'elles abritent. L'école n'a plus aucun titre qui l'autorise à imposer une pédagogie : on la croit au contraire soluble dans la (les) pédagogie(s). Règne donc un activisme désordonné, comme dans les banques dont on ne sait plus ce qu'elles font. Dans un monde « post-institutionnel », les humanités partielles se diluent et les désirs individuels légitimes prennent de l'amplitude. On s'inquiète de ce qui peut en résulter, d'où les demandes utopiques et insistantes de transparence universelle et de régulation universelles.

Le déclassement des références stables, des points de transcendance particuliers qui donnaient forme au monde, contribue à une idéologie, incessamment illustrée par la sociologie banale : toutes les différences ramenées à une place sur l'échelle des inégalités, des discriminations et des « stigmatisations ». Pour l'advenue de ce nouvel univers, l'ébranlement des États-nations est essentiel. On se représentait naguère la société comme une chaîne ou un emboîtement d'institutions (famille, école, église...) dont l'État, « institution des institutions » selon Maurice Hauriou³², était

32. Maurice Hauriou (1856-1929) fut professeur de droit public à Toulouse. [NdE]

la clé de voûte. Au contraire, nous sommes désormais, en pensée et en droit, dans une humanité homogène.

Dans ce monde sans relief, le christianisme, qui avait partie liée avec nombre d'institutions maintenant affaiblies, a peine à trouver sa place. D'autant plus que les Églises chrétiennes, depuis longtemps sur la défensive, s'affirment spontanément attachées au monde stable, définitivement formé par la Création, sans égard souvent pour les dépassements évangéliques ou la nouvelle création en cours d'après saint Paul³³, et lisant généralement ces textes comme des évocations de l'au-delà.

Il y a pourtant une convergence, une analogie décisive entre le christianisme et l'actuelle modernité : celle d'attacher entièrement le sens à la totalité, que celle-ci soit la réunion de toutes choses dans le Christ ou, trivialement, l'ensemble des hommes. Qu'à la fin il doive y avoir une réunion, cela est une spécificité chrétienne. Alors que, dans l'islam et le judaïsme (du moins rabbinique), le Salut dépend des observances, l'Évangile annonce un jugement collectif appliquant un principe moral de portée universelle. De nos jours, la foi au Christ évaporée, paraît subsister la référence à une forme, à l'universel rassemblé, comme dans la vallée de Josaphat³⁴. Comment s'est opéré ce transfert ?

Le christianisme est par principe réunion : *ecclesia* nomme aussi bien les communautés actuelles, à tous les niveaux, que la communauté ultime. Et s'il n'a pas de fait, réuni toute l'humanité, le christianisme s'est donné comme pôle identitaire une institution qui symbolise et annonce le rassemblement universel. La logique « unanimiste » de cette institution chevauchant époques et cultures l'a opposée au politique ancré dans la pluralité des dynamiques historiques sans échéance désignée. On sait que le politique l'a emporté, que les valeurs collectives ont été de plus en plus associées aux appartenances politiques divisant la chrétienté. Mais au moment même de sa pleine affirmation, en 1776 et en 1789, le politique a lui aussi proclamé un universalisme, celui des droits de l'homme, qui est analogue à l'universalisme chrétien, bien qu'à travers l'Être suprême ce soit un tout qu'il invoque et non un au-delà. Ces déclarations de droit, considérées d'abord comme un élément de la citoyenneté, s'en sont récemment détachées, émancipées et rabaisent le politique. On pourrait donc croire que, dans la zone culturelle chrétienne ou post-chrétienne, la période de prépondérance du politique n'a été qu'une transition, le temps de passer d'une universalité religieuse, se réclamant d'une transcendance, à une universalité plus effective parce qu'exprimant l'équivalence des individus. Ainsi, la situation actuelle de l'Occident renverrait à l'empreinte chrétienne, elle serait le produit d'un refus, d'une révolte refusant les contenus de croyance et en même temps d'une continuité de la forme. La responsabilité propre du christianisme serait d'avoir séparé le sens et la vie, en mettant le sens au-delà. L'immanentisme actuel refuse l'au-delà, mais il ne réunit pas vraiment le sens et la vie, puisqu'il met le sens dans le tout, c'est-à-dire dans une abstraction en face de quoi ne subsiste qu'une poussière d'individus.

33. Romains 8, 22-25. [NdE]

34. Selon le prophète Joël (3, 2), c'est dans la vallée de Josaphat où coule le Cédron (au pied de Jérusalem, à l'est) qu'aura lieu le jugement dernier. [NdE]

Figure du Christ

Si l'on s'interroge sur l'établissement de cette forme (chrétienne et post-chrétienne), le point décisif à considérer est la figure du Christ en qui tout doit être rassemblé. Un monophysisme pratique a fait de lui la figure de la dernière instance, du point fixe. La spiritualité et la pastorale qui en ont été déduites n'incitaient pas à partager les espoirs et les soucis d'un monde à qui elle s'adressait de trop loin, au nom du Christ régnant, de l'immuable³⁵. Elles ont, pour étayer cette image, employé de manière réductrice certains textes fondamentaux de notre tradition. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi »³⁶, dit saint Paul. Ce témoignage se réfère à une rencontre mystique, impossible à raconter, avec le Ressuscité et non avec le Jésus historique que saint Paul n'a pas connu, dont les paroles et les actes seront bientôt réunis dans les Évangiles. Le Christ paulinien, descendu dans un monde qui l'a refusé, mais dont on ne sait pas comment il l'a habité, sera proposé à l'Aréopage ; il sera ensuite celui des théologiens³⁷. Cette image du Christ organisant toute chose autour de lui, cette introjection dans le temps du Christ eschatologique sera la caution de l'appareil ecclésial. C'est d'elle que sont déduites l'ecclésiologie et la discipline grégoriennes.

Que cette christologie ne soit pas la seule possible, cela est évident. Elle apparaît même gravement défaillante si l'on prend au sérieux le canon de Chalcédoine (451) sur les deux natures du Christ : « Le même parfait en divinité et le même parfait en humanité [...], consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union »³⁸. La symétrie saisissante des formules indique comme une tâche à laquelle des théologiens et des exégètes actuels s'attaquent, présentant que le programme de pensée qu'indiquent les éclatants paradoxes chalcédoniens est toujours devant nous.

C'est une nouveauté remarquable que des historiens et théologiens contemporains se soient attachés à expliciter l'humanité de Jésus. Le catholique Raymund Schwager³⁹ et le protestant Gerd Theissen l'ont fait, chacun dans son registre. Le premier, en psychologue, prend le risque d'adhérer de manière quasi-symbiotique à la conscience de Jésus de Nazareth et de suivre sa stratégie d'accompagnement sans limite, celle de ceux qui sont asservis au Mal, seule manière d'anéantir le Mal alors que la condamnation lui consent une place. Le second, sociologue et politiste, reconstitue la « proposition » que Jésus a faite au judaïsme de son temps, qui était déchiré en « sectes », dominé culturellement par l'hellénisme et politiquement par Rome. À quoi Jésus a voulu répondre

35. Peut-être n'est-il pas sans signification que le dernier dimanche de l'année liturgique soit la fête du « Christ roi de l'univers ».

36. Galates 2, 20. [NdE]

37. L'épître de Jacques manque sans doute de sublime (opinion de Luther), mais c'est une mise en garde utile contre l'idéalisme paulinien.

38. Article « Chalcédoine », *Dictionnaire critique de théologie*, P.U.F., Paris, 2007.

39. *Le drame intérieur de Jésus*, tr. fr., Salvator, Paris, 2011. Livre unique en son genre où la science et l'imagination s'allient pour pénétrer dans la conscience de Jésus, du moins dans la représentation que Schwager s'en fait. À ceux que cette approche partiellement subjective étonne, l'auteur fait d'entrée une réponse profonde et imparable : « Tout ce que l'on sait de Jésus dépend du rapport qui s'est tissé avec ses disciples après sa mort. » Or « cette relation est dépendante de la vie spirituelle de Jésus », qui est l'objet du livre, foyer dont, même scientifiquement, on ne peut pas se tenir écarté.

en cherchant à rassembler le peuple « comme la poule ses poussins », sans exclure les ignorants et ceux qui n'étaient pas en règle comme Lévi, et même en s'ouvrant à certains non-Juifs, comme le centurion de Capharnaüm, Plus généralement, Jésus a relativisé les commandements rituels qui séparent et radicalisé les commandements moraux, pour qu'ils puissent rapprocher ceux qui sont dans et ceux qui sont hors la loi. Vis-à-vis de Rome, Jésus a refusé la voie des zélotes, accordant une reconnaissance limitée au pouvoir en place et préférant la non-violence. Si le peuple juif avait, conformément au « programme » de Jésus, choisi l'ouverture et la non-violence, on peut imaginer que se serait produite une conversion morale de l'Empire, où le stoïcisme était influent, donc un tout autre sort pour le judaïsme que celui qui a été scellé par les « guerres juives » de 70 et de 135. Certes, la face du monde en eût été changée ! Au Jardin des oliviers, Jésus voit l'échec de cette tentative. C'est le moment (selon les commentaires de Maxime le Confesseur) où en lui les deux volontés, humaine et divine, s'opposent, où l'homme Jésus consent au chemin vers la crucifixion et vers le pardon à tous, qui est aussi le chemin de la résurrection.

Theissen et Schwager nous montrent un Jésus-homme et un Jésus-Dieu ayant chacun sa manière de répondre au Mal. Le premier lutte dans le temps de l'histoire, en ce sens politiquement⁴⁰, le second témoigne sur la croix que le Mal et la haine n'auront pas le dernier mot, qu'à la fin l'amour vaincra. Au contraire, un paulinisme exclusif⁴¹ noie l'historique dans l'eschatologique, tend à représenter comme une lutte finale l'opposition à Jésus des autorités juives, logiquement estimées coupables de déicide. Il encourage une idée de soi anhistorique de l'Église, entretenue par des célébrations d'où le Jésus de l'histoire disparaît après les lectures du début de la messe. Des expressions décisives comme « dans le monde et non pas du monde », ou « mon royaume n'est pas de ce monde », sont alors entendues de manière unilatérale comme des encouragements non pas à refuser de tout miser sur le monde, mais à rompre tout lien significatif avec l'« ici-bas », la seule vraie vie, à certaines périodes du moins, étant intra-ecclésiale.

On ne peut pas dire pour autant que la « ligne grégorienne », si elle a prédominé, rende compte de tout le parcours du christianisme. L'intelligence de l'humanité de Jésus dépend de la reconnaissance de sa judéité, donc du fait que l'histoire du Salut passe par l'alliance de Dieu avec un peuple, concernant tous les aspects de la vie de ce peuple, politiques et culturels aussi bien que spirituels. De cela, la mémoire est évidemment toujours restée vivante et active. Il y a de cela une preuve formelle, qui n'est rien de moins que l'invention des nations en Europe. Entre la tribu formée de gens qui ne connaissent et ne reconnaissent que leur groupe et l'empire qui s'étend autant que sa puissance le lui permet, l'Europe a inventé un mixte⁴² : une particularité qui sait qu'elle a des voisines, des semblables. Pour que cette conscience de nation naisse, il fallait que le groupe ethnique donne un autre sens à sa particularité que le désir de repli ou l'ambition de dominer. C'est là l'apport chré-

40. Dans une célèbre conférence, Max Weber a caractérisé le « métier de politique » par le courage de faire face au mal et de lui répondre par une vue de l'avenir.

41. Oublieux de certains textes essentiels des épîtres comme Romains 11 sur la relation continuée à Israël ou Romains 13 sur la valeur du politique pour venir advenir « le bien ».

42. On suit ici, comme ailleurs dans ce texte, la réflexion de Louis Dumont (1911-1998), en particulier dans *Essais sur l'individualisme*, Seuil, Paris, 1983.

tien qu'au VIII^e siècle en Northumbrie Bède le Vénérable a spécifié : en devenant chrétiens, dit-il, les Angles, de gens qu'ils étaient, s'identifiant par leur origine, sont devenus un *populus*. En tant que *populus*, ils ont désormais une vocation, à la manière des Juifs qui ont apporté le Sauveur, et des Romains qui ont apporté la paix. Eux doivent se vouer à l'évangélisation des voisins. Avec la nation à vocation, d'abord en Angleterre et en France, le christianisme apparaît matrice et soutien d'une inspiration historique identitaire au lieu de n'être identifié qu'à une structure à part et au-dessus. C'est pourquoi l'invention chrétienne de la nation s'est produite à distance du siège d'une papauté obsédée par l'héritage impérial (la « donation » de Constantin)⁴³. Faisant figure d'infiltration juive en chrétienté, la nation chrétienne a été magnifiée ensuite par la référence bien connue aux rois de Juda. Mais l'institution ecclésiale n'a pas su, sur le long terme, reconnaître la productivité politique chrétienne. C'est là une des clés de l'histoire qui va jusqu'à nous.

Le point crucial est que, si l'on prend au sérieux les deux natures du Christ, il est difficile de penser que toute la légitimité christique passe par le seul canal de l'appareil ecclésial. Si la dualité traverse la personne même de Jésus, si elle a déterminé sa présence au monde, elle doit concerner également ce qui procède de lui dans l'histoire ultérieure. À partir de là, on peut avoir une perspective différente sur l'idée de soi des royautes chrétiennes et aussi des peuples chrétiens, qui ont par exemple imposé à l'Église de Rome de reconnaître le rôle de personnages aussi gênants que saint Louis⁴⁴ et Jeanne d'Arc. Les désordres dans la chrétienté du Moyen Âge, au-delà des rivalités de pouvoir et de doctrines théologiques, exprimaient la conscience d'une dualité légitime dans l'institution, dans la « mise en histoire » du christianisme. *A contrario*, la simplification, la clarification du dispositif chrétien après les deux Réformes apparaît aussi comme un appauvrissement et, du côté catholique, entraîne une cléricisation lourde de conséquences. La persistance d'une question gallicane montre d'ailleurs que le resserrement autour de Rome de la légitimité religieuse a fait longtemps difficulté dans le catholicisme, et continue sans doute à le faire (comme l'ont montré les remous et débats qui ont marqué le passage du pape Benoît XVI au pape François⁴⁵).

Du prophétisme

La séparation du spirituel et du temporel est devenue pour nous plus qu'une manière de régler des rapports de pouvoir, mais une séparation ontologique, qui concerne le domaine des valeurs et non seulement le droit. Cette séparation « initiée » il y a mille ans par l'Église pour affirmer son indépendance et sa suprématie s'est retournée contre elle. Elle a d'abord profité à la politique, mais il semble que la politique en connaisse maintenant les inconvénients : elle ne tient pas complètement par ses propres forces ; elle dépend d'appartenances et celles-ci ne sont pas seulement des dispositifs pratiques : elles reposent, comme les institutions en général, sur un noyau d'inconditionnalité, de sacré au sens large. Les nations vivent du consentement qu'elles recueillent, mais

43. La donation de Constantin est un acte daté de 315-317, reconnaissant au Pape la primauté spirituelle sur toute l'Église d'Orient et lui laissant tout pouvoir en Occident. Le document a été reconnu comme un faux en 1440 par l'humaniste italien Laurent Valla (plus tard au service des papes Eugène IV et Calixte III). [NdE]

44. Canonisé non pour avoir agrandi le territoire de l'Église (sur le modèle de saint Étienne de Hongrie), mais pour avoir régné avec justice.

45. Parenthèse ajoutée lors de la révision en avril 2013 du texte prononcé en décembre 2012. [NdE]

avant cela, elles doivent leur existence à un sentiment de transcendance, humainement nécessaire, autour de quoi se noue, pour ceux qui y adhèrent, la question du sens de ce qu'ils font ensemble et plus généralement du sens de leur vie. Les nations sont « dépassables », mais on a tort de croire qu'on pourrait les effacer sans les remplacer, sans se donner d'autres *a priori* incontestés.

Les transcendances ne sont pas toutes religieuses, mais l'opposition du politique et du religieux, aboutissant à exclure le second de la vie publique, fragilise et rend suspectes les transcendances laïques. C'est pourquoi la politique se porte plutôt plus mal après la sortie de la religion, qui s'inscrit dans un mouvement général d'érosion des institutions : faute d'un noyau d'inconditionnalité, celles-ci ne sont plus rien que fonctionnelles donc précaires : écoles menacées par la pédagogie, États par la gouvernance... Non sans logique, les chevaliers de l'émancipation s'en prennent aux institutions en bloc, jugent, transposant Maurice Hauriou, que la religion est « l'institution des institutions ». Pour eux, le monde n'est pas vraiment sorti de la religion s'il n'est pas totalement désinstitutionnalisé, laissant les volontés actuelles maîtresses de tout le champ social⁴⁶.

Pour le christianisme d'aujourd'hui, revivifier son rapport à l'origine, en retrouvant sa richesse et sa complexité, ne fait qu'un avec la tâche d'aider le monde contemporain à échapper à la désintégration individualiste. Ce sont là du moins des tâches voisines, deux terrains où lutter contre « le mal de l'abstraction » (Jacques Derrida) et ses effets : le social-individualisme régnant (la société mise au service des besoins et des désirs de chacun) est, comme le sable mouvant, une instabilité qui oblige à l'immobilité. Parer sans cesse aux périls de sa propre désorganisation, courir après des objectifs abstraits et incernables, comme l'obsédante égalité et la mythique transparence, cela nous plonge dans une insatisfaction agitée. À cause des contraintes instituées, du poids des idées reçues, du défaut de point d'appui, aucun projet collectif n'arrive à se formuler qui indiquerait un sens à la vie commune : les « jeunes entrepreneurs » et leurs startups sont les seules nouveautés reconnues et célébrées.

Dans ces conditions, s'il veut éviter de se confondre avec une réaction nostalgique (laquelle ne manque pas de justifications mais d'idées), le christianisme doit se libérer en quittant la position en marge et au-dessus où il s'est institué. Ce dont il s'agit, c'est de nouer un rapport utile au monde actuel, comme les communautés des premiers siècles surent le faire avec la société antique. La société où nous sommes est dans une contradiction qui la met mal à l'aise : elle se grise de nouveautés dans la technique et dans les mœurs, mais son mode d'organisation lui impose des contraintes sans précédent. Si bien que son culte de la nouveauté semble souvent une compensation pour son absence de perspective. Ce n'est donc pas à son aventurisme qu'il y a lieu de s'en prendre, mais à sa passivité devant un avenir qu'elle peut acclamer ou craindre, mais qu'elle ne sait pas regarder. C'est une société qui se subit, qui ne s'envisage pas elle-même, qui se résigne plutôt qu'elle ne s'assume.

Pour répondre à cette situation, le christianisme doit, sommairement dit, sortir de « l'ère grégorienne » et faire pénétrer dans sa spiritualité la christologie chalcédonienne. Ces deux relectures du parcours chrétien sont évidemment en résonance : l'orgueil patrimonial de l'institution ne peut

46. Voir par exemple, ÉRIC FASSIN, « Perversion homophobe de la démocratie », *Le Monde*, 24 avril 2013.

être surmonté que si, dans la pastorale et dans la liturgie, on donne toute sa place au Christ des Évangiles, qui n'était pas un législateur, pas même un moraliste, mais un chercheur, un inventeur d'humanité, tout occupé à remettre les gens sur pied et à les faire naître à nouveau. La femme de Sichem s'en est retournée vraiment libre, comme celle qu'on voulait lapider, comme Zachée sans ses richesses. Jésus a tâtonné, découvert, écouté. Il s'est émerveillé de la foi de la Syro-Phénicienne ou de celle du centurion de Capharnaüm. Il a été déçu par le jeune homme riche et surtout par ceux qui le suivaient sans le comprendre⁴⁷. Le lieu d'où il parlait n'était pas une synthèse dogmatique préfabriquée, mais les situations vécues. Même les « Béatitudes »⁴⁸, loin d'être des promesses gagées sur le monde à venir, sont des affirmations au présent devant la foule qui le suit : vous êtes démunis, mais le Royaume de Dieu est dans vos cœurs et les remplit de joie ; vous n'avez pas l'esprit de conquête, mais la terre où fleurissent les lis vous accueille... Vainqueur eschatologique du Mal, Jésus est aussi celui qui a lutté en son temps contre les maux de son temps, qui les a surmontés quand ils le visaient personnellement. À l'opposé, notre Christ est trop souvent une abstraction, y compris quand nous disons le contraire. Nous « communions au Corps et au Sang de Jésus-Christ », mais nous sommes incapables de penser et de sentir que ce comble du rapprochement implique qu'on accueille, qu'on médite ce que fut sa vie terrestre, de chair et de sang, son œuvre terrestre désignée par les mots que nous employons.

Dans la confusion présente, l'Église énonce des principes, souvent peu originaux, d'une manière qui ne cesse d'illustrer sa prétention de représenter le tout de l'humanité. Sans doute serait-elle plus entendue si elle parlait *in situ* comme celui que nous avons oublié – dont l'Apocalypse (19, 10) dit : « Le témoignage de Jésus, c'est l'esprit de prophétie. » Nous avons besoin pour le réintégrer au milieu de nous d'une réflexion nouvelle sur le prophétisme. Celui-ci est considéré comme une manifestation exaltée ou héroïque de subjectivité. On le confond avec l'imprécation, qui peut se mêler à lui, mais comme une scorie. Au contraire, le prophétisme est le comble de l'objectivité quand on la met sous les yeux de ceux qui s'en détournent. C'est la parole exacte prononcée quand manque la capacité de voir et de dire. La lucidité dont elle procède vient de la résonance entre un fond de convictions réveillé et une situation vraiment éprouvée. Si la parole prophétique mobilise une subjectivité, celle-ci n'est ni intéressée ni narcissique.

À l'opposé d'une subjectivité solitaire, le prophétisme redonne vie et sens au « lieu d'où il parle », au groupe pour lequel, en fonction duquel il s'exprime. Ainsi, les prophètes de l'Ancien Testament ont donné consistance au peuple juif, l'ont inventé même, en qualifiant ce qu'il vivait et faisait. Le prophète n'écrase pas, ne théorise pas ; il augmente autour de lui la conscience des enjeux et les capacités, en brisant l'entropie ordinaire. Il enrichit le monde en intensifiant la vie de certains groupes. Parce qu'il parle toujours pour un groupe, le prophète, qui peut ne pas être religieux du

47. La femme de Sichem est la Samaritaine (Jean 4, 5). L'épisode de la pécheresse que l'on voulait lapider se trouve en Jean 8, 1-11, l'histoire de Zachée en Luc 19, 1-10, celle de la Syro-Phénicienne en Marc 7, 24-32, celle du centurion de Capharnaüm en Luc 7, 1-10 et celle du jeune homme riche en Matthieu 19, 16-22. Les exemples de disciples qui écoutent Jésus sans le comprendre sont légion ; pour en citer un dans chacun des quatre évangiles : Matthieu 20, 21-22 ; Marc 3, 21 ; Luc 9, 46 ; Jean 6, 60. [NdE]

48. Matthieu 5, 3-12 ; Luc 6, 20-23. [NdE]

tout, introduit dans le monde des butoirs, des points de jaillissement, fonde ou ranime des fidélités, des inconditionnalités.

Des prophètes, nous en avons vu et entendu, qui ont marqué notre histoire, Saliège, Wyszynski, Oscar Romero, Mandela et même Churchill⁴⁹... On peut évoquer les écrits de Bernanos, de la Guerre d'Espagne à la Libération, comme relevant de la prophétie. Mais c'est par paresse que nous associons le prophétisme au génie et à l'exception. Ainsi, nous présupposons que le mode d'expression qui convient habituellement est celui dont le Magistère a l'habitude : abstrait, équilibré, général, de principe, comme Pie XII essayant à Noël 1942 d'évoquer le sort des Juifs. Mais le prophétisme n'est pas la recherche d'un ton particulier ; c'est la fidélité à un lieu de parole, non pas lointain mais proche des situations qu'il évoque, où il entraîne ceux qui en sont éloignés ; c'est un langage qui crée de la proximité. C'est pourquoi seule une Église radicalement décentralisée pourrait être prophétique, parler *in medias res*, en fonction de situations assumées.

Le prophétisme est en amont de la distinction wébérienne entre responsabilité et conviction. Ce n'est pas le choix d'un mode d'action, mais une manière d'identifier les enjeux. Il est de nature à corriger la sorte de fuite, d'insaisissabilité des enjeux humains dans notre société devenue une boîte noire, connue seulement à travers les désirs des individus et les mesures des techniciens. Il est désir qu'il y ait une société, refus de rester hors société, de se satisfaire de l'universalisme sans épaisseur, plat et quantitatif qui correspond à l'individualisme. Les convictions qu'il met à l'épreuve pouvant être de plusieurs sortes, il n'y a aucune raison que le prophétisme soit l'affaire des seuls croyants. Dans l'ordre religieux, il s'oppose à la bonne volonté éthérée, dans l'ordre laïc, à l'idéologie, au chantage sentimental. Il écarte les œillères des gestionnaires qui, parlant de l'extérieur, transforment en objet, et paralysent la société qu'ils disent réformer. Il permet qu'à l'épreuve des situations se confrontent croyants et non-croyants, dans la mesure où il mobilise le fond des convictions, et non des opinions.

Une pensée qui se veut libérale et laïque fait de la mise hors débat des convictions dites « globales » la condition nécessaire d'un débat démocratique apaisé. L'expérience montre chaque jour l'inverse. Un tel a priori en effet permet à ceux qui se contentent de la raison analytique d'ignorer qu'ils ont eux-mêmes des convictions, au prétexte que ce sont des convictions négatives. Ils sont ainsi établis dans une autosuffisance qui les rapproche des cléricatismes antérieurs. En face, les hommes de conviction déclarée persistent dans une position sectaire à l'abri du débat. En tout, de cette limitation du champ légitime de discussion, la communauté civique sort appauvrie et fragilisée. Au contraire, la confrontation indirecte des convictions à propos de situations éprouvées (l'attitude

49. Jules Saliège (1870-1956), archevêque de Toulouse puis cardinal, dénonça les déportations de juifs français pendant la Seconde Guerre mondiale. Stefan Wyszynski (1901-1981), cardinal-archevêque de Varsovie, incarna la résistance spirituelle au communisme en Pologne. Oscar Romero (1917-1980), archevêque de San Salvador, fut assassiné pour avoir défendu les pauvres victimes d'exactions militaires dans son pays. Nelson Mandela (né en 1918) fut emprisonné sous le régime de l'apartheid en Afrique du Sud avant d'en devenir le premier président élu au suffrage vraiment universel. Winston Churchill (1874-1965), premier ministre britannique de 1940 à 1945, symbolisa le courage contre l'agression hitlérienne. [NdE]

prophétique donc) fait apparaître qu'il y a des points d'inconditionnalité chez tous et que les jugements procèdent rarement de manière univoque des convictions ultimes⁵⁰.

Les sociétés occidentales sont dans un rêve de réalisation immédiate de la démocratie, au sens que le mot a pris : autonomie des individus comblés quant à leurs besoins et à leurs aspirations. Ce rêve induit un sentiment d'obligation, obligation qu'on peut dire négative, fondée sur le fait qu'on ne trouve rien à y objecter, obligation donc sans projet. En même temps, ces sociétés divisées, dispersées, inaptes à l'action collective, écartant toute représentation du commun, ne peuvent se mettre en mouvement vers leur idéal – idéal qui les prive des moyens de l'atteindre. L'obsession des critères économiques apparaît largement un substitut, un moyen quand même d'appréhender notre situation. Ces moyens de juger de notre situation sont si pauvres que, de plus en plus, nous nous répartir en deux camps : celui des résignés, plus craintifs qu'enthousiastes, et celui des furieux à la recherche de boucs émissaires. Le changement de pied « prophétique » serait de considérer le concret des relations, la société comme un ensemble et non comme un tas, le monde comme nous impliquant, comme objet de jugements.

Dans le présent, la fonction du christianisme n'est certainement pas de légiférer ou de faire croire qu'il le peut, mais de contribuer à faire apparaître ce que nous ne voulons pas voir, donc de désigner des points d'appui, des pôles de conviction ancrés dans des particularités vivantes, des sentiments de transcendance, d'engager une pratique de l'humanité à l'opposé de l'universalisme plat, mécanique, quantitatif où nous sommes corsetés. ■

50. Ce que Péguy a dit dans son analyse rétrospective du dreyfusisme : les « mystiques » (comprendre : les convictions ultimes) ne sont pas ennemies. Dans le cas, il n'y a pas à proscrire le catholicisme de la vie publique (combisme) parce qu'en majorité il a été antidreyfusard, mais de montrer qu'en vérité le christianisme n'a pas de raison de l'être.

Les besoins individuels et collectifs de mémoire aujourd'hui

Charles MERCIER

Maître de conférences en histoire contemporaine
à l'université de Bordeaux IV

Dans la hiérarchie des besoins humains qu'il présente, Abraham Maslow ne parle pas spécifiquement du besoin de mémoire. Pour lui, les besoins, définis comme les buts fondamentaux recherchés par les êtres humains à travers leurs différentes activités, sont au nombre de sept : les besoins physiologiques, le besoin de sécurité, le besoin d'appartenance et d'amour, le besoin d'estime, le besoin d'accomplissement de soi, le besoin de connaître, le besoin esthétique¹. Si l'on accepte cette hiérarchisation, cela signifie que le désir de mémoire n'est pas de l'ordre des fins essentielles pour l'homme. De même que l'homme qui désire une voiture recherche en fait à satisfaire un besoin d'estime ou de sécurité, l'homme qui voudrait être en relation avec le passé poursuivrait d'autres besoins premiers². Sans absolutiser cette théorie, elle pourra constituer un outil pour aider à penser le besoin de mémoire.

Aux recherches de Maslow sur les besoins, j'ajouterais celles de Maurice Halbwachs sur la mémoire. En s'inspirant de ses travaux³, on peut définir la mémoire comme la faculté d'un individu ou d'une société à produire des représentations du passé. Ces représentations de ce qui n'existe plus sont construites à partir des traces laissées par le passé (soit, dans le cerveau des individus, les traces mnésiques, soit sous forme de documents comme des photos, des écrits), mais aussi à partir de l'outillage mental de celui qui se souvient. Cet outillage mental est ancré dans le présent, si bien que, pour Halbwachs, « le souvenir est dans une très large mesure une reconstruction du passé à partir de données empruntées au présent »⁴. Dans cette perspective, la mémoire est en mouvement et évolue en fonction des contextes où elle travaille. Elle représente davantage les besoins du présent que la réalité du passé.

À partir de ces deux emprunts aux champs de la psychologie et de la sociologie, je chercherai à analyser les manifestations actuelles du besoin de mémoire avant d'essayer d'éclairer le rôle que les

1. ABRAHAM MASLOW, *Devenir le meilleur de soi : Besoins fondamentaux, motivation et personnalité*, Eyrolles, Paris, 2008, p. 56-71.

2. *Ibid.*, p. 44-45.

3. Voir notamment : F. ALCAN, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925 et *La Mémoire collective*, P.U.F., Paris, 1950, édition électronique réalisée par Lorraine Audy et Jean-Marie Tremblay, 2001. Disponible sur : http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/memoire_collective/memoire_collective.pdf

4. MAURICE HALBWACHS, *La Mémoire collective*, op. cit., p. 46-47.

historiens, non seulement les chercheurs, mais aussi les enseignants, jouent dans la configuration mémorielle actuelle.

Les manifestations actuelles du besoin de mémoire

Quatre phénomènes

Les manifestations actuelles du besoin de mémoire sont multiples et ont fait l'objet de nombreuses analyses. Je me cantonnerai ici à analyser quatre grands phénomènes qui me semblent significatifs.

- 1.** Le succès de la généalogie constitue un premier fait révélateur. Longtemps réservé à l'aristocratie et à la grande bourgeoisie, ce loisir s'est démocratisé dans les années 1960 et connaît un vif succès depuis les années 1980. Selon un sondage SOFRES de 2001, 52 % des Français déclarent s'intéresser à la généalogie, 42 % auraient un arbre généalogique. Entre 500 000 et 800 000 seraient des généalogistes actifs⁵. Menant l'enquête il y a une vingtaine d'années auprès des membres du cercle généalogique des PTT, issus de milieux sociaux modestes, Martine Segalen et Guy Michelat ont analysé cette pratique qui devient pour certains une véritable passion, structurant tout le temps libre. Les deux sociologues citent notamment le cas de Monsieur S., passionné de généalogie depuis son adolescence, qui présente à la famille le jour de son mariage un double arbre généalogique. Par la suite, sa femme, compréhensive, accepte qu'il se consacre chaque jour à cette activité et que les vacances familiales soient organisées autour de la recherche des ancêtres⁶. Il s'agit de pouvoir se représenter un passé familial non connu, d'abord en complétant les cases de l'arbre généalogique avec des prénoms, des noms et des dates, puis en cherchant pour chacun des ancêtres des photos, des objets, des cartes postales anciennes qui permettent de connaître sa vie concrètement⁷.
- 2.** L'engouement pour le patrimoine constitue une deuxième pratique sociale qui semble attester d'un besoin de mémoire. Les Journées du patrimoine, qui, depuis 1984, ont lieu chaque année le troisième dimanche de septembre, ont attiré en 2011 onze millions de visiteurs⁸. Comme pour la généalogie, l'affirmation d'une demande sociale de patrimoine semble remonter à la seconde moitié des années 1970. Selon Pierre Nora, c'est à la fin du septennat giscardien que naissent, en province, de multiples initiatives visant à protéger et à mettre en valeur un patrimoine entendu dans un sens de plus en plus large : au-delà des cathédrales et des châteaux, les coutumes, les parlers, les habitudes alimentaires, les anciennes manières de faire deviennent des éléments à protéger. Il s'agit de garder le plus de traces possible du passé des différentes communautés et groupes qui composent la société, afin qu'il puisse continuer à être saisi. L'année du patrimoine,

5. Aurore de La Brosse, « La généalogie, un phénomène de société », *France-Soir*, 25 juin 2008. Consulté en ligne le 15 octobre 2012. Disponible sur : <http://www.francesoir.fr/actualite/societe/loisirs-genealogie-un-phenomene-societe-27627.html>

6. Martine Segalen et Guy Michelat, « L'amour de la généalogie », dans Martine Segalen (dir.), *Jeux de famille*, Presses du CNRS, Paris, 1991, p. 204.

7. *Ibid.*, p. 201 : « L'arbre n'est pas une finalité en soi. Les plus nombreux estiment qu'il n'est qu'une structure, une trame qu'il faut nourrir de la vie des personnages. [...] Réunir un dossier sur chaque ancêtre, chercher des objets, des photos ou des cartes postales anciennes constituent souvent un exercice plus passionnant. »

8. <https://journesdupatrimoine.culture.gouv.fr> [lien mis à jour pour la réédition de 2022 – NdE]

programmée par le gouvernement en 1980, aurait dynamisé le mouvement en distribuant des financements et surtout l'aurait rendu visible médiatiquement⁹.

3. Un troisième indice de la vigueur actuelle des besoins de mémoires concerne la pratique de la commémoration. Inventée sous la Révolution française pour célébrer la rupture qui venait de se produire et consolider le nouvel ordre politique et social, la célébration publique des grandes dates et des grands personnages de l'histoire française à l'occasion de leur anniversaire connaît une nouvelle vigueur à partir des années 1980¹⁰. Sous l'impulsion de la mission aux Célébrations nationales créée en 1974¹¹, l'État, sous les premières années de la présidence Mitterrand, développe les commémorations. Parmi les plus marquantes, celle du millénaire capétien en 1987, du bicentenaire de la Révolution française en 1989, du mille cinq centième anniversaire du baptême de Clovis en 1996¹². En 2012, pas moins de soixante-dix-sept anniversaires sont labellisés « commémoration nationale » : citons à titre d'exemple la mort de sainte Geneviève en 512, la naissance de Jeanne d'Arc en 1412, celle de Jean-Jacques Rousseau en 1712, mais aussi le cinquantième de la fin de la Guerre d'Algérie ou de la sortie du film *Jules et Jim* de François Truffaut. Il s'agit, à la faveur d'un anniversaire, de revisiter une page de l'histoire de France.

Cette pratique de la commémoration est aussi très vive au sein des groupes qui composent la société française. Au sein du catholicisme, le cinquantième anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II a été célébré en 2012 par un nombre important d'initiatives. Des tables rondes réunissant acteurs et témoins sont organisées un peu partout en France, devant un public désireux d'en savoir davantage sur cet événement fondateur. À Lyon, plus de vingt mille personnes se sont réunies dans le centre des congrès pour regarder un spectacle évoquant les débuts de Vatican II¹³. La jeune génération semble aussi partie prenante, avec notamment l'initiative *Youcoun* (pour *Youth Council*). Il s'agit, à travers la création d'une association éphémère, de permettre à des jeunes catholiques de toutes sensibilités de découvrir et de s'appropriier les textes du Concile¹⁴.

9. PIERRE NORA, « L'ère de la commémoration », dans PIERRE NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 3, coll. « Quarto », Gallimard, Paris, 1997, p. 4702-4703. Voir également sur ce sujet : NATHALIE HEINICH, *La Fabrique du patrimoine, de la cathédrale à la petite cuillère*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2009, p. 15.

10. PATRICK GARCIA, « Exercices de mémoire ? Les pratiques commémoratives dans la France contemporaine », *Les Cahiers français*, n° 303, juillet-août 2001, p. 33.

11. <http://www.culturecommunication.gouv.fr/Ministere/L-histoire-du-ministere/Archives/Frederic-Mitterrand-2009-2012/Articles-2009-2012/Commemorations-nationales-2012> (consulté le 19 décembre 2012). La Mission aux célébrations nationales est rebaptisée par la suite Mission aux commémorations nationales. En 1998, un Haut comité des célébrations nationales est créé pour conseiller le ministre de la Culture dans sa politique de commémoration.

12. PATRICK GARCIA, « Exercices de mémoire ?... », *op. cit.*, p. 34.

13. ISABELLE DE GAULMYN, BÉNÉVENT TOSSERI, ÉLISE DESCAMPS et LOUP BESMOND DE SENNEVILLE, « L'esprit de Vatican II souffle sur les diocèses de France », 14 octobre 2012. Consulté en ligne le 15 octobre 2012 : <http://www.la-croix.com/Religion/S-informer/Actualite/L-esprit-de-Vatican-II-souffle-sur-les-dioceses-de-France- EG - 2012-10-14-864509>

14. CYPRIEN VIET, « Youcoun : quand Vatican II passionne les jeunes », *La Vie*, 9 octobre 2012. Consulté en ligne le 15 octobre 2012 : <https://www.lavie.fr/christianisme/eglise/youcoun-quand-vatican-ii-passionne-les-jeunes-33498.php> [lien mis à jour pour l'édition de 2022 – NdE]

4. À cette célébration d'événements jugés positivement fondateurs se superpose une demande très intense pour conserver et diffuser le souvenir des tragédies du passé et de leurs victimes. Cette demande est particulièrement vive depuis les années 1970 au sein de la communauté juive à propos de la Shoah¹⁵. Cette volonté de lutter contre l'oubli et de mettre à jour un passé refoulé s'est notamment traduite par la création en 2005 d'un Mémorial de la Shoah à Paris puis, en 2012, à Drancy. Sur le site parisien, le mur des noms permet de redonner une identité aux 76 000 juifs français assassinés par les nazis avec la complicité de l'État français. L'historienne Esther Benbassa souligne combien cette démarche marque une rupture mentale par rapport aux années 1950, durant lesquelles les principales associations juives françaises étaient hostiles à la création d'un bâtiment public consacré à la mémoire des victimes du génocide¹⁶. Cette demande de mémoire est aussi exprimée au sein d'autres communautés marquées par une histoire dramatique. Des associations d'Antillais, de Guyanais et de Réunionnais ont porté haut leur désir qu'une mémoire de l'esclavage soit développée. Les pouvoirs publics l'ont pris en compte en 2001, à travers la loi Taubira, qui reconnaît que les traites négrières et l'esclavage ont constitué des crimes contre l'humanité et qui engage l'État à donner une place revalorisée à ces questions dans les programmes scolaires et de recherche. Un comité pour la mémoire de l'esclavage est mis sur pied : il est « chargé de proposer, sur l'ensemble du territoire national, des lieux et des actions qui garantissent la pérennité de la mémoire de ce crime à travers les générations »¹⁷. Les mêmes besoins de mémoire émergent également au cours des années 2000 chez les Arméniens, les Harkis, voire les Vendéens.

Ces quatre phénomènes montrent que, s'il y a aujourd'hui une crise des mémoires, ce n'est pas d'une crise de la demande qu'il s'agit. Selon Pierre Nora, nous vivons un « moment-mémoire »¹⁸.

Les ressorts

Les ressorts de la montée en puissance des attentes mémorielles depuis les années 1970 sont de plusieurs ordres.

Un premier facteur semble lié à la profonde transformation de la société française durant ce que Jean Fourastié a appelé les « Trente glorieuses ». Entre 1945 et 1975, la société française a vécu une seconde révolution, marquée par la fin des mondes paysan et ouvrier et le développement d'une immense classe moyenne urbanisée¹⁹. La mobilité géographique et sociale a entraîné des ruptures dans la chaîne de transmission intergénérationnelle, qui explique pour partie l'appétence pour la généalogie, susceptible de satisfaire le besoin d'appartenance en réinsérant l'individu dans un groupe familial et dans une lignée. La volonté d'une rupture culturelle, revendiquée par les

15. Voir notamment : HENRY ROUSSO, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, coll. « Points », Seuil, Paris, 1990, p. 155.

16. ESTHER BENBASSA, « À qui sert la guerre des mémoires ? », dans PASCAL BLANCHARD et ISABELLE VEYRAT-MASSON (dir.), *Les Guerres de mémoire. La France et son histoire*, Paris, La Découverte, 2010, p. 255.

17. Loi n° 2001-434 du 21 mai 2001 tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité. Disponible sur legifrance.fr.

18. PIERRE NORA, « L'Ère de la commémoration », *op. cit.*

19. Voir HENRI MENDRAS, *La seconde révolution française, 1965-1984*, coll. « Folio », Gallimard, Paris, 1988-1994, 456 p.

baby-boomers, notamment à travers les mouvements étudiants de l'année 68, a pu aussi engendrer, *a posteriori*, un besoin de mémoire. L'exemple de la communauté de Sant'Egidio, aujourd'hui bien connue pour son rayonnement diplomatique et caritatif, permet d'étayer cette hypothèse. Quand, en 1968, les lycéens fondateurs se réunissent, ils souhaitent rompre avec les valeurs et les pratiques de l'Église institutionnelle ainsi qu'avec le modèle des associations caritatives installées. En autodidactes, Andrea Riccardi et ses compagnons construisent une communauté qui se pense originale et novatrice. Mais le besoin de mémoire et d'histoire apparaît au bout d'une décennie, ce qui se traduit notamment par la décision de donner un nom au groupe. En effet, à la fin des années 1970, les membres de la communauté se fabriquent un lien de filiation avec saint Gilles, un ermite du VI^e siècle (Sant'Egidio en italien), qui au départ n'est que le saint tutélaire de l'église dans laquelle ils se réunissent²⁰. L'épisode au cours duquel saint Gilles aurait défendu une biche contre le roi wisigoth Wamba est vu comme un symbole de la mission de la communauté. Le besoin de se donner des ancêtres est corrélé, comme l'avait analysé Michel de Certeau, au besoin d'identité²¹.

Après les années de croissance, la crise économique, qui se manifeste à partir de 1973, conjuguée avec la crise de l'idéologie marxiste, constitue vraisemblablement un autre facteur explicatif de la vigueur des demandes de mémoire. En remettant en cause l'idée d'un progrès, en ébranlant les espérances placées dans l'avenir, ces deux crises auraient contribué à un investissement mental des Français dans leur passé. À défaut de pouvoir influencer sur le futur, les Européens investiraient leur énergie dans la réorganisation symbolique de leur mémoire. C'est l'analyse que développe l'historien Jean-Clément Martin :

Le « désenchantement du monde », le post-modernisme, la « fin de l'histoire », l'ère du vide ou l'insignifiance ont rompu le pacte : l'histoire s'écrit pour un futur imprévisible dans un présent dépourvu de repères, tandis que du passé, ouvert à toutes les ré-écritures, tout est devenu commémorable et « patrimonialisable », ruinant définitivement toute illusion sur le pouvoir de changer le monde autour d'un projet fondateur²².

L'éloignement progressif dans l'échelle du temps des grandes tragédies du vingtième siècle peut pour sa part rendre compte de l'importance actuelle dans l'espace public des mémoires qui leur sont associées. L'historienne Lucette Valensi, étudiant les souvenirs générés par la grande bataille qui vit le Maroc triompher du Portugal en 1578, remarque qu'il a fallu vingt-neuf années pour que les Portugais se mettent à écrire sur cette défaite traumatisante. Elle effectue ce rapprochement éclairant avec la mémoire des rescapés de la Shoah :

Vingt-neuf ans de silence, l'intervalle qui sépare deux générations. C'est aussi le délai que l'on a souvent observé chez les survivants de l'extermination nazie qui se résolvent à exhumer leurs souvenirs. Le refoulement d'un souvenir pénible cesse d'être un anesthésiant, car il provoque beaucoup d'autres maux : à se

20. ANDREA RICCARDI, *Sant'Egidio, Rome et le monde, Entretiens avec Jean-Dominique Durand et Régis Ladous*, Beauchesne, Paris, 1997, p. 53.

21. MICHEL DE CERTEAU, « Une variante : l'édification hagio-graphique », dans *L'Écriture de l'histoire*, coll. « Folio Histoire », Gallimard, Paris, 1975, éd. 2002, p. 320.

22. JEAN-CLÉMENT MARTIN, « Histoire, mémoire et oubli. Pour un autre régime d'historicité », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, octobre-décembre 2000, t. 47, n° 4, p. 785.

taire sur le crime, on se tait aussi sur les victimes, que l'on tue une deuxième fois. Et on fait la part trop belle aux bourreaux, dont on attend repentir sinon réparation²³.

Le caractère prégnant de la mémoire de la Shoah dans le discours politique et médiatique depuis les années 1970, soit une trentaine d'année après l'événement, peut donc, parmi d'autres raisons, s'expliquer par la libération de la parole après une phase marquée par le refoulement afin de se reconstruire. Certes, François Azouvi vient de publier un livre qui remet en cause ce modèle interprétatif en soulignant que la mémoire de la Shoah était déjà présente dans l'immédiat après-guerre²⁴. Il n'en reste pas moins que, par rapport aux années 1950, le développement de mnémotechniques pour préserver le souvenir de l'Holocauste est sans doute accéléré par la conscience qu'ont les témoins que la mémoire des atrocités et la mémoire des victimes doivent leur survivre et qu'ils ne peuvent en être les seuls supports. D'où l'impérieuse nécessité de la transmission aux nouvelles générations et la mise en avant, à partir de la seconde moitié des années 1990, du « devoir de mémoire »²⁵.

Les questions

Ces différents besoins mémoriels, variés quant à leur finalité propre, ne sont pas sans poser un certain nombre de questions.

La première concerne le rapport à l'avenir. D'un certain côté, le recours au passé peut donner des raisons d'espérer dans un présent parfois sombre. En étudiant la mémoire de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, j'avais pu saisir combien la mobilisation de la figure d'Ozanam au début du vingtième siècle avait constitué une source de dynamisme pour des catholiques français éprouvés par le processus de laïcisation et le climat anticlérical²⁶. Le futur cardinal Baudrillart, alors professeur à l'Institut catholique de Paris, voyait en 1903 dans l'attitude qu'avait eu Ozanam soixante-dix ans plus tôt une source d'espérance pour l'avenir :

Quand Ozanam arrivait à Paris, on sortait de la guerre terrible que l'opposition politique avait faite à la religion, au nom de la liberté. Tout, sous la main de ce parti, avait été une arme contre le christianisme. [...] Il [Ozanam] a le courage. Simple étudiant, il ose, avec quelques amis qu'il recrute, adresser aux maîtres les plus illustres les observations très respectueuses mais très fermes que lui suggèrent les attaques peu fondées contre la doctrine chrétienne dont il est l'auditeur²⁷.

Même si, pour reprendre l'expression de Pierre Nora, la plupart des commémorations nationales en France se sont orientées vers l'expiation²⁸, ce recours à la mémoire pour trouver des raisons d'espérer dans le présent est encore aujourd'hui utilisé, soit que la production d'images du passé

23. LUCETTE VALENSI, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Seuil, Paris, 1992, p. 34.

24. Notamment chez les intellectuels catholiques. Voir FRANÇOIS AZOUVI, *Le Mythe du grand silence, Les Français, Auschwitz, la mémoire*, Fayard, Paris, 2012.

25. OLIVIER LALIEU, « L'invention du "devoir de mémoire" », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 69, janvier-mars 2001, p. 83.

26. CHARLES MERCIER, *La Société de Saint-Vincent-de-Paul, une mémoire des origines en mouvement*, L'Harmattan, Paris, 2006, p. 100.

27. ALFRED BAUDRILLART, « Préface », dans BERNARD FAULQUIER, *Frédéric Ozanam*, Paris, Librairie des Saints-Pères, P. J. Bédouchaud, Paris, 1903, p. VII-IX.

28. PIERRE NORA, *Historien public*, Paris, Gallimard, 2011, p. 513.

permette de relativiser les malheurs du temps, soit qu'elle montre des exemples de vertu ou de courage qui peuvent être imités aujourd'hui. C'est le cas, me semble-t-il, de la mémoire de l'appel du 18 juin 1940, présenté lors du soixante-dixième anniversaire de 2010 comme un exemple de refus du défaitisme²⁹. La sauvegarde de la mémoire de ce qui est arrivé peut aussi être tournée vers l'avenir, quand elle pour fonction d'éviter la reproduction des mêmes tragédies. Actualisant la vieille idée selon laquelle l'histoire est maîtresse de vie, le concept contemporain de « devoir de mémoire », au-delà du culte rendu aux morts, comporte l'idée qu'il faut empêcher le retour de systèmes politiques et idéologiques pervers en gardant avec vigilance le souvenir de leurs conséquences³⁰. Dans d'autres domaines moins dramatiques, comme par exemple les catastrophes dites naturelles, la mémoire peut constituer une source de résilience pour les sociétés, en permettant une meilleure prise en compte du risque grâce au souvenir des aléas³¹.

Néanmoins, cultiver sa mémoire peut aussi renfermer sur un passé ressassé et empêcher de construire un avenir. Esther Benbassa souligne que, pour un groupe social, faire mémoire des persécutions du passé peut, au-delà de l'effet cathartique recherché, développer une « culture des victimes », « autiste » et « auto-indulgente » qui ferme la possibilité d'un futur³². Dans la même optique, Françoise Vergès dénonce la manière dont certaines associations, parmi lesquelles Collectifdom, qui s'est donné pour objectif de lutter contre les discriminations des Français originaires d'Outre-Mer, enferment le présent dans le passé en plaçant la mémoire de l'esclavage sur le terrain du *pathos* :

La mémoire qu'ils défendent est une mémoire de la souffrance qui trouve des échos auprès des personnes qui subissent humiliations et discriminations et qui veulent comprendre qui est responsable de leurs souffrances. À proposer le passé comme source des difficultés du présent, ce dernier en devient prisonnier³³.

Une seconde interrogation concernant ces besoins de mémoire porte sur leur articulation dans le cadre de la communauté politique formée par la réunion des différents citoyens, par-delà leurs identités particulières. La mémoire individuelle peut être parfois un moyen pour s'insérer dans une mémoire plus large : ainsi de ces généalogistes étudiés par Martine Segalen et Guy Michelat qui, en cherchant à connaître leurs ancêtres, prennent goût à l'histoire qu'ils disent ne pas avoir aimée à l'école :

En se demandant qui étaient leurs ancêtres, ce qu'ils faisaient, comment et où ils vivaient, les généalogistes plongent dans la vie quotidienne à diverses époques historiques, découvrent de vieux métiers disparus et rencontrent les événements nationaux auxquels leurs ancêtres ont été confrontés. Il est vrai

29. PIERRE MAZEAUD, « De Gaulle appartient à tous et à toutes », *lemonde.fr*, 17 juin 2010. Disponible sur :

http://www.lemonde.fr/idees/article/2010/06/17/de-gaulle-appartient-a-toutes-et-a-tous_1374309_3232.html

30. OLIVIER LALIEU, *art. cit.*, p. 84.

31. Voir sur ce point JÉRÉMY DESARTHE, « Le devoir de mémoire comme outil de résilience ? Les sociétés urbaines face aux inondations dans l'ouest de la France (XVI^e-XX^e siècle) », Actes du colloque « Renforcer la résilience au changement climatique des villes : du diagnostic spatialisé aux mesures d'adaptation » (2R2CV), 7 et 8 juillet 2011, Université Paul-Verlaine, Metz, France », disponible en ligne : <http://www.univ-metz.fr/recherche/labos/cegum/2R2CV/Actes/DESARTHE.pdf>

32. ESTHER BENBASSA, *art. cit.*

33. FRANÇOISE VERGÈS, « Esclavage colonial : quelles mémoires ? Quels héritages ? », dans PASCAL BLANCHARD et ISABELLE VEYRAT-MASSON, *op. cit.*, p. 157-158.

qu'effectuer des recherches sur un parent qui a vécu sous la Révolution rend soudain plus concret les épisodes enseignés à l'école, mais restés jusqu'alors totalement abstraits³⁴.

Mais à l'échelle des groupes culturels ou religieux, le développement d'une mémoire particulière se fait souvent en opposition à une mémoire officielle, jugée excluante³⁵. Pour revenir à la mémoire de l'esclavage, celle-ci s'est structurée selon Françoise Vergès comme « un espace de résistance contre un récit qui s'écrivait en niant l'existence de cet événement »³⁶. Se pose alors la question de savoir si ces représentations vont pouvoir être intégrées dans la mémoire collective afin de construire une identité partagée ou si elles sont destinées à alimenter une forme de communautarisme³⁷. Si l'on souhaite privilégier la première branche de l'alternative, le recours aux « professionnels de l'histoire » apparaît nécessaire.

Les professionnels de l'histoire et le besoin de mémoire

Mémoire et histoire

En effet, si la mémoire est la capacité à fabriquer des représentations du passé, la démarche historique peut être définie comme la tentative pour l'orienter vers la réalité de ce qui est arrivé. L'histoire est un processus de travail de la mémoire : les souvenirs sont confrontés à d'autres souvenirs ou à des traces datant de l'époque sur laquelle ils portent.

En reprenant les concepts de la psychologie cognitive, on peut dire que l'histoire permet de passer d'une vision autistique du passé, informée en premier lieu par l'identité de celui qui se représente et ses besoins du moment, à une vision plus réaliste où ce sont les sources qui commandent principalement la représentation. En ouvrant la mémoire à d'autres mémoires et à des traces du passé, la démarche historique lui permet de répondre non seulement à un besoin d'appartenance, mais aussi à d'autres aspirations, parmi lesquelles celle que Maslow appelle « le besoin de connaître ». Henri-Irénée Marrou a lumineusement décrit comment la mémoire, travaillée par l'histoire, pouvait ouvrir de nouveaux horizons de connaissance :

La connaissance historique dilate, dans des proportions pratiquement illimitées, ma connaissance de l'homme, de sa réalité multiforme, de ses virtualités infinies – bien au-delà des limites toujours étroites où s'enfermera nécessairement mon expérience vécue³⁸.

Au-delà de l'épanouissement provoqué par la découverte de la richesse des expériences humaines dans le temps, cette connaissance historique peut aussi avoir, selon Marrou, des effets thérapeutiques :

La prise de conscience historique réalise une véritable catharsis, une libération de notre inconscient sociologique un peu analogue à celle que, sur le plan psychologique, cherche à obtenir la psychanalyse. [...]

34. MARTINE SEGALIN et GUY MICHELAT, *art. cit.*, p. 200.

35. Voir PIERRE NORA, « L'ère de la commémoration », *op. cit.*, p. 4704.

36. FRANÇOISE VERGÈS, *art. cit.*, p. 156.

37. Sur cette question, voir PASCAL BLANCHARD et ISABELLE VEYRAT-MASSON, « Introduction », dans PASCAL BLANCHARD et ISABELLE VEYRAT-MASSON (dir.), *op. cit.*, p. 35.

38. HENRI-IRÉNÉE MARROU (1904-1977), *De la connaissance historique*, coll. « Points », Seuil, Paris, 1975, p. 241.

Dans l'un et l'autre cas, nous observons ce mécanisme, à première vue surprenant, par lequel « la connaissance de la cause passée modifie l'effet présent » : dans l'un et l'autre cas, l'homme se libère du passé qui jusque-là pesait obscurément sur lui non par l'oubli, mais par l'effort pour le retrouver, l'assumer en pleine conscience de manière à l'intégrer³⁹.

En permettant aux mémoires blessées d'analyser les causes d'une souffrance, la démarche historique peut donc ouvrir un avenir.

La démarche historique rend aussi possible une mémoire collective vraiment partagée. Paul Ricœur écrivait que l'histoire avait pour mission « l'exercice de l'équité à l'égard des revendications concurrentes des mémoires blessées et parfois aveugles au malheur des autres »⁴⁰.

Pour toutes ces raisons, la société globale et les différents groupes qui la composent ont recours aux historiens et leur donnent, dans la fabrique des représentations du passé, une place qui n'est pas négligeable.

Rôle des chercheurs

À la radio et à la télévision, dans les émissions consacrées au passé, ils sont convoqués comme experts, comme par exemple dans l'émission de Franck Ferrand sur Europe 1, *Au cœur de l'histoire*. Après un récit par l'animateur, lui-même titulaire d'un DEA d'histoire à l'EHESS, un historien spécialiste de la période ou de la question est longuement interviewé. Dans le champ de l'édition grand public, les chercheurs en histoire ont su s'imposer, dans les années 1970, à côté des vulgarisateurs ou des écrivains. C'est ainsi que Georges Duby et Jacques Le Goff ont conquis un large public et ont contribué à modifier les représentations du public sur le Moyen Âge. Cet âge d'or est aujourd'hui révolu, mais les historiens restent, semble-t-il, parmi les seuls spécialistes des sciences humaines à pouvoir écrire des livres touchant à la fois le monde académique et le grand public.

Par rapport aux besoins mémoriels de groupes spécifiques, les historiens sont parfois mis à contribution. On peut penser à l'initiative prise par le cardinal Decourtray en 1989, suite à l'arrestation par la gendarmerie, dans un prieuré intégriste de Nice, de Paul Touvier. Face à la réactivation d'une polémique quant au rôle joué par l'archevêché de Lyon dans la protection dont avait bénéficié ce milicien, et plus largement quant aux relations entre l'Église catholique et les collaborateurs pendant et après l'Occupation, il décida audacieusement d'ouvrir les archives de l'archevêché et de confier à René Rémond la composition d'une commission chargée de les examiner⁴¹. Il s'agissait d'éclairer un angle mort de la mémoire catholique, interpellée par l'actualité, et de postuler que le risque de la vérité était préférable aux dangers de la rumeur et du mensonge⁴².

39. *Ibid.*, p. 263.

40. PAUL RICŒUR, « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé », *Annales histoire sciences sociales*, année 55 (2000), n° 4, p. 747.

41. RENÉ RÉMOND, JEAN-PIERRE AZÉMA, FRANÇOIS BÉDARIDA et alii, *Paul Touvier et l'Église*, « Pour une histoire du XX^e siècle », Fayard, Paris, 1992, p. 9-13.

42. *Ibid.*, p. 15-16.

L'État a aussi recours aux historiens pour évaluer la légitimité des différentes revendications mémorielles qui lui parviennent. Trois ans après l'initiative du cardinal Decourtray, Jack Lang, alors ministre de la Culture, sollicitait de nouveau René Rémond, en tant que président du Conseil supérieur des archives. Il lui demandait d'étudier une requête, formulée par plusieurs associations juives, relative à la conservation de fichiers ayant trait à l'organisation de la déportation des juifs français par le gouvernement de Vichy. Ces associations souhaitaient que, par dérogation, ce fonds public soit versé non pas aux archives nationales, mais au Mémorial du martyr juif inconnu⁴³. Après des débats, la commission conclut sur le caractère inopportun de la demande qui risquait de créer un précédent :

La crainte n'est pas imaginaire qu'un tel transfert puisse susciter des revendications de même nature de la part d'autres composantes de la société française, partis, familles spirituelles, qui se jugeraient pareillement fondées à réclamer pour les conserver les documents attestant des persécutions subies du pouvoir politique⁴⁴.

Un compromis fut finalement trouvé en créant une enclave des Archives nationales au sein du Mémorial. De manière générale, il me semble que les travaux des historiens sont repris à leur compte par le pouvoir politique quand celui-ci s'attache à réorganiser la mémoire officielle. On l'a vu tout récemment avec cette déclaration du président de la République à propos du 17 octobre 1961 :

Le 17 octobre 1961, des Algériens qui manifestaient pour le droit à l'indépendance ont été tués lors d'une sanglante répression. La République reconnaît avec lucidité ces faits. Cinquante-et-un ans après cette tragédie, je rends hommage à la mémoire des victimes⁴⁵.

Les modalités de reconnaissance par l'État de ce souvenir vif dans une partie de la communauté algérienne, longtemps occulté de la mémoire collective à la fois en France et en Algérie⁴⁶, ont été déterminées à la fois par les demandes mémorielles, portées notamment par une association d'enfants issus de l'immigration algérienne, *Au nom de la mémoire*⁴⁷, puis par le *Collectif 17 octobre 1961*⁴⁸, mais aussi par le travail des historiens, parmi lesquels Jean-Paul Brunet⁴⁹. Ce dernier, au terme d'un travail sur archives, a revu à la baisse le nombre de victimes avancé par l'historien militant Jean-Luc Einaudi⁵⁰, ce qui peut expliquer la prudence du communiqué présidentiel qui n'avance aucun chiffre sur les victimes.

43. RENÉ RÉMOND (dir.), *Le « Fichier juif »*. Rapport de la commission présidée par René Rémond au Premier ministre, Plon, Paris, 1996, p. 231.

44. *Ibid.*, p. 230-231.

45. <http://www.elysee.fr/president/les-actualites/communiqués-de-presse/2012/communiqué-17-octobre-1961.14120.html> (Consulté le 11 novembre 2012).

46. Sur cette question voir : GILLES MANCERON, *La triple occultation d'un massacre* [publié avec *Le 17 octobre des Algériens* de Marcel et Paulette Péju], La Découverte, Paris, 2011. Le massacre a à la fois été occulté par les pouvoirs successifs français, par le pouvoir algérien après 1962, du fait de l'hostilité de Boumediène vis-à-vis de la tendance française du FLN et par la gauche française, qui a privilégié la mémoire de la répression de la manifestation de Charonne (février 1962) qu'elle avait elle-même organisée.

47. *Ibid.*

48. <http://www.17octobre61.org/> [consulté le 24 octobre 2012]

49. JEAN-PAUL BRUNET, *Police contre FLN Le drame d'octobre 1961*, Flammarion, Paris, 1999.

50. JEAN-LUC EINAUDI, *La Bataille de Paris – 17 octobre 1961*, Seuil, Paris, 1991.

Cette reconnaissance par l'État du travail des historiens n'est pas néanmoins systématique. Elle s'est récemment superposée à une forme de concurrence entre les pouvoirs publics et la « corporation » des historiens pour orienter les représentations du passé. Le débat sur les lois mémorielles a manifesté cette rivalité. Les parlementaires français, depuis 2001, se sont risqués à juger le passé, à la lumière des valeurs contemporaines. Nous avons déjà évoqué la loi Taubira de 2001 qui qualifie de crime contre l'humanité la traite et l'esclavage. Cette même année, une loi était votée pour qualifier de génocide le massacre dont les Arméniens ont été victimes en 1915. En 2005, sous une majorité de droite cette fois-ci, la loi Mekachera qualifiait positivement le rôle des Français rapatriés dans les anciens départements d'Afrique du Nord et demandait à ce que le rôle positif de la présence de la France outre-mer soit enseigné. Pour les historiens, cette dynamique, sous couvert de bons sentiments, promeut une représentation égocentrique du passé :

Il ne s'agit plus de comprendre et de faire comprendre le passé pour lui-même, écrit Pierre Nora, de le connaître pour le faire sentir et de rétablir les enchaînements qui nous ont fait ce que nous sommes, mais de plaquer directement sur tous les phénomènes du passé un jugement qui n'est bâti que sur des valeurs et des critères d'aujourd'hui, comme si ces valeurs et ces critères n'avaient pas eux-mêmes une histoire et existaient de toute éternité⁵¹.

Par ailleurs, du fait de la définition d'une mémoire officielle, les lois mémorielles restreignent les possibilités de la recherche en histoire, alors que les historiens considèrent que les connaissances sont évolutives. Si l'on suit Robert Badinter, la période des lois mémorielles s'est peut-être terminée le 28 février 2012, avec l'invalidation par le Conseil constitutionnel de la loi qui visait à pénaliser la contestation du génocide arménien⁵². Il n'en demeure pas moins que la demande sociale et politique par rapport aux chercheurs en histoire demeure ambiguë : sollicités comme experts du passé, on leur refuse pour autant d'avoir le monopole du pouvoir mémoriel.

Rôle des enseignants

Dans une certaine mesure, les enseignants d'histoire sont confrontés à la même ambivalence en ce qui concerne l'histoire scolaire. Cet extrait du journal de 13 heures de TF1, diffusé le 2 octobre 2012, semble être un bon reflet de la demande sociale majoritaire par rapport à l'histoire scolaire.

51. PIERRE NORA, *Historien public*, op. cit., p. 514. Les juristes sont également hostiles à la question. Voir ROBERT BADINTER, « Fin des lois mémorielles », *Le Débat*, n° 171, septembre-octobre 2012, p. 97 : « Pour le juriste, je le dis sans détour, c'est un errement. Je n'ai pas besoin de rappeler que le "crime contre l'humanité" ou le "génocide" sont des qualifications juridiques qui ont fait leur apparition à partir de la Seconde Guerre mondiale. Recourir à des concepts pour qualifier aujourd'hui des faits survenus en Arménie il y a un siècle ou pour la traite transatlantique au XVIII^e siècle est juridiquement une erreur, une sorte de qualification juridique rétroactive. On ne peut pas qualifier des faits passés au regard de concepts juridiques apparus après leur commission. »

52. ROBERT BADINTER, art. cit., p. 98-99 : « En considérant qu'une disposition législative ayant pour objet de "reconnaître un crime de génocide" ne saurait en elle-même être revêtue de la portée normative qui s'attache à la loi, le Conseil constitutionnel a formulé la condamnation de la loi mémorielle en soi. »

Lancement du sujet :
Jean-Pierre Pernault : « Toujours lié à notre vie quotidienne, une page éducation à présent, avec une inquiétude d'historiens, qui le disent dans plusieurs livres, sur la manière d'apprendre l'histoire. De nombreux parents ont aussi du mal à comprendre les programmes d'histoire-géographie des enfants. Maintenant on apprend l'histoire par thèmes : finie la chronologie, on saute d'un siècle à l'autre et tout s'emmêle dans la tête. [...] »
Reportage :
Journaliste : « C'est avec beaucoup de nostalgie que cette professeure d'histoire-géographie consulte un ancien manuel tout en chronologie : c'était avant la réforme de 2009-2010. Depuis, l'approche thématique des programmes a tout bouleversé. »
Hélène Papadoulos (vice-présidente de l'association des professeurs d'histoire-géographie): « Pour des élèves post-bac ou pour des étudiants en histoire, c'est très bien, mais en dehors de ça, pour des élèves, des lycéens qui ont quinze-seize ans, c'est véritablement incompréhensible. »
Journaliste : « Et que dire des élèves de primaire perdus, sans repères chronologiques, censés par exemple plancher sur la religion et le pouvoir en CM 1 ? Trois historiens montent au créneau pour dénoncer ce qu'ils considèrent comme des aberrations [gros plan sur les livres de Dimitri Casali, Vincent Badré et Laurent Wetzel] : les guerres enseignées mais pas leurs causes, des pans entiers de l'histoire passés à la trappe, Clovis, Louis XIV et Napoléon réduits à la portion congrue. Test grandeur nature auprès de trois lycéens. »
Journaliste : « Napoléon qui était-il ? »
Lycéenne 1 : « J'sais pas... Français ? »
Journaliste : « Si je vous dis Marignan ? »
Lycéen 2 : « C'est un auteur non ? »
[...]
Journaliste : « On est loin des cartes, des frises et du par cœur d'autrefois. »
Enseignante dans une classe de 1970 : « Qui était le général de Gaulle ? Jean-Paul ? »
Jean-Paul : « Un grand homme. »
Enseignante : « Mais encore ? »
Un autre élève : « Le président de la République. »
Journaliste : « Les enseignants, sans jouer la carte de la nostalgie, tentent de faire entendre leur voix sur fond de grande concertation sur l'école, mais à ce stade, la refonte des programmes d'histoire-géographie ne figure pas au menu des négociations. »
Retour plateau :
Jean-Pierre Pernault : « [...]. Tout ça est bien inquiétant. »

Cette portion de journal télévisée est intéressante car y sont exprimées trois grandes demandes sociales concernant l'histoire scolaire.

Tout d'abord, celle-ci devrait avoir pour but de structurer la représentation du passé en permettant aux élèves de se repérer dans le temps par l'acquisition de repères, d'où l'attachement à un enseignement chronologique.

Corrélié à cette première revendication, il me semble qu'il y a un souhait sous-jacent à ce que l'histoire scolaire permette aux élèves de se représenter le passé d'une manière linéaire : Jean-Pierre Pernault regrette qu' « on saute d'un siècle à l'autre » ; les trois livres publiés à la rentrée 2012, particulièrement celui de Dimitri Casali, *L'Histoire de France interdite*⁵³, déplorent que des pans entiers de l'histoire nationale « soient passés à la trappe » ou « réduits à la portion congrue ». Ces propos semblent manifester la nostalgie du modèle d'histoire scolaire mis en place sous l'impulsion d'Ernest Lavisse, qui fournissait à tous les élèves un roman national cohérent et unificateur dans lequel, depuis les Gaulois, qui étaient les ancêtres de tous les Français, la France se construisait progressivement pour aboutir, à travers les obstacles et les péripéties, à la Troisième République, présentée comme un aboutissement.

Une troisième attente sociale par rapport à l'histoire scolaire me semble résider dans la transmission d'éléments de culture commune, ayant une valeur patrimoniale, que les enfants puissent partager avec leurs aînés. La journaliste interroge les lycéens sur Marignan, qui n'est plus une date repère dans les programmes, mais qui a été apprise et retenue par des générations de Français, moins en raison de l'importance intrinsèque de l'événement, que du caractère amusant du redoublement du chiffre 15. Dans le but de permettre aux parents de faire apprendre à leurs enfants des contenus similaires à ceux qu'ils ont eux-mêmes appris, Dimitri Casali a publié en 2011 un *Altermanuel d'histoire de France* sous-titré : « Ce que nos enfants n'apprennent plus au collège », qui ambitionne d'apporter des contenus sur tous les personnages et repères qui ne sont plus étudiés en tant que tels dans les nouveaux programmes de 2008⁵⁴.

Ces trois attentes relèvent en fait davantage d'une demande de transmission d'une mémoire collective que d'une initiation à la démarche historique. L'histoire scolaire, dans cette optique, ne serait pas la même chose que l'histoire des historiens, mais une sorte d'apprentissage par les élèves de représentations partagées, à défaut d'être actualisées, du passé. Ces représentations structurées selon une chronologie linéaire devraient par ailleurs être positives pour permettre l'amour de la France.

Ces demandes sociales, qui aboutissent à la critique des modalités actuelles de l'enseignement de l'histoire, doivent être entendues, me semble-t-il, par les professionnels de l'histoire, notamment pour ce qui concerne la revendication d'une meilleure mémorisation des dates et personnages repères. C'est sans doute l'un des points faibles du modèle didactique actuel, bien que cet objectif figure dans les instructions officielles et fasse l'objet d'une évaluation au brevet. Faut-il pour autant réduire l'histoire scolaire au simple apprentissage d'éléments et de personnages constitutifs d'une mémoire collective, dont le contenu fait d'ailleurs débat, entre les partisans d'un récit

53. DIMITRI CASALI, *L'Histoire de France interdite*, J.-C. Lattès, Paris, 2012.

54. DIMITRI CASALI, *L'Altermanuel d'histoire de France. Ce que nos enfants n'apprennent plus au collège*, Perrin, Paris, 2011.

national réenchanté et les partisans d'un récit accueillant aux mémoires blessées et ouvert aux identités supranationales⁵⁵ ? Je n'en suis pas persuadé et je pense qu'il est sans doute souhaitable que, dès le CE2, les élèves soient aussi initiés à la démarche historique, notamment à l'analyse et à la critique des documents. La journaliste de TF1 responsable du reportage sait sans doute sa chronologie, mais elle commet une erreur dans l'exploitation du document d'archive audiovisuelle qu'elle utilise pour montrer le décalage entre les élèves de 1970, qui savent parfaitement dire qui est de Gaulle, et ceux de 2012, qui ne parviennent pas à identifier Napoléon et Marignan. En respectant la démarche historique, et donc en replaçant l'archive audiovisuelle dans son contexte, on se rend compte que 1970 est l'année du décès du général de Gaulle. Celui-ci n'est donc pas encore un personnage historique du programme. L'enseignante fait sans doute réagir ses élèves à l'actualité plutôt qu'elle ne vérifie l'acquisition de repères. La journaliste montre donc, malgré elle, la nécessité de ne pas restreindre l'histoire au par-cœur, non seulement par l'emploi inadéquat qu'elle fait du document, mais aussi par l'impact de son reportage sur le grand public. Les élèves, en tant que consommateurs de contenus médiatiques, ne doivent-ils pas, aussi, être éveillés à l'esprit critique ?

En guise de conclusion

Pour conclure, et pour passer du registre de la description et de l'analyse à celui de la proposition, il me semble que la démarche historique, dans le « moment-mémoire » que nous vivons, doit être proposé à de larges publics, non seulement à l'école mais aussi par d'autres canaux de formation. Pour ce faire, les historiens pourraient peut-être avec profit s'inspirer des initiatives prises par les scientifiques pour donner le goût aux Français de la démarche scientifique.

Je pense notamment, pour l'école, au projet La main à la pâte, mis en place depuis 1996 à l'initiative de Georges Charpak, Pierre Léna et Yves Quéré dans le but d'éveiller l'esprit scientifique dans les classes. Comme son nom l'indique, il consiste à initier les élèves à la démarche scientifique en leur faisant eux-mêmes concevoir et mettre en œuvre des protocoles expérimentaux. Les initiateurs postulent que l'enfant et l'adolescent portent en eux des ressources leur permettant de comprendre le monde, à condition d'être épaulés par les maîtres. Le projet repose sur l'implication personnelle très forte de scientifiques de renom qui n'hésitent pas à se déplacer dans les classes et à transmettre leur passion aux professeurs des écoles, notamment au cours de stages appelés *graines de science*⁵⁶. À destination du grand public, les historiens pourraient aussi s'inspirer des projets tels que la fête de la science, lancée par Hubert Curien en 1991.

Il y a là un formidable chantier, pour démocratiser réellement la démarche historique et, peut-être, contribuer ainsi à l'apaisement des mémoires. ■

55. PATRICK GARCIA, « Roman national et revendications mémorielles », *Les Cahiers français*, n° 352, septembre-octobre 2009, p. 62.

56. PIERRE LÉNA, *Enseigner, c'est espérer*, Le Pommier, Paris, 2012.

Entre mémoire et espérance

Marguerite LÉNA, s.f.x.
Philosophe, Sainte-Marie de Neuilly
École Cathédrale, Paris

La mission que vous m'avez confiée avait pour cahier des charges : « Nécessité chrétienne de la mémoire, d'après Paul Ricœur »¹. Je dois donc en premier lieu m'expliquer sur le titre que j'ai donné à mon intervention. Il ouvre en effet l'acte de mémoire, tourné vers le passé, sur l'espérance qui, elle, est tournée vers l'avenir. Mes propos prendront place dans l'espace ainsi créé « entre » ces deux intentionnalités irréductibles de la conscience ; mon hypothèse est que ce lieu est le seul à partir duquel appréhender le statut chrétien de la mémoire. Par ailleurs, pour honorer la référence à Paul Ricœur, deux possibilités s'offraient à moi. La première, la plus immédiatement en phase avec notre question, consistait à interroger de façon privilégiée le corpus des travaux bibliques de Paul Ricœur. La Bible est en effet par excellence le livre structuré par un « souviens-toi » récurrent, mis tantôt dans la bouche de Dieu, tantôt dans celle du Psalmiste, et créant ainsi un espace de dialogue entre Dieu et son peuple dont la mémoire est de part et d'autre établie gardienne. Mais ce « souviens-toi » est indissociable de l'espérance, car il est une mémoire de la Promesse, et donc en quelque sorte une mémoire de l'avenir. Dans la prière d'Israël, écrit Paul Ricœur, « c'est l'histoire et ses violences qui viennent interrompre la louange ; ne reste qu'une issue au chant contrasté du psalmiste, l'élan à la rencontre de la promesse, cet optatif du futur »². J'ai préféré toutefois poser la question de la mémoire et de l'espérance aux œuvres proprement philosophiques de Ricœur. Elles permettent en effet de nous interroger sur l'articulation entre la « mémoire chrétienne » et la mémoire tout court, ce qui est sans doute plus cohérent avec le propos général de notre colloque.

Ma question est la suivante : dans quelle mesure l'approche que fait Ricœur de l'historicité humaine, sous son double et indissociable aspect de l'histoire que font les hommes et de l'histoire que racontent les hommes, peut-elle éclairer l'approche théologique et spirituelle de l'historicité surnaturelle ? J'emprunte ces deux catégories d'histoire humaine et d'histoire surnaturelle au P. Gaston Fessard³. La pensée philosophique de Ricœur se déploie pour sa part exclusivement au plan de

1. L'œuvre du philosophe Paul Ricœur (1913-2005), fondée sur la phénoménologie et l'herméneutique du XX^e siècle, dans la mouvance de l'« existentialisme chrétien » et de la revue *Esprit*, comporte une quarantaine d'ouvrages portant notamment sur le langage, le récit, l'histoire, la Bible et l'éthique, avec une ouverture théologique. [NdE]

2. Préface de Paul Ricœur à PAUL BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard, 2001.

3. Cf. P. GASTON FESSARD, s.j. (1897-1978), « Du sens de l'histoire », *De l'Actualité historique* I, DDB, Paris, 1960.

l'historicité humaine et pratique une soigneuse et rigoureuse *epochè*⁴ des vérités de foi. Mais la foi chrétienne porte d'abord, non sur des propositions abstraites, mais sur des événements ; notre *Credo*, avec sa mention factuelle de Ponce Pilate, vient rappeler que ces événements s'inscrivent dans l'histoire humaine, y déploient leurs effets de péché et de grâce, et s'offrent à l'enquête documentaire comme à la réflexion critique de l'historien. Mémoire chrétienne et mémoire tout court, histoire chrétienne et histoire tout court sont donc liées l'une à l'autre par ce connecteur majeur qu'est l'Incarnation du Fils de Dieu dans l'humble facticité historique. Il est dès lors légitime de se demander en quoi, au prix de quelles conversions peut-être, une réflexion aussi aigüe que celle de Ricœur sur l'historicité humaine, vécue et racontée, peut éclairer cette « nécessité chrétienne de la mémoire », nourrir et pacifier le débat intime de celle-ci avec ses propres crises. Après un survol de la stratégie d'ensemble de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, je m'appuierai, pour mener cette enquête, sur deux thèmes majeurs de la pensée de l'auteur, particulièrement décisifs pour notre propos : d'une part le thème du pardon, longuement traité au terme de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, comme l'horizon de tout l'ouvrage ; d'autre part celui de l'espérance, qui constitue moins un thème particulier de l'œuvre que son horizon, c'est-à-dire la visée qui la traverse toute entière et en est sans doute une clé de lecture privilégiée. Je me risquerai alors à suggérer le lieu où pourraient se croiser les deux problématiques du pardon et de l'espérance selon Paul Ricœur, un lieu seulement indiqué en creux dans sa pensée de philosophe, mais auquel il sera possible de donner, en fin de parcours, un nom.

À la source de l'histoire, la mémoire

Envisageons d'abord l'apport que peut apporter le livre majeur *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*⁵ à une réflexion chrétienne sur la mémoire. Le titre nous indique d'emblée qu'on ne saurait traiter de « la mémoire chrétienne » indépendamment de son lien avec l'histoire et avec l'oubli, ce qui en dialectise et enrichit considérablement l'approche. D'autre part, un long développement est consacré dans ce livre aux abus de la mémoire : « mémoire empêchée, mémoire manipulée, mémoire abusivement commandée » (p. 82-112). Cela nous invite à user avec précaution de l'expression « nécessité de la mémoire », qui ne saurait cautionner les manipulations et les contraintes dont la mémoire chrétienne n'a pas toujours su se garder au cours du temps. Si le vœu de toute mémoire est, comme l'écrit Ricœur, celui de la fidélité, la mémoire chrétienne n'est mémoire et n'est chrétienne que si elle s'interdit toute dérive passionnelle en forme d'idéalisation ou d'exécration, toute instrumentalisation abusivement identitaire, attitudes qui peuvent toujours grever et gauchir son exercice. Dans le champ ainsi délimité, quelles ressources de pensée nous sont offertes ?

Le plan du livre est déjà un indice précieux des tâches à remplir. Il traverse successivement une phénoménologie de la mémoire, puis une épistémologie des sciences historiques, avant d'élargir l'enquête à une herméneutique de la condition historique. Il prend donc son point de départ dans

4. *Epochè* est un mot grec signifiant « interruption ». Il est repris en philosophie, et en particulier dans la phénoménologie de Husserl (1859-1938), pour désigner une suspension du jugement, une mise entre parenthèses des idées reçues comme évidentes. [NdE]

5. *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, coll. « Points », Seuil, Paris, 2000.

la mémoire, c'est-à-dire dans le support de l'identité singulière, qui donne aux souvenirs leur caractère éminemment personnel. Toutefois, dès cette première partie, la dimension sociale de la mémoire est prise en compte, puisque le souvenir vient au langage, s'articule en récit, s'organise selon des cadres sociaux et constitue non seulement l'identité narrative des sujets, mais par extension celle des groupes humains. Ce premier ancrage met l'expérience temporelle en première personne, dans le « je » ou le « nous » réfléchis du « je me souviens », ou dans le « j'y étais » du témoin direct ; il ne cessera d'entrer en dialogue, ou en débat, avec l'objectivation qu'opère l'historien. « Mon livre, écrit Paul Ricœur, est un plaidoyer pour la mémoire comme matrice d'histoire »⁶. Et il annonce, dès la préface, que « nous n'avons pas mieux que le témoignage, en dernière analyse, pour nous assurer que quelque chose s'est passé »⁷. Il me semble que ce privilège de la mémoire, comme condition de possibilité de l'histoire, et par là même la priorité chronologique et épistémologique de la fidélité du souvenir sur la véracité de l'histoire, nous renvoie d'emblée à une donnée constitutive de notre foi : le message évangélique fut d'abord confié à l'engagement en première personne et à la mémoire des premiers témoins de la Résurrection, à laquelle répondait la confiance faite à leur témoignage, avant de se constituer en récits et en textes offerts au travail de l'exégète, de l'historien et du théologien. Mais on peut noter ici une surdétermination de la notion de témoin : ce n'est pas seulement un « j'y étais » ou un « j'ai vu », mais le « je crois » qui les accompagne qui qualifie à sa source l'acte chrétien de témoignage, et donc informe, à partir de cette source, toute la mémoire chrétienne.

De la science historique à la condition historique

Le travail de l'historien n'en est pas rendu moins nécessaire. La seconde partie de l'ouvrage de Ricœur s'y attarde longuement. Il souligne le « décrochage » et l'autonomie de l'histoire par rapport à la mémoire, ainsi que sa fonction critique vis-à-vis d'elle, qu'il s'agisse de la phase documentaire, plus encore de la phase explicative/compréhensive, et enfin de la « représentation historique » qui inscrit le passé dans des formes narratives et met par là en pleine lumière « la visée référentielle du discours historique »⁸. Les analyses extrêmement précises que l'auteur conduit à ces divers niveaux d'investigation sous l'égide de la question essentielle de la vérité historique et de ses apories, ainsi que le dialogue qu'il ouvre avec les historiens contemporains ont bien évidemment de précieuses incidences sur les questions théologiques concernant le « Jésus de l'histoire » et sur les multiples approches historico-critiques et littéraires de l'Écriture sainte. Les exigences épistémologiques ainsi requises par une critique de la raison historique relèveraient toutefois, d'un point de vue théologique, d'un principe plus radical : celui du réalisme de l'Incarnation, comme l'a souligné le pape Benoît XVI dans *Verbum Domini*, tout en rappelant qu'elles ne sauraient suffire à en approcher le mystère. Elles peuvent également instruire le travail des historiens de l'Église, et, me semble-t-il, celui des historiens de la sainteté chrétienne. Pour ne retenir que la phase « explicative/compréhensive », on peut se demander en effet jusqu'où et de quelle manière il est permis à l'historien de

6. *Op. cit.*, p. 106.

7. *Op. cit.*, p. 7.

8. *Op. cit.*, p. 304

faire intervenir la référence à l'action de Dieu dans la compréhension des décisions, initiatives et réalisations des figures de sainteté dont l'histoire garde mémoire. On sait les débats suscités entre historiens par les « voix » de Jeanne d'Arc. Mais indépendamment de ces phénomènes d'ordre extraordinaire, la question reste ouverte : peut-on rendre compte du rôle d'un Robert Schuman, d'un Edmond Michelet⁹, ou d'un Jean-Paul II dans l'histoire politique de leur temps en laissant de côté la motivation proprement spirituelle et mystique de leur action ?

Le dernier niveau d'enquête du livre porte sur une herméneutique de la condition historique, c'est-à-dire « ce régime d'existence placé sous le signe du passé comme n'étant plus et ayant été »¹⁰. Ricœur annonce que cette enquête a tout à la fois une dimension critique à l'endroit de toute prétention totalisante du sens de l'histoire, à la manière hégélienne¹¹, et une dimension proprement ontologique, portant sur la condition temporelle, et donc mortelle, de l'homme ; ici, l'auteur entre en débat avec la thèse heideggerienne¹² de l'« être-pour-la-mort ». À ce double titre, l'herméneutique de la condition historique qui se dessine alors peut donner à penser au théologien chrétien : négativement d'abord, en manifestant que l'histoire ne peut énoncer sur son propre plan, ni même sur celui de la réflexion philosophique, le sens dernier du devenir humain auquel la raison ne saurait pour autant renoncer. La ruine des philosophies triomphales de l'histoire et des eschatologies séculières peut certes inciter à ce renoncement. Mais elle peut aussi susciter l'effort d'une réflexion chrétienne qui penserait l'imprévisibilité de l'avenir et l'irréductible diversité historique des cultures et des religions en termes proprement théologiques. Puis, de manière cette fois positive, l'herméneutique mise en œuvre par Ricœur refuse de soumettre l'« avoir été » au « ne plus être », c'est-à-dire propose « une lecture alternative du sens de la mortalité »¹³ qui s'interdit d'ériger l'« être-pour-la-mort » en catégorie suprême de l'existence et à rejeter dans l'indifférence du « on meurt » ces morts du passé dont l'histoire garde la mémoire. Même si l'historien ne peut aller plus loin que leur « offrir la pitié d'un geste de sépulture », et inviter les survivants à « une patiente appropriation d'un savoir tout extérieur de la mort commune », il témoigne, par son œuvre même, à la fois que la mort est l'imparable destin du vivant et que la mort ne saurait avoir le dernier mot sur la vie. Les récits de la Passion et de la Résurrection, matrices de toute l'écriture des Évangiles, pourraient trouver là un discret point d'ancrage.

L'horizon du pardon

Ce rapide parcours ne saurait rendre compte de la richesse du livre. Mais il nous conduit à son long épilogue – 60 pages – que Ricœur consacre au « pardon difficile ». Pourquoi cet épilogue ?

9. Robert Schuman (1886-1963) fut un des principaux artisans de l'unité européenne après la Seconde Guerre mondiale. Edmond Michelet (1899-1970) fut résistant et déporté à Dachau pendant l'Occupation. L'un et l'autre furent plusieurs fois ministre et sont aujourd'hui l'objet d'une procédure de béatification. [NdE]

10. *Op. cit.*, p. 367.

11. La philosophie de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) se présente comme une Phénoménologie de l'esprit (titre de son ouvrage publié en 1807) visant à intégrer tous les savoirs, dont l'histoire universelle. [NdE]

12. Le concept d'« être vers la mort » (plutôt que « pour la mort » : *Sein zum Tode*) se trouve dans l'œuvre majeure de Martin Heidegger (1889-1976), *Être et temps* (*Sein und Zeit*, 1927), § 46-60. [NdE]

13. *Op. cit.*, p. 457.

Sans doute parce que toute réflexion sur l'histoire ne peut éviter de buter sur l'omniprésence du mal, dont les mentions répétées de la Shoah marquent l'impensable abîme. Il faut donc affronter la double énigme d'une culpabilité affectant l'« homme capable » et paralysant sa puissance positive d'agir, et de la non moins étonnante « levée de cette impuissance existentielle par le pardon ». L'histoire, envisagée au-delà de l'abstention méthodologique du jugement moral, permet de prendre la mesure du mal et par là même rend plus difficile à penser ce que l'auteur appelle « l'équation du pardon » : à la profondeur de la faute, jusqu'à l'imprescriptible culpabilité criminelle, vient répondre « la hauteur du pardon » que Ricoeur introduit comme la nudité abrupte d'un fait : « Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. L'amour, précisément. Le pardon est de la même famille »¹⁴. Mais que de difficultés derrière ce constat ! Le pardon n'est pas l'oubli qui menace la fidélité au passé ; il engage pour sa part la réconciliation avec le passé. Il ne saurait empêcher que justice soit faite, et pourtant il transcende la justice et ne se laisse pas institutionnaliser. Il est inconditionnel et pourtant il exige une certaine corrélation entre pardon demandé et pardon accordé. Il délie l'agent de son acte, et pourtant il maintient la responsabilité du coupable...

Toutes ces apories confèrent au pardon un statut d'horizon plutôt que de catégorie de l'agir historique. Mais cet horizon est posé rétrospectivement comme celui de toute la réflexion menée dans l'ouvrage : « Le pardon... constitue l'horizon commun de la mémoire, de l'histoire et de l'oubli. Toujours en retrait, l'horizon fuit la prise. Il rend le pardon difficile : ni facile, ni impossible. Il met le sceau de l'inachèvement sur l'entreprise entière »¹⁵. D'où, dans cet épilogue, une relecture de l'ensemble du parcours selon « l'esprit de pardon » dont Ricoeur décrit « l'odyssée » et décèle les fragiles affleurements historiques dans la « considération » due au coupable, fût-il criminel, dans la « magnanimité » dont il arrive que le vainqueur fasse preuve envers le vaincu, et dans les efforts, à la fois exemplaires et problématiques, des commissions de réconciliation suscitées par les crimes de l'apartheid. Il me semble qu'une mémoire chrétienne ne peut que ratifier l'attention ainsi donnée aux émergences de l'esprit de pardon dans l'histoire. Car c'est une manière profonde d'offrir cette attention aux victimes, qui sont si souvent les oubliées de l'histoire, sans s'ériger en justicier ni non plus céder à la désespérance. Les gestes de repentance de l'Église catholique sont à penser dans cette perspective.

Mais alors naît la question : « Quelle force rend capable de demander, de donner, de recevoir la parole de pardon ? [...] À quel pouvoir, à quel courage peut-il être fait appel pour simplement demander pardon ? »¹⁶. On passe ici de la sphère institutionnelle où se plaçaient les analyses précédentes, et qui ne peuvent offrir que des approches indirectes de l'esprit de pardon, à la sphère de l'« ipséité », de la relation entre le sujet et son agir. Là est le lieu propre de l'énigme du pardon, là est aussi le lieu inaccessible à l'enquête historique. Le « déliement » opéré par le pardon entre le sujet et son acte est un crédit fait aux puissances de régénération de l'homme : « Tu vaux mieux

14. *Op. cit.*, p. 604.

15. *Op. cit.*, p. 593.

16. *Op. cit.*, p. 630.

que tes actes », affirme l'esprit de pardon. Il repose sur la confiance que la repentance est possible, que la volonté peut être régénérée. Il s'atteste dans « les irruptions de bonté et d'innocence » qui font trace dans l'histoire humaine. Traces fugitives, elles pointent vers une délivrance de la volonté coupable qui peut philosophiquement se réclamer de *La Religion dans les limites de la simple raison*¹⁷, mais, écrit Ricœur, « dont il faut renoncer à parler sur le mode spéculatif ou transcendantal... ; [elle] ne se laisse énoncer que dans la grammaire de l'optatif »¹⁸. D'où le mot d'« inachèvement » posé comme un sceau au terme du livre. Ouvrir le sceau n'est pas, selon Paul Ricoeur, au pouvoir de la raison philosophique.

Espérer pour comprendre

À ce point de l'analyse, il me semble possible de remonter en amont de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, pour mettre cette conclusion en résonance avec la tonalité générale de l'œuvre de Paul Ricoeur, et passer, par là même, de la problématique du pardon à celle, connexe, de l'espérance¹⁹. L'espérance traverse en effet toute son œuvre, jusqu'à l'émouvant témoignage posthume que représente *Vivant jusqu'à la mort*²⁰. Elle ouvre une échappée entre deux perspectives trop courtes : entre scepticisme et dogmatisme, entre philosophie triomphale de l'histoire et abandon à l'absurde. Il s'agit de déployer entre ces perspectives un *intellectus spei*²¹ qui modifie sensiblement, non seulement la conception que le philosophe se fait de sa propre tâche, mais aussi le type d'articulation qu'il institue entre son travail proprement philosophique et les sources religieuses auxquelles il se réfère. Peut-être même peut-on y voir le nœud qui relie l'une à l'autre son intention philosophique et ce que j'appellerais volontiers son intention existentielle : la manière qui fut sienne de formuler le « Me voici » reçu de la Bible ou le « Hier stehe ich » reçu de Luther²².

C'est à la question kantienne : « Que m'est-il permis d'espérer ? »²³ qu'il faut d'abord se référer, car elle définit la composante réflexive et proprement philosophique de l'*intellectus spei*. Cette question est en effet en première personne, et concerne le sujet qui pose et se pose la question rationnellement inévitable du vœu entier de son vouloir. C'est au cœur de cette véhémence du sujet en quête de sa fin que Ricoeur dessine, à la suite de Gabriel Marcel²⁴, une phénoménologie de l'espérance : il souligne sa transcendance vis à vis de tout savoir d'entendement comme de

17. Titre d'un ouvrage d'Emmanuel Kant en 1793. [NdE]

18. *Op. cit.*, p. 642.

19. Cette analyse du statut de l'espérance dans la pensée de Paul Ricoeur est la reprise synthétique d'une étude plus approfondie, publiée dans MARGUERITE LÉNA, *Patience de l'avenir. Petite philosophie théologique*, Lessius, Bruxelles, 2012, p. 225-242.

20. Méditation publiée en 2007 (Seuil, Paris), suivie de *Fragments* (textes rédigés par Paul Ricoeur en 2004 et 2005, jusqu'à un mois avant sa mort). [NdE]

21. Latin signifiant « perception intellectuelle de l'espérance ». [NdE]

22. « Me voici » est la réponse du jeune Samuel à l'appel de Dieu (1 Samuel 3, 1-18 ; 12, 3). « Me voici donc en ce jour (*Hier stehe ich*). Je ne puis faire autrement. Que Dieu me soit en aide » est la réponse de Martin Luther (1483-1546) devant la diète du Saint-Empire romain germanique qui, à Worms le 26 mai 1521, lui demande de renoncer à ses thèses. [NdE]

23. « Que m'est-il permis d'espérer ? » est l'une des trois questions posées par Kant dans un passage célèbre de la *Critique de la raison pure* (1781), les deux autres étant : « Que puis-je connaître ? » et « Que dois-je faire ? ». [NdE]

24. Gabriel Marcel (1889-1973), philosophe, écrivain, considéré comme représentatif de l'« existentialisme chrétien », fut l'un des maîtres de Paul Ricoeur. [NdE]

toute maîtrise technique, sans pour autant l'exiler hors du monde ; sa proximité avec les thèmes de l'épreuve, de l'angoisse, du mal et du malheur ; son rattachement au soi et au toi plutôt qu'au moi ; enfin son lien avec « le fond des choses », qui confère à toute cette description une portée proprement ontologique. Toutefois, parce qu'il est inséparable de l'épreuve concrète d'une volonté non seulement faillible, mais coupable, l'*intellectus spei* doit être médiatisé par les symboles qui font venir « à la lumière de la parole »²⁵ cette expérience obscure du mal humain et posent sur lui les arrhes d'une rédemption possible : si profond que soit le mal, il n'est pas originaire. On peut alors compléter les traits d'une phénoménologie de l'espérance à l'aide des catégories pauliniennes maintes fois reprises par Ricœur : l'intentionnalité propre de l'espérance est un « en dépit de », un « combien plus », et un « afin que ». J'espère *en dépit* du mal ; j'espère aussi que là où il abonde, le salut peut *surabonder* ; j'espère enfin que tout cela advient *afin que* miséricorde soit faite à tous – et nous retrouvons ici le thème du pardon. Cette intentionnalité ouverte sur l'avenir devient la clé d'une philosophie qui se laisse déchiffrer selon la même structure : *en dépit* du soupçon, irréfutable dans son ordre propre, *combien plus* l'écoute doit se faire fraternelle et attentive, *afin que* dans la ruine des évidences immédiates, naisse un surcroît de sens. La devise philosophique de Ricœur : « Expliquer plus pour comprendre mieux », ne signifie pas autre chose.

Établie dès lors en vecteur de l'effort philosophique, l'espérance est aussi le connecteur qui articule le champ philosophique et le champ théologique. Un *spero ut intellegam*²⁶ substitue en effet à la problématique classique de la raison et de la foi celle de la raison et de l'espérance. Précisons : d'une raison *entière*, c'est-à-dire considérée, à la manière kantienne, comme exigence de l'inconditionné, et d'une espérance prise elle-même en son vif, comme le foyer du kérygme chrétien de la Résurrection, imprimant à toute la confession de foi sa tension eschatologique. Ainsi comprise, l'espérance désigne philosophiquement la visée vers l'objet entier du vouloir, et théologiquement la promesse d'un accomplissement à la fois attendu et hors de nos prises. C'est donc par leurs visées respectives des fins dernières que philosophie et théologie peuvent penser une convergence sans confusion de leurs efforts. Sous le thème kantien de la régénération de la volonté, les analyses du pardon et la philosophie de l'espérance s'arcbutent l'une à l'autre et pointent ensemble vers la conception chrétienne du temps.

Ricœur sait toutefois que la foi en Jésus-Christ ne se laisse pas ramener sans reste à une traduction « dans les limites de la simple raison », incapable d'honorer réellement l'altérité radicale, surnaturelle, et le don gratuit que suppose la régénération de la volonté. Tout en laissant hors champ la confession explicite de la foi, une phénoménologie herméneutique de la religion prend, dans ses derniers travaux, le relais de la religion dans les limites de la raison. Elle se rend attentive aux multiples manières dont la nomination de Dieu, l'invocation à Dieu, la plainte et la louange déploient dans le texte biblique, et singulièrement dans le psautier, leurs ressources sémantiques et existentielles, configurant le lecteur de la Bible en « sujet convoqué », et la temporalité du peuple

25. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*, coll. « Points Essais », Seuil, Paris, 2009, p. 476.

26. « J'espère pour comprendre » en latin. [NdE]

d'Israël en histoire sainte. S'agit-il pour autant de cette « Poétique de la volonté »²⁷, annoncée dès *Le Volontaire et l'involontaire* ? Non : cette Poétique n'a, de l'aveu de Ricœur, jamais été écrite. Mais elle demeure l'horizon qui suscite la marche du penseur, l'étoile qui guide son élan. C'est ainsi qu'au terme de *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, l'auteur en appelle à « une mémoire heureuse » et même à « un oubli heureux ». Il convoque alors, en une fraternelle proximité, les lis des champs et les oiseaux du ciel, Kierkegaard et le Cantique des cantiques. Son œuvre ne se conclut ni à l'indicatif ni à l'impératif, mais à l'optatif, un « optatif du bonheur », qui fait la vie vivante jusqu'à la mort, et l'amour aussi fort que la mort²⁸.

Le mémorial eucharistique

Peut-on aller plus loin que l'optatif ? Au terme de cet itinéraire, j'aimerais revenir à la question initiale de la « nécessité chrétienne de la mémoire ». Il me semble en effet qu'elle est singulièrement enrichie par ce parcours : nous comprenons mieux qu'elle engage inséparablement le sujet en son acte de fidélité au témoignage reçu d'autrui, et l'histoire en son patient effort de véracité ; qu'elle ne saurait prétendre ramener l'immense diversité des cultures, des civilisations et des histoires singulières à un système clos, et qu'en cette béance même s'ouvre l'attente eschatologique. Nous comprenons mieux que la mémoire chrétienne ne peut survoler de haut le tragique de l'histoire, mais voudrait pouvoir poser inlassablement sur lui un regard et un geste de pardon. Nous comprenons enfin que ce n'est pas seulement l'histoire humaine qui est ainsi en « inachèvement », mais tout l'effort philosophique de la raison, travaillé par l'espérance d'un accomplissement dont elle s'efforce de recueillir patiemment, en dépit du mal qui taraude l'histoire, tous les signes épars : le surcroît du sens sur le non-sens, l'excès du naître sur le mourir, du don sur la dette, les irruptions de la bonté dans l'opacité du malheur.

Il est alors possible au théologien, mais aussi au plus simple fidèle, de franchir la frontière soigneusement et légitimement gardée par Paul Ricœur et de contempler, à la lumière de ces apports, le lieu où viennent converger, dans l'expérience chrétienne, le passé et l'avenir, le pardon et l'espérance. Cet innommé de la pensée de Ricœur, caché sous le vœu kantien d'une « régénération de la volonté » s'appelle, pour une conscience catholique, l'Eucharistie. À chaque célébration de la messe, nous affirmons : « Nous rappelons ta mort, Seigneur Jésus, nous annonçons ta Résurrection, nous attendons ton Retour », rassemblant ainsi dans le mémorial eucharistique les trois instances du temps : passé de la Croix, présent du Ressuscité, avenir eschatologique. Jean Ladrière a montré qu'une approche philosophique de l'Eucharistie est possible si on entend par là, non un effort de conceptualisation spéculative qui ne peut être que réducteur du mystère, mais la mise en œuvre et la conversion de concepts qui en éclairent la portée existentielle²⁹. Parmi ces concepts, il retient justement celui d'historicité, « cette dimension de l'existence par laquelle elle se vit, individuelle-

27. *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l'involontaire*, coll. « Points Essais », Seuil, Paris, 2009, p. 52.

28. Cf. *Penser la Bible*, p. 245 (à propos d'Exode 37) : « Là où le Cantique, dans sa "sagesse" déclare l'amour aussi fort que la mort, le prophète, dans sa "folie", proclame la vie plus forte que la mort. Il faut écouter les deux voix. »

29. Jean Ladrière (1921-2007), « Approche philosophique d'une réflexion sur l'Eucharistie », Congrès eucharistique international, Lourdes, 14 juillet 1981.

ment et collectivement, comme toujours héritière de ce qu'elle a été et comme toujours ouverte à de nouvelles possibilités ». L'Eucharistie constitue à cet égard, souligne Ladrière, « une modalité particulière, originale, de réalisation de l'historicité », et même très précisément son foyer : elle assume le passé des événements du salut, mais ce n'est pas à la façon de ces commémorations dont Paul Ricœur dénonçait à bon droit l'abus. Elle les « rend contemporains de nos propres vies, réellement présents pour nous, [...] dans une sorte de présent multiplié qui fait coïncider toutes les Eucharisties avec la Sainte Cène ». D'autre part elle annonce les événements à venir, non comme une simple ouverture sur le possible, mais en tant qu'ils sont déjà inscrits dans la réalité de la Résurrection du Seigneur, présence effective du Ressuscité à notre propre présence corporelle, *hic et nunc*. Notre liberté de sujets historiques affrontés au mal et à la mort se voit ainsi saisie dans l'acte pascal du Christ, qui réalise l'effectivité du pardon dans l'histoire des hommes, et gage notre espérance sur la réalité de sa propre résurrection et du don de l'Esprit. La mémoire chrétienne est une mémoire eucharistique, comme en témoigne la notion même de Tradition, inséparable du « *tradidit semetipsum* »³⁰ du Christ en sa Pâque. Sa « nécessité » relève de la gratuité de l'amour. Ce que le philosophe ne pouvait déchiffrer qu'à l'optatif prend corps, au sens le plus réaliste du terme, dans le geste eucharistique.

Reste à inscrire dans l'épaisseur concrète de l'histoire humaine, entre le « déjà » et le « pas encore », dans le « pas à pas, le peu à peu, le coude à coude » du quotidien, ces énergies du pardon et de l'espérance que chaque Eucharistie dépose en nous. Alors, en pleine action de grâces, nous pourrions redire avec Paul Ricœur : « Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour. L'amour, précisément. » ■

30. Version latine de « [le Christ] s'est livré lui-même [pour nous] » en Éphésiens 5, 1. [NdE]

Table ronde

animée par Guy COQ

avec la participation des intervenants
et de la salle

Ouverture

Guy COQ
philosophe, Observatoire Foi et Culture

Je voudrais dans cette ouverture rappeler quelques points forts des remarquables interventions que nous avons accueillies.

1.

Tout d'abord Blandine Kriegel nous alerte sur l'ampleur de notre méconnaissance volontaire de notre mémoire nationale : trouble de mémoire qui déforme nos relations à nous-mêmes comme nation. Elle pointe l'origine de cette situation désastreuse dans l'oubli presque systématique de l'histoire religieuse de la France. Elle insiste sur « les conséquences de la méconnaissance du théologico-politique dans la formation de notre droit politique républicain moderne et ses effets sur notre mémoire nationale ». Elle décrit la tendance absurde consistant à faire débiter la mémoire nationale à 1789 !

À l'origine de notre situation, elle donne une grande place à notre méconnaissance de la spécificité française de la sécularisation. Du coup, nous traitons tous les problèmes liés à la sécularisation selon les modèles germaniques et anglo-saxons.

Cette analyse fouillée, étayée par les longues recherches de l'auteur, montre également pourquoi, sur plus de trois siècles de notre histoire, du XVI^e au XVIII^e siècle, du fait du rejet du langage du théologico-politique national, nous sont devenus presque incompréhensibles des pans entiers de notre culture : littérature, histoire, droit politique, peinture...

Bref, pour Blandine Kriegel, la crise de notre mémoire nationale a son origine dans un véritable refoulement de l'histoire religieuse de la France.

2.

C'est le sort présent du christianisme dans la société, passé de la domination à la marginalité, qui est au cœur du questionnement de Paul Thibaud. Comment en est-on arrivé là au moment même où la démocratie elle-même subit une crise sans précédent ?

« Notre démocratie désincorporée, à la fois prétentieuse et bourrelée de mauvaise conscience, n'est pas moins en crise que ne l'était l'Empire des César. Le christianisme a-t-il cette fois encore, des

réponses ? L'affirmer est d'autant plus difficile que le monde concerné est postchrétien, qu'il faut donc qu'avant de proposer ses remèdes, le christianisme se considère comme participant historiquement de la crise qu'il diagnostique. Rendre compte d'une histoire qui a conduit le christianisme, particulièrement l'Église catholique, d'une domination en apparence totale à une disqualification supposée radicale, cela est un préalable pour que croyants et non croyants se trouvent proches, à portée de voix, dans la crise qui les ébranle ensemble. »

Pour répondre à la grande question qu'il pose, Paul Thibaud examine l'histoire de l'Église sur la longue durée et en particulier les divers modèles de relation entre politique et foi qui ont été expérimentés. Il voit apparaître dans cette longue histoire un grave déséquilibre que désigne son expression : « Le monophysisme chrétien et ses doubles ». En clair, tout se joue, pour Paul Thibaud, dans l'oubli des formules fortes et équilibrées du concile de Chalcédoine (451) « affirmant une parité stricte entre la nature divine et la nature humaine du Christ ».

Il en est résulté très tôt un décrochement du christianisme par rapport à la conscience historique. Dès saint Augustin, l'histoire est dévalorisée : « Le christianisme n'a pas absorbé l'histoire mais il l'inspire de haut et il la dévalorise »¹. L'histoire « comme durée humaine ouverte » n'est plus prise en considération.

3.

D'emblée, Charles Mercier nous a montré que s'il y a crise, ce n'est pas une crise de la demande de mémoire. Et il nous présente une analyse fouillée des besoins mémoriels. Leurs diverses formes ne sont pas sans poser des questions.

La première concerne le rapport à l'avenir : ne doit-on pas orienter la mémoire en vue de fonder l'espérance dans l'avenir ?

D'autre part, le goût des mémoires particulières ne doit-il pas se dépasser dans leur intégration au sein d'une mémoire globale ? Précisément, Charles Mercier nous montre que la connaissance historique est le chemin vers la construction « d'une mémoire collective vraiment partagée ». En définitive, il revient aux professionnels de l'histoire d'assumer les besoins de mémoire, aussi bien les chercheurs que les enseignants.

Par rapport à ces derniers vient aussi la question : à quoi peut et doit servir l'enseignement de l'histoire ? Et revient toujours la question concernant la place de la chronologie. Charles Mercier, pour sa part, insiste sur l'intérêt qu'il y aurait à ouvrir l'enseignement de l'histoire à un éveil à la démarche scientifique de l'historien, ceci sur le modèle de ce que font certains physiciens dans leur domaine.

1. Formule citée par Paul Thibaud, empruntée à dom Ghislain Laffont.

4.

Conviée à examiner la nécessité de la mémoire chrétienne d'après Paul Ricœur, Marguerite Léna a centré sa contribution sur la question suivante : « Dans quelle mesure l'approche que fait Paul Ricœur de l'historicité humaine, sous son double et indissociable aspect de l'histoire que font les hommes et de l'histoire que racontent les hommes, peut-elle éclairer l'approche théologique et spirituelle de l'historicité surnaturelle ? »

La question implique d'emblée de dépasser une éventuelle coupure ou ignorance entre « la mémoire chrétienne et la mémoire tout court ». C'est le cœur du message chrétien avec l'Incarnation du Fils de Dieu dans « l'humble facticité historique » qui appelle à nouer entre elles les deux mémoires.

Ce travail est rendu possible par l'œuvre de Paul Ricœur, même si celle-ci n'explore pas directement toutes les possibilités qu'elle ouvre à la mémoire chrétienne. Marguerite Léna insiste sur la richesse des analyses de Paul Ricœur sur l'horizon du pardon et de l'espérance qui traverse toute l'œuvre du grand philosophe. Et en arrière-plan de l'espérance, Marguerite Léna nous fait revisiter des thèmes majeurs de Ricœur : l'épreuve, le mal², la faillibilité, la culpabilité, etc. Elle voit comment Ricœur ouvre la possibilité d'une substitution à la problématique « foi et raison » de la problématique « raison et espérance ». Elle conclut son propos avec une magnifique méditation sur le « mémorial eucharistique dans lequel viennent converger dans l'expérience chrétienne le passé et l'avenir, le pardon et l'espérance ». C'est ce qu'elle nomme l'innommé de la pensée de Ricœur. ■

2. Le mal dont Ricœur dit que « si profond qu'il soit (il) n'est pas originaire ».

Échanges

Blandine KRIEGEL. – La première chose qui m’a frappée tient à une sorte d’harmonie entre les communications de la journée. Paul Thibaud s’est inquiété de ce qu’il manquât aujourd’hui un récit historique audible de l’histoire du Christ, de la religion. Or une réponse lui a été fournie par Marguerite Léna : pas à proprement parler un récit historique, mais une narration historico-philosophique que fait Paul Ricœur. Pour les gens de ma génération, dans la philosophie de Paul Ricœur il y a une prise en compte de cette dimension religieuse, éthique, philosophique, dans un récit accessible et valable pour nous. Je suis d’accord avec Paul Thibaud lorsqu’il dit que le simple rappel à la limite est difficilement audible par les jeunes générations. Pourtant, est-ce que ce n’est pas le rôle fondamental de toute autorité qui veut exercer un magistère éthique ?

Lorsque Mgr Wintzer a montré que le surinvestissement du présent, avec l’oubli de la dimension passée, produit un sous-investissement de la présence, une perte de l’identité : à la fois trop de présent et pas assez de présence à l’autre de la norme. Dans le contexte dans lequel nous vivons, où il y a l’idée que tout est possible, qu’on peut tout faire, on assiste au renversement de ce qui était pourtant l’une des grandes conquêtes de la philosophie, à savoir l’acceptation et la représentation de la finitude. Les gens de ma génération ont lu Kant avec Heidegger³. Heidegger dans son enseignement sur Kant souligne l’importance de l’esthétique transcendantale, à savoir l’acceptation et la découverte de la finitude, de la limite et l’inscription de cette finitude dans un infini. Aujourd’hui, c’est l’inverse : le fini se prend pour l’infini ; il n’y a plus de limite. Je crois qu’il y a une légitimité du rappel de la limite sur un plan philosophique, accompagné d’une ouverture à l’avenir. Infliger une humiliation narcissique à l’individu aujourd’hui jeune et bien portant, qui se prend non pour un demi-dieu mais pour un dieu et croit qu’il n’y a plus de transmission, il me semble que c’est la première nécessité d’un magistère éthique. C’est ma première question.

Paul THIBAUD. – Quelle est notre situation ? Quel est le présent ? Je vois vis-à-vis du christianisme le discours qui le proclame fini en même temps qu’une imitation qui ne se dit pas. Cette imitation n’est pas nécessairement positive, il s’agit trop souvent de la proclamation de barrières morales (condamnation de la stigmatisation, de la discrimination...) s’accompagnant de l’affirmation d’une coupure avec le passé et ses séquelles actuelles. Il est présupposé que le lieu du mal est le passé. D’où l’usage des « Plus jamais ça ! », formule doublement nocive à la fois parce qu’elle nous met du côté du « non mal » (mais nous dispense de penser au bien) et parce qu’elle est, implicitement un « interdit d’espérance ». Elle nous met dans l’innocence et dans la non espérance en même temps. C’est à cela que j’en ai personnellement, ce piège à quoi il nous faut essayer d’échapper, qui

3. Sur Kant, voir ci-dessus les notes 33, p. 23 ; 3, p. 27 ; 17, p. 68 ; 23, p. 68. Sur Heidegger, voir ci-dessus la note 12, p. 66.

nous met devant une sorte d'infinité acquise, celle de l'innocence, et en même temps de limite, du côté du positif. On n'a pas d'horizon, pas d'espérance, pas de « plus » qui puisse nous arriver et vers lequel nous puissions tendre. L'idée de limite, si facilement maniée par l'institution catholique est pour cette raison extrêmement dangereuse : elle consonne avec l'absence d'espérance où bute notre modernité. En même qu'elle perpétue ce que j'ai appelé après Pierre Manent⁴ « l'anthropologie faible », qui est le péché historique du christianisme en particulier catholique. Voilà où il ne faut pas être, je le crois très profondément.

Blandine KRIEGEL (à Charles Mercier). – J'ai été charmée par votre exposé, plein de renseignements que nous ignorions absolument, une architecture et une mise en ordre magnifique, et je me suis dit qu'il y avait là une bonne raison d'être optimiste, parce qu'alors que beaucoup de mes collègues se lamentent sur l'avenir de l'université, on a des raisons d'être réconforté quand on vous entend. Particulièrement ce que vous avez dit sur la généalogie. Une partie de ma famille fait partie des 500 000 personnes que vous avez désignées qui pratiquent la généalogie. Cette recherche s'établit en général sur la recherche de sources, certificats d'état-civil et quelques pièces officielles. Elle est intéressante mais très étroite si on la compare à la véritable histoire savante. L'histoire savante a commencé par des récits généalogiques, les longues listes dynastiques des rois de l'Antiquité qu'on trouve encore à propos des dynasties égyptiennes. Mais à partir du moment où l'on a su regrouper les traces, les archives, examiner dans ces sources et archives ce qui peut être vrai ou faux, (ce que ne font pas les généalogistes), avec Mabillon⁵ et le *De re diplomatica* en 1681, l'histoire est devenue savante. Non seulement avec un protocole de la preuve, c'est-à-dire un récit établi sur des sources et des traces critiquées, mais aussi élargies. Cette mémoire particulière de la généalogie, que les gens recherchent parce qu'on ne leur offre plus d'autre communauté que cette communauté familiale, ne peut pas prétendre remplacer l'histoire savante.

Mais autant j'ai été enthousiasmée par ce que vous avez dit, autant je ne peux abonder dans votre assentiment à la « corporation des historiens ». Je vous rappelle, mon cher confrère, que les corporations n'existent plus en France depuis la loi Le Chapelier⁶. Il existe une aspiration à ce que les historiens se constituent comme une corporation, c'est-à-dire dans un métier où un certain savoir donne accès à un certain pouvoir et apporte une dignité dans la société, mais il n'existe aucune existence juridique légale de la corporation dans une démocratie, même si on peut montrer d'une façon sociologique que cela fonctionne ainsi. Non, il n'y a pas de corporation des historiens ; il n'y a que des enseignants de l'histoire, des chercheurs ou des universitaires.

4. Sur Pierre Manent, voir ci-dessus la note 2, p. 27. [NdE]

5. Sur dom Jean Mabillon, voir ci-dessus la note 3, p. 14. [NdE]

6. La loi Le Chapelier du 14 juin 1791 a supprimé l'exercice collectif et organisé de toute profession. [NdE]

La recherche en histoire, depuis les trente dernières années, a été dominée en France par une école historique particulière qui a produit de grandes œuvres, l'École des *Annales*⁷, centrée sur l'étude de l'économie, des sociétés et de la civilisation. Compte tenu des objectifs de cette grande école historique qui se proposait (et elle l'a fait) d'étudier l'économie, hier l'économie transcontinentale depuis le XVI^e siècle, aujourd'hui, où l'économie est mondiale, le registre trop étroit de la nation ne lui a plus semblé pertinent. De même, lorsqu'il s'agit d'étudier le social, la société, surtout dans une vue qui a été très influencée par les conceptions socialistes, voire marxistes, on a été plus sensible aux conflits des forces sociales qu'à leur union commune dans le cadre d'une communauté nationale. Exit donc la communauté nationale.

Cet effort de l'École des *Annales* ne justifie ni la disparition de la dimension chronologique que vous appelez linéaire – mais la chronologie est toujours linéaire car il y a toujours un avant et un après –, ni la disparition encore plus dramatique de la dimension politique et culturelle. Je ne parle même pas de la théodicée ou de l'histoire eschatologique qu'on a cessé d'enseigner dans les programmes scolaires tels qu'ils ont été organisés pendant trente ans par l'École des *Annales*. Comme aucune société ne peut vivre sans politique et sans culture, ce qui a été chassé par la porte rentre par la fenêtre, et je vois dans ce que vous avez montré une réaction outragée et n'en pouvant mais des familles françaises essayant de retrouver un peu de communauté nationale, un peu d'histoire politique. C'est d'autant plus important que la situation que vous avez décrite ne s'est installée que lorsque des historiens comme Pierre Chaunu et Roland Mousnier⁸ ont totalement disparu. Car tant qu'ils étaient là et qu'ils pouvaient contrebalancer cette influence de l'École des *Annales*, on n'avait pas les programmes qu'on a actuellement. L'École des *Annales*, qui avait une grande influence dans le monde, n'en a plus aujourd'hui. Elle n'est plus citée dans les bibliographies. Il faudra bien réinstaurer et réenseigner l'histoire politique et l'histoire culturelle (et c'est d'ailleurs ce qu'on fait dans les programmes scolaires), afin qu'ils ne soient pas simplement une histoire de la diversité, une histoire émietlée, qui ne pourra pas durer.

Paul THIBAUD (à Charles Mercier). – Une remarque. Vous avez cité Marrou⁹ : « L'histoire dilate la mémoire. » Je me demande si on n'assiste pas à l'inverse, à travers madame Taubira – je n'ai rien contre elle mais sa loi me paraît catastrophique. C'est l'histoire qui est réquisitionnée par la mémoire et réduite, resserrée pour se concentrer sur ce que demande la mémoire, ce qui est pour moi de l'obscurantisme. On n'a pas de dilatation ; on a le mouvement inverse. Une question sur les historiens qui ont refusé la Maison de l'histoire de France : il y a là quelque chose d'important. Il y a une coupure générationnelle entre ces gens.

7. L'École des *Annales* est ainsi nommée d'après l'influente revue *Annales d'histoire économique et sociale*, fondée en 1929 par Lucien Febvre (1878-1956) et Marc Bloch (1886-1944). Une deuxième génération, avec notamment Fernand Braudel (1902-1985) et Georges Duby (1919-1996), s'est intéressée aux problématiques qui se développent sur le long terme, et une troisième, dont sont représentatifs Jacques Le Goff (né en 1924) et Pierre Nora (né en 1931) s'est attachée à l'évolution des « mentalités ». [NdE]

8. Avec des perspectives indépendantes à la fois du marxisme et de celles de l'École des *Annales*, Pierre Chaunu (1923-2009) a lancé « l'histoire quantitative » et Roland Mousnier (1907-1993) a souligné l'importance des institutions sociales. [NdE]

9. Voir la note 38, p. 56. [NdE]

Je cite le texte de Gérard Noiriel¹⁰ paru dans *Le Monde* du 6 janvier 2011 : « Défendons autrement la culture pour tous ! », contre l'histoire-mémoire ou l'histoire-récit, opposant à celle-ci l'histoire critique, qui ne constitue pas un récit en fonction d'un sujet historique, mais apprend par son travail critique aux étudiants à choisir leur affiliation, sans commenter ce mot. Je me demande s'il enseigne à des extra-terrestres qui pourraient choisir leur nation, leur langue, leur lieu de naissance. Un historien de renom dans un journal de renom nous enseigne ça. Qu'est-ce qu'on va en faire ? Que répondez-vous à Gérard Noiriel ?

Charles MERCIER. – Merci pour vos mots bienveillants. Par rapport à la généalogie et l'histoire scolaire, je serais tenté de regrouper les deux questions. Le fait de rentrer dans l'universel, dans un récit collectif par sa propre histoire, c'est peut-être la clé pour articuler le particulier et le collectif. Pour avoir enseigné moi-même pendant de longues années en zone d'éducation prioritaire en Seine-Saint-Denis, il m'a semblé que la meilleure façon de faire entrer les élèves qui avaient une trajectoire migratoire dans le récit collectif et notamment dans l'histoire du XX^e siècle, c'était d'organiser un partenariat avec une association d'anciens combattants, qui proposait aux élèves de troisième de participer au concours de la Résistance. Les lauréats étaient invités à partir en voyage avec les anciens sur un lieu de mémoire de la Seconde Guerre mondiale. Pendant ce voyage, il y avait une sorte de transmission symbolique d'une identité française à ces élèves qui viennent du Mali, du Maroc, d'Algérie... Cela passait concrètement par la transmission du drapeau, le chant de la Marseillaise, mais aussi par une expérience partagée du voyage. Ces élèves avaient des problèmes d'identité. Quand on est dans une situation migratoire, c'est très compliqué d'avoir une identité, surtout quand on n'a pas fait le trajet migratoire soi-même et que les parents n'ont rien dit. Connaître cette histoire familiale, savoir d'où l'on vient me semble un préalable nécessaire pour intégrer la communauté nationale, qui est une communauté de projets. À mon sens, on peut introduire dans un récit commun qui ne serait pas un retour à l'histoire « enchantée », mais qui serait accueillant aux nouvelles identités. C'est la condition pour fabriquer de la destinée collective. Dans la généalogie comme dans l'histoire scolaire, cette entrée par la trajectoire de vie me semble fructueuse. Il me semble important que l'école de la République reconnaisse les identités diverses des élèves qu'elle accueille et que nous rompions avec notre tradition qui considère les élèves abs-traitement comme des êtres raisonnables sans bagage identitaire et culturel spécifique.

Blandine KRIEGEL. – Cela peut être « et... et... », pas « ou bien..., ou bien... ».

Marguerite LÉNA. – Ma question s'adresse à Blandine Kriegel. Le titre de votre contribution renvoyait au *Traité théologico-politique* de Spinoza¹¹. J'ai été très intéressée par la perspective dans laquelle vous l'avez situé, et en même temps je reste interrogative, car, tout de même, dans ce *Traité*, l'articulation de la foi et de la raison prend la forme suivante : la raison dit de manière claire et parfaitement recevable ce que la foi balbutie dans les images et les représentations sensibles.

10. Gérard Noiriel, né en 1950, a étudié l'histoire de l'immigration en France et est directeur d'études à l'EHESS. [Nde]

11. Sur Spinoza, voir ci-dessus la note 12, p. 16.

Cela engage quelque chose de très important : le rôle de la pensée spinoziste dans le cheminement des Lumières.

Blandine KRIEDEL. – On lit souvent le *Traité* (parce que c'est comme cela que Spinoza a été connu, avec un succès de scandale : on disait que le Grand Condé¹² avait voulu le rencontrer, lui qui passait pour le dernier des libertins français) comme un traité qui dénonce, en rupture avec ce qui précédait, l'union de la foi et de la raison. Mais c'est qu'on ne lit pas attentivement le *Traité théologico-politique*. Dans une première partie, Spinoza dénonce toutes les tentatives de la religion de vouloir nous apprendre quelque chose sur la nature ; il se livre à une exégèse critique de l'Écriture (ce n'est pas lui qui a commencé, mais il reprend une tradition qui avait débuté avec Isaac de La Peyrère¹³) pour mettre en cause le texte, que ce n'était pas Moïse qui avait écrit le Pentateuque, les cérémonies, la prophétie, etc. Il commence en disant que, si on veut connaître quelque chose de la nature, il faut se tourner vers les sciences et pas vers la religion. La religion ne peut pas nous apprendre quelque chose sur la nature ; il faut laisser la place à la philosophie naturelle, à la physique, à la mécanique classique ; il faut admettre que le soleil est au centre du monde et non pas la terre, qu'il y a une seule cosmographie céleste et terrestre. Il est galiléen, mais, dit-il, en revanche, en ce qui concerne la politique, nous avons tout à apprendre – tout – de la religion. Le contenu de la politique à laquelle il aspire – celle d'un État républicain et même plus : démocratique – le contenu, donc des normes qui doivent organiser cet État, dit-il, se réduit à quelque chose de très simple : « Aime ton prochain comme toi-même ».

Voilà le fondement de la politique moderne, voilà ce que dit Spinoza. Ce n'est pas autre chose que ce qu'avait dit Hobbes¹⁴, dont il est très proche sur ce point. Les chemins pour arriver à cette norme qui doit organiser la politique moderne sont différents selon qu'ils sont atteints par le sentiment ou par la raison. Par le sentiment, on doit souvent passer par la contrainte ou l'obéissance, tandis que, par la raison, par un calcul d'utilité on arrive au même contenu. J'ajouterai, en quittant le *Traité* pour me reporter à l'*Éthique*, que, pour Spinoza le sentiment, c'est-à-dire le premier genre de connaissance, l'affect, est déjà une connaissance. Pour lui, la raison, le deuxième genre de connaissance, est un destin de certains affects, le sentiment de la joie qui nous conduit à l'émancipation et à la libération, à la raison, alors que le sentiment de la haine nous conduit à la servitude. Spinoza est d'abord un résumé de toute la philosophie politique classique. J'ai dit que je me séparais d'un certain nombre de mes collègues anglo-saxons, qui sont les seuls à étudier ces choses-là, Jonathan

12. Il semble que Louis de Bourbon-Condé (1621-1686, cousin de Louis XIV, vainqueur des Espagnols à Rocroi en 1643, et pour cette raison surnommé « le Grand Condé »), un temps « frondeur » et proche des « libertins » (c'est-à-dire des premiers esprits irréguliers), a cherché à rencontrer Spinoza lors de sa campagne en Hollande en 1673, mais que la rencontre n'a pu avoir lieu. [NdE]

13. Isaac de La Peyrère (1596-1676), secrétaire du Grand Condé, protestant d'origine israélite, puis rallié par prudence au catholicisme, mit en doute, en s'inspirant du philosophe juif andalou Maïmonide (1135-1204), l'authenticité des livres traditionnellement attribués à Moïse et conjectura notamment qu'avant Adam avaient été créés d'autres hommes, les « préadamites ». [NdE]

14. Sur Thomas Hobbes, voir ci-dessus la note 12, p. 16. [NdE]

Israel et Margaret Jacob¹⁵, qui ont fait de Spinoza – et en un sens ils n’ont pas tout à fait tort – un des pères fondateurs de ce qu’on appelle les « Lumières radicales ». Paul Vernière avait montré dans *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*¹⁶ qu’il y a une influence importante du spinozisme dans la philosophie des Lumières. Mais, à mon avis, on ne peut pas lire Spinoza seulement à travers les « Lumières radicales », car Spinoza est d’abord un résumé complet de cette philosophie politique classique dont j’ai parlé.

Donc par rapport à la question soulevée par Marguerite Léna : « Existe-t-il une rupture ou articulation entre foi et raison ? », cette rupture entre la foi et la raison, si profondément creusée, même chez Montesquieu, dans les Lumières sécularisées ou « radicales », n’existe pas dans la philosophie du XVII^e siècle, pas plus chez Spinoza que chez Locke¹⁷, lui aussi penseur de la loi naturelle ; l’un comme l’autre articulent la foi à la raison.

Mgr Pascal WINTZER. – Quelques réflexions. Paul Thibaud terminait ce matin en évoquant brièvement la figure du prophète et, dans le cours du débat, vous mentionniez une figure épiscopale prophétique. Ceci m’interroge : est-ce le rôle du Vatican, voire de l’évêque, d’être un prophète ? Dans les livres qui composent la Bible, à côté des prophètes, sont aussi des sages et des législateurs. Alors, en fonction des missions des uns ou des autres, n’y a-t-il pas une figure biblique qui doit être davantage incarnée par telle ou telle catégorie de personnes ? Si la figure prophétique peut être portée par un certain nombre de personnages, la mission de l’évêque n’est-elle pas plutôt d’incarner la figure du législateur ? J’entends le législateur comme celui qui appelle à agir et en même temps comme celui qui pose une limite ou la rappelle. Dans le chapitre 2 de la Genèse, lorsque Dieu crée, il ouvre le monde et confie l’ensemble de la création à l’humanité. La première loi, le premier mot dit à l’humanité, c’est : « Tu peux ». En même temps, il désigne un arbre comme exclu de l’emprise de l’homme, une limite est posée.

Un autre point : je voudrais souligner une relation entre les propos de Charles Mercier et ceux de Marguerite Léna. Il a été souligné que les faits n’existent pas en eux-mêmes, qu’ils sont liés à une interprétation. J’applique ce principe à ce qui est dit du « fait religieux ». Je reconnais que c’est une expression que j’ai du mal à comprendre : je ne connais pas de fait qui soit par lui-même religieux. C’est parce qu’il est interprété comme tel qu’un fait manifeste un caractère religieux. Je ne sais pas si ce double mouvement se vit dans une sorte de concomitance temporelle : la découverte des faits et leur interprétation ? Sans doute y a-t-il dans l’enseignement la transmission d’un certain nombre de faits, d’une chronologie ; il y a aussi un travail qui donne d’accéder à leur interprétation. Je développe ce point par une forme d’analogie : je suis évêque dans une région, un diocèse dont

15. Jonathan Israel (né en 1946), historien britannique désormais professeur à Princeton, New Jersey, a publié son étude sur le *Radical Enlightenment* en 2001 (tr. fr. *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité, 1650-1750*, Éditions Amsterdam, Paris, 2005). Margaret Jacob, historienne américaine, est l’auteur dès 1981 de *The Radical Enlightenment. Pantheists, Freemasons and Republicans*, George Allen & Unwin, Londres et Boston, 1981. La traduction française est annoncée aux Éditions Ubik, Marseille. [NdE]

16. L’ouvrage de Paul Vernière (1916-1997) est paru en deux volumes chez Slatkine à Paris en 1954. [NdE]

17. Sur Locke, voir ci-dessus la note 12, p. 16. [NdE]

une partie a été marquée par le catholicisme vendéen. Dans les années cinquante du XX^e siècle, des gens nés dans une chrétienté sont devenus des militants (je pense en particulier à la Jeunesse agricole chrétienne comme aux autres mouvements d'Action catholique). Mais, pour le dire vite et au risque de l'injustice, ils n'ont pas transmis la foi. Alors, sans l'acquisition des faits, sans le catéchisme, sans chronologie, la militance n'en vient-elle pas à oublier ce au nom de quoi, au nom de qui, elle est née ? Elle se transmue en une militance qui perd tout fondement. On a conservé le « message », les conséquences éthiques de la foi, mais en oubliant Celui qui lui donne sens. L'adjectif est demeuré, le nom a disparu.

Guy COQ. – Quand Mgr Wintzer parlait du *kairos* – événement à partir duquel on lit tout le reste –, est-ce transposable sur le plan de l'histoire commune ? Il faut pouvoir lire cette histoire commune à partir de quelque chose, étant entendu que, si je vous suis bien, Blandine Kriegel, vous reprochiez au fond le rôle excessif de la Révolution dans l'approche de l'histoire. N'est-il pas inévitable que le récit soit fait de quelque part, que des événements fondateurs donnent des perspectives, que certains repères s'imposent sur la longue durée ?

Blandine KRIEDEL. – Nous serons tous d'accord avec ce qu'a proposé Charles Mercier. Aujourd'hui, un récit commun n'est pas possible si nous ne l'élargissons pas aux nouveaux arrivants, depuis deux, trois ou même quatre générations, avec des traits culturels, une confession religieuse qui sont présents à nos côtés, et nous ne pouvons pas bâtir une collectivité commune, une manière de vivre ensemble si nous ne leur faisons pas une place. Doit-on leur faire leur place, comme les Anglo-Saxons l'ont toujours fait, en acceptant la diversité des communautés, ce à quoi les partisans de l'histoire mémorielle réduite à elle-même nous invitent. Comme vient de le dire Paul Thibaud, chacun aurait le droit de choisir son passé, ses affiliations. Doit-on prendre ce chemin que nous invitent à prendre un certain nombre d'autorités ? Ou doit-on faire comme nous avons déjà fait, car on oublie à quel point la France est diverse, la fin du promontoire de l'Europe, diversité géographique exceptionnelle, ethnique, de langues diverses : à partir d'un petit centre très petit au départ, réduit à l'Île-de-France, en inculturant et en élargissant dans quelque chose qui est resté commun, pas par la voie du communautarisme ? Je considère que nous avons intérêt à nous appuyer sur les expériences de notre passé qui ont réussi. La grande expérience réussie, pour sortir des Guerres de religion, c'est grâce à Henri IV : il s'est converti à la religion majoritaire et il a mis en place aussi un État assez puissant pour éviter que les gens ne s'étripent, ouvert à la coexistence des différentes religions sans faire disparaître la communauté nationale. Au lieu de refouler tout notre passé, comme quelqu'un qui se construirait une nouvelle identité, nous devons nous appuyer sur notre passé en l'élargissant. Je regrette que, dans l'enseignement de l'histoire aujourd'hui, une place si faible soit faite aux autres civilisations et en particulier à la civilisation de l'islam. Compte tenu du nombre des nouveaux entrants, je pense qu'il serait très urgent de créer des chaires de civilisation de l'Orient et du Moyen-Orient, car nous ne pouvons pas continuer d'ignorer ce qu'a été leur passé sur le mode d'une acculturation à notre propre histoire.

Il y a une exposition, à la Bibliothèque nationale, de cartes. À la fin du XVI^e siècle, c'était la première mondialisation. Nous redécouvrons aujourd'hui, ces géographes, l'École de Dieppe qui a fait les premières cartes du Nouveau Monde, les Français à la conquête du monde. Ce n'est pas vrai que nous ayons été si repliés sur nous-mêmes. On pourra accueillir de nouveaux compatriotes en redécouvrant ce que nous avons été, pas en le niant.

Paul THIBAUD. – Je m'étonne qu'on ne fasse pas plus de comparaisons intra-européennes. Notre enseignement doit aller vers l'élargissement, mais pas l'exotisme. Il y a là un corpus dont la fréquentation systématique pourrait nous aider à concevoir l'humanité non comme un universel plat, réduit à un plus petit commun dénominateur, mais comme une floraison de variantes interférant les unes avec les autres. À partir de l'intercompréhension européenne, nous pouvons nous préparer à accueillir ceux qui sont beaucoup plus loin de nous que les Anglais ou les Allemands. Mais ce n'est pas ce que nous faisons. C'est un exemple de ce que la pratique actuelle de l'Europe nous éloigne de ce qu'est l'Europe profondément.

La question du prophétisme est importante. Un des maux dont a souffert le catholicisme est la séparation des valeurs et des actes. C'est une caractéristique de l'Action catholique. Au nom de l'Évangile, on va moderniser les campagnes... et on laisse tomber l'Évangile, considéré comme une motivation externe et qui devient bientôt un passé. « L'esprit de prophétie, voilà le témoignage de Jésus » : formule lourde de l'Apocalypse (19, 10). Le prophétisme, c'est conjoindre l'expérience et les valeurs. Et les valeurs, c'est ce que nous découvrons quand nous nous engageons dans une situation concrète (Paul-Louis Landsberg)¹⁸. Nous voyons en effet que la séparation entre l'enseignement et l'application a eu des résultats souvent négatifs.

Intervention d'un professeur de lettres, en ZEP¹⁹ depuis quinze ans. – Depuis deux, trois ans, l'enseignement que j'essaie de faire à base d'histoire littéraire se heurte d'une manière imperceptible à une forme d'étanchéité de certains élèves, qui sélectionnent de manière inconsciente ce qu'ils vont retenir par rapport à ce qui les intéresse de leur construction identitaire. Ils viennent d'immigrations successives. Ils ont une mémoire légitimement blessée par des faits qu'on a refoulés dans la mémoire française. Ils sont travaillés en ce moment, mais il y a le décalage des vingt-neuf années – d'une génération – pour que cela parvienne à l'épaisseur d'une tranche d'âge. Je dois déplacer la question de l'histoire vers celle du témoignage. Celui de la mère d'un jeune qui a été assassiné par Mohamed Merah²⁰. Elle va dans les écoles témoigner. Elle est retournée sur les lieux et a demandé

18. De Paul-Louis Landsberg [1901-1944, philosophe juif allemand, devenu catholique, réfugié en France, déporté comme résistant et mort en camp, lié à la revue et au mouvement *Esprit* – NdE], voir notamment *Pierres blanches. Problèmes du personnalisme*, Éditions du Félin, Paris, 2007.

19. ZEP : Zone d'éducation prioritaire (où l'enseignement scolaire est appelé à un effort particulier, souvent en raison d'une forte proportion d'immigrés dans la population et de difficultés économiques). [NdE]

20. Mohamed Merah est accusé du meurtre de sept personnes à Montauban et à Toulouse entre le 11 et le 19 mars 2012. Il est mort le 22 mars, après s'être réclamé d'un islamisme radical, lors de l'assaut donné à l'appartement où il s'était réfugié. Latifa Ibn Ziaten, mère d'un militaire français qui fut l'une des victimes, a publié *Mort pour la France. Mohamed Merah a tué mon fils*, Flammarion, Paris, 2013.

aux jeunes présents s'ils connaissaient Merah. Pour eux, il était un héros. Cette femme continue de discuter avec eux en leur disant être la mère de celui qui avait été tué. Au bout d'une heure de discussion, les jeunes lui ont demandé de les aider, disant qu'ils ne savaient plus qui ils sont, ni qui croire. Elle a créé une association et se rend dans les écoles pour témoigner et faire évoluer les jeunes. Nous sommes devant un danger explosif d'identité qui se replie sur elle-même, de jeunes alimentés, instrumentalisés par une certaine forme de ressentiment. La réponse qu'apporte cette femme est celle de la rencontre et du témoignage.

Cette femme a été bouleversée par son retour sur les lieux de mort. Elle en a une crédibilité qui va ouvrir les consciences des jeunes auxquels elle s'adresse. Je suis fidèle à une histoire littéraire et à une chronologie. J'enfreins beaucoup les instructions officielles. Je sens bien que ce n'est pas suffisant par rapport à des esprits fermés qu'on ne peut ouvrir de force. On y parvient par la rencontre, et c'est un lieu d'espoir pour nous les profs, surtout avec l'arrivée des smartphones, qui permettent à l'élève de tout vérifier dans les classes. Si on n'est pas là comme témoin, si notre cours n'est pas nourri par quelque chose qui nous traverse et qui ne vient pas de nous, on ne rencontre pas la génération actuelle en attente de cette parole-là.

Charles MERCIER. – Je voudrais revenir sur l'intervention de Mgr Wintzer. Il faudrait d'abord connaître et apprendre les faits et la chronologie pour ensuite réfléchir et faire preuve d'esprit critique. En tant que parent, je consoigne à cette « revendication » que l'on pourrait reformuler sous le slogan « les bases d'abord ! ». Il me semble évident qu'il faut nourrir l'imagination des enfants et leur apporter des éléments de connaissance par de grands récits, afin que cette histoire devienne concrète et vivante. Néanmoins, il me semble qu'il faut mener de front très rapidement l'initiation à la démarche historique. Si on a dans la même classe des petits-enfants de pieds-noirs et de har-kis, quel récit commun leur propose-t-on ? Un récit surplombant ? Des témoignages juxtaposés ? Un but important de l'histoire scolaire consiste, à mon sens, à faire construire aux élèves la compétence, qui est une compétence de l'historien, et l'empathie, c'est-à-dire la capacité à se décentrer de sa propre mémoire et à accueillir les mémoires antagonistes. La construction du récit commun dans une classe doit reposer sur cette démarche de décentrement, que l'école doit apprendre dès le plus jeune âge à l'enfant.

Pour revenir à l'intervention de Blandine Kriegel, il me semble que le politique et le culturel sont mieux représentés dans les programmes d'histoire actuels, notamment depuis les programmes Chevènement de 1984, qui ont par ailleurs réintroduit la chronologie. La question qui se pose concerne l'articulation du récit magistral avec des moments plus actifs où l'élève est initié, sur le mode du compagnonnage, à la démarche historique et au décentrement qu'elle produit.

Intervention de la salle

Intervention dans la salle. – Chez Blandine Kriegel, j'ai noté : « La République a de longues racines dans la *res publica christiana* », et la négligence actuelle de tout un courant d'idées inspirées de la religion.

On parle des faits au niveau de l'histoire, mais pour moi l'influence du religieux sur le politique est dans la transmission de valeurs. Pour l'Église, comment mieux transmettre les valeurs pour aider même les politiques à retrouver une boussole, à retrouver une influence plus crédible vis-à-vis du politique ?

Blandine KRIEGEL. – J'ai rencontré Henry Kissinger, observateur très aigu de la vie internationale. Il dit qu'on vit une rupture de civilisation beaucoup plus profonde que ce que l'on croyait. La transmission de mes idéaux et idées à mes petits-enfants, explique-t-il, n'a plus aucune valeur. Face aux deux cents témoins de leur réseau social qui ont une influence sur eux, mes opinions n'ont plus aucune valeur. Ce n'est pas qu'un changement technique. La transmission ne se fait plus du tout selon les modalités que nous avons apprises. Si on veut convaincre les jeunes (particulièrement les plus fragiles) sans un témoignage vivant, une parole de quelqu'un qui a pour eux une autorité (du domaine de celui qu'on égorge), on ne les atteint pas. Tous les modes d'éducation et de transmission qui sont les nôtres – la hiérarchie... – tout cela est à mettre en cause. Dans la généalogie, il n'y a aucun esprit critique. C'est ce qui saute dans cette nouvelle configuration. Mon réflexe est de résister, sans être dans le rejet. Il y a quelque chose qu'il faut maintenir absolument.

Mgr Éric de MOULINS-BEAUFORT²¹. – En janvier 2010 – il était temps ! –, le préfet de Paris, pour répondre à la demande du Président de la République d'un vaste débat national à propos de l'identité nationale, a organisé au lycée Louis-le-Grand, une série de tables-rondes. Invité à y participer et à prendre la parole dans celle consacrée aux « valeurs de la République », j'ai été stupéfait de constater que tous les intervenants blancs de cette matinée entière, à part votre serviteur, faisaient commencer l'histoire de France à Diderot – Diderot, parce qu'il a été élève à Louis-le-Grand, sinon ç'aurait été Rousseau... Tout en France aurait commencé avec les Lumières et les prémices de la Révolution. Les seuls qui ont évoqué des personnages d'avant Diderot – Molière ou Jeanne d'Arc – furent deux Martiniquais, l'un parmi les assistants, l'autre qui prit la parole en raison de ses fonctions. Moi qui ai tendance à me considérer comme un Français bien intégré, un « Français depuis toujours » et qui ai été formé dans l'école publique tant en primaire qu'en secondaire et à l'Université, j'ai découvert ce jour-là avec acuité qu'il y avait deux manières différentes de raconter l'histoire de France : en prenant la Révolution comme un point de départ absolu, ou en regardant la France dans la longue durée. Peut-être le cadre officiel un peu contraint où nous nous trouvions excuse-t-il pour une part la perte de mémoire de plusieurs des participants. En privé, leur perspective historique aurait sans doute été plus large.

Cet épisode m'a remis en mémoire un des vœux formulés par le cardinal Lustiger au moment de la commémoration du bicentenaire de la Révolution. Il avait espéré obtenir de l'État la reconnaissance des violences de la Révolution. Il s'en explique fortement dans un de ses livres. Naturellement rien de cela ne s'est produit. La commémoration de 1789 a été une immense célébration unanime, une glorification de la Révolution comme lumière pour l'Occident – que dis-je, pour la terre entière –, sans évoquer en vérité les violences qui l'ont traversée.

21. Évêque auxiliaire de Paris. [NdE.]

Ce qui a été dit dans notre présent débat sur le pardon m'invite à dire cela : si nous voulons vraiment construire une histoire commune avec des gens issus de l'immigration, nous devons pouvoir reconnaître que l'histoire de France, même après la Révolution, même celle de la France républicaine, n'a pas été qu'une lumière sans ténèbres. Je suis personnellement convaincu qu'une grande partie du problème de l'immigration et de notre difficulté à intégrer un nombre important d'immigrés, même après une ou deux générations, est que ces immigrés viennent de pays que nous avons colonisés. La colonisation a apporté de fort belles choses. Elle a aussi été d'une grande violence. Il faut pouvoir le reconnaître. Il faut pouvoir reconnaître simultanément les deux aspects. Plus généralement, nous sommes, croirai-je, à un moment de l'histoire où nous devons construire une histoire commune de l'humanité. Mais un tel travail exige que chaque nation accepte de travailler avec des gens qui ont porté le poids de ses violences. Si nous, Français, ne sommes pas capables d'un tel travail pour notre histoire nationale, qu'aurons-nous à apporter à l'accouchement d'une histoire mondiale ? Si nous ne sommes pas capables de travailler un peu la question du pardon, nous ne pourrons jamais construire une histoire commune. Il ne s'agit pas d'avoir de la science seulement. Il s'agit surtout d'accepter de reconnaître que nous avons été violents, y compris les uns contre les autres, et de travailler à nous pardonner mutuellement les uns aux autres. Un tel processus est en cours, je crois, ne serait-ce que grâce à l'usure du temps qui rend les conflits de jadis, malgré tout, moins exacerbés. Mais si nous n'allons pas jusqu'au bout de cet effort de confrontation dans la vérité avec nos grandes ruptures nationales, comment pourrions accueillir de nouveaux arrivants qui portent à notre égard la trace d'autres ruptures ?

Intervention de la salle. – À propos de la rupture de la transmission, je renvoie à Michel Serres, *Petite Poucette*²², où il montre à quel point il y a une rupture épistémologique bien plus grande que la révolution de l'imprimerie en ce moment. Ensuite, un appel aux témoins n'est pas forcément un appel au *pathos*, et ce n'est pas exclusif d'une transmission rigoureuse de l'histoire et même d'une histoire chronologique : ce doivent être des démarches complémentaires. Ensuite, pour répondre à Mgr Wintzer, il ne s'agit pas de se pardonner. L'autre n'a pas envie d'être pardonné. Il n'a même pas seulement besoin d'être entendu, comme dans les demandes des générations précédentes. Il a besoin d'être reconnu comme un acteur à part entière. Je disais à un jeune scout que je connais qu'il faudrait du scoutisme en banlieue, mais lui leur donnait déjà des cours. Ils n'ont pas envie que des jeunes plus aisés viennent leur donner des cours. Ils ont envie de faire des choses à part égale avec eux. Construire ensemble, avant même la question du pardon, car le pardon qui se fait dans la durée ne peut commencer à se faire que quand les deux personnes se sont rencontrées.

Marguerite LÉNA. – N'aurions-nous pas avantage à nous rappeler que, dans la Bible ou dans le Nouveau Testament, l'élément normatif est toujours lié à un élément narratif, et même que le narratif précède toujours le descriptif ? Dans le Décalogue, la première parole est : « Je suis le Seigneur

22. Pour Michel Serres (né en 1930, philosophe des sciences et écrivain), « *Petite Poucette* » (titre de son essai paru en 2012 aux Éditions Le Pommier à Paris) est la nouvelle humanité suscitée par les récentes percées technologiques qui changent radicalement les modes de la connaissance et de la communication, notamment en utilisant son pouce sur un écran tactile. [NdE]

ton Dieu qui t'ai fait sortir d'Égypte. » La mémoire de l'événement va fonder, justifier la Loi et les limites humanisantes, qui vont permettre d'aller un peu plus loin, un peu plus haut. N'y a-t-il pas une corrélation forte entre crise des valeurs et crise de la mémoire ? Car on ne peut injecter des valeurs par décret dans l'enseignement : cela me paraît artificiel. Ce qui fait autorité au plan des valeurs, ce qui fait l'autorité d'un témoin, c'est qu'il a engagé sa propre histoire. La prescription implicite ou explicite qu'il porte en lui est gagée sur cette histoire. Le problème de l'histoire et le problème de la transmission des valeurs (même si ce mot est un peu flou et prête à beaucoup de pseudo-consensus) sont deux questions étroitement liées. Un des évangiles apocryphes a été rejeté par l'Église, car il ne donne que des paroles de Jésus et pas d'événements²³. L'Évangile nous donne des paroles normatives fortes du Christ, mais il donne aussi le récit des événements et les deux me semblent inséparables.

Paul THIBAUD. – Au cours d'un colloque sur la Guerre d'Algérie à l'Institut du monde arabe, auquel participaient beaucoup d'Algériens, j'ai été frappé de ce qu'ils ont une vue mémorielle extrêmement simpliste de l'événement : « On était opprimé, on s'est révolté, on a gagné. » Ils ne sortent pas de là. On ne peut pas leur parler de choses que des témoignages algériens et contemporains montrent comme évidentes, en particulier la dictature du FLN sur le peuple pendant la guerre (Mouloud Feraoun)²⁴. La complexité de l'histoire est niée. Le rôle de la réflexion historique est d'ouvrir les consciences au-delà de la mémoire spontanée des groupes. Les témoignages et contre-témoignages sont nécessaires pour ranimer le sentiment de continuité, mais la nécessité du savoir objectif est une loi commune de la République, qu'il va falloir d'une certaine manière, imposer à l'école. La réalisation peut porter à contestation, mais on n'en sortira absolument pas si on parle aux gens un par un en fonction de leur histoire particulière, qui a précisément à être décentrée, dégagée de la mémoire qu'ils en ont par une histoire plus large. Ils ont à accepter cette castration qu'impose la connaissance historique. Il y a à cela des préconditions politiques : le poids de la mémoire imposée par le FLN est énorme sans que beaucoup d'Algériens en soient conscients. Il y a ce mur à briser pour parler.

Blandine KRIEGEL. – On atteint un point nodal de la discussion sur l'histoire. Philippe Contamine, dans une réflexion sur « l'histoire de l'histoire »²⁵, a montré le premier que, dans l'histoire non-sa-

23. L'« Évangile selon Thomas », dont un manuscrit a été retrouvé au milieu du XX^e siècle, ne contient que les paroles de Jésus, dont bon nombre figurent également dans les évangiles canoniques. [NdE]

24. Le FLN (Front de libération nationale, organisation politique de la rébellion en 1954-1962) est devenu parti unique après l'indépendance de l'Algérie. Mouloud Feraoun (1913-1962), écrivain kabyle de langue française, a dénoncé dans son journal (posthume, publié au Seuil à Paris en septembre 1962) aussi bien le colonialisme et la répression du nationalisme algérien par l'armée française que la brutalité symétrique exercée par l'ALN (Armée de libération nationale, bras militaire du FLN) contre les populations qu'elle prétendait libérer. Partisan de l'indépendance mais également d'une Algérie démocratique, il a été assassiné par un commando de l'OAS (Organisation de l'armée secrète, groupe d'extrémistes persuadés que des opérations terroristes permettraient que l'Algérie reste française) en mars 1962, quelques jours après la signature des accords d'Évian qui marquaient la victoire du FLN. [NdE]

25. Philippe Contamine (né en 1932) a développé cette thèse dans sa présentation des *Mémoires* (Imprimerie nationale, Paris, 1994) de Philippe de Commines (1447-1511, conseiller de Charles le Téméraire puis de Louis XI) et, plus récemment, dans *Jeanne d'Arc. Histoire et dictionnaire* (Robert Laffont, Paris, 2012) où il montre l'importance des témoins dans le procès puis la révision du procès de la sainte. [NdE]

vante médiévale, la vérité historique était fondée uniquement sur l'autorité du témoin. Plus ce témoin avait d'autorité, puissance politique ou participation supposée à l'événement, ou sa fonction religieuse, plus son témoignage était crédible et avait force de loi. Tout a changé à la Renaissance et au XVII^e siècle, dans l'histoire savante telle qu'elle a été organisée par les bénédictins mauristes, lorsqu'on a fondé l'autorité non plus sur la valeur du témoin mais sur la vérité du témoignage, établie à partir de sources qu'on savait lire et décrypter, dont on connaissait la matérialité, diplômes, chartes... et c'est comme ça que l'histoire est devenue savante. C'est pourquoi procéder à ce renversement des valeurs nous entraînerait dans une régression effroyable, à contre-courant de ce qui a été notre développement. Si nous confrontons un récit d'un combattant du FLN et un récit d'un pied-noir, nous aurons deux récits différents, pas accordés. On ne peut pas présenter ces deux témoins à des jeunes en leur disant de se faire une opinion. Le récit commun ne peut résulter que d'une enquête, qui ne peut pas être directe, ni immédiate, à travers des sources qui seront critiquées, confrontées. Je suis consciente de la difficulté qu'il y a à faire entendre à des jeunes de banlieue des programmes qui ne sont adaptés ni à ce qu'ils ont entendu chez eux, ni à ce qu'ils sont susceptibles d'apprendre, puisqu'on a supprimé une partie de ce qu'ils pouvaient apprendre. Le problème est de reconstruire patiemment une histoire qui soit vraie, à travers la confrontation de tous ces témoignages, mais elle ne peut pas être directe. Ce serait baisser les bras en ne leur indiquant pas qu'il y a une hiérarchie. Nous ne devons pas nous aligner sur une demande qui par ailleurs est légitime.

Intervention de la salle. – Passion pour la patrie n'est pas préférence nationale exacerbée, mais appropriation de son histoire, d'une nation qui forme un tout, dans l'intérêt de pouvoir se tourner vers ses voisins, dans l'idée d'une construction européenne commune qui dépasse le cadre national – États-Unis d'Europe, plus qu'Europe de nations – pour entremêler des liens (Erasmus et autres) où il y ait une stimulation réciproque à croiser les éducations et les histoires particulières. De fait, cette idée d'une Europe-construction commune, horizon commun, ce n'est pas celle d'aujourd'hui : Europe uniquement économique, dans un présent unique, qui manque d'une présence.

Guy COQ. – Vous relancez le débat sur l'intervention de Blandine Kriegel, qui a eu notamment cette remarque : « Pas d'Europe contre la mémoire des nations ». ■

Conclusion

Mgr Pascal WINTZER
Archevêque de Poitiers
Président de l'Observatoire Foi et Culture

Toute notre journée a conduit à désigner une question qui occupe notre temps : celle de la transmission. L'Observatoire Foi et Culture entend ici désigné ce qui pourrait constituer le thème d'un colloque à venir.

En octobre 2012, à Rome, se tenait l'Assemblée plénière du Synode des évêques. Le thème en était la nouvelle évangélisation. La perte de la mémoire chrétienne de l'Europe fut un des motifs de la rencontre et de sa thématique. Cependant, si la déploration a pu s'exprimer dans les premières heures du synode, très vite les évêques, sans doute parce qu'ils ne venaient pas uniquement de la vieille Europe mais de tous les continents, ont refusé de situer l'Église catholique et de définir sa mission en opposition à la société. L'insistance a porté sur la rencontre : la rencontre avec la personne de Jésus-Christ, comme la rencontre des croyants avec leurs frères et sœurs.

En même temps était souligné que cette rencontre ne pouvait faire fi de l'histoire de Jésus-Christ ni de la tradition chrétienne qui en porte la mémoire. C'est l'histoire et ses faits, ce que résume le *Catéchisme de l'Église catholique*. C'est l'objectivité de l'acte de foi chrétien, qui atteste de l'importance du fait chrétien et sert sa véracité.

Au nom de la Conférence des évêques de France, j'exprime ma gratitude à chacune et chacun des participants à notre colloque. Merci. ■

Table des matières

• <u>La mémoire, l'histoire et la vie</u>	
Mgr Pascal WINTZER.....	3
• <u>Autant de crises que de mémoires ?</u>	
Jean DUCHESNE.....	7
• <u>La méconnaissance du théologico-politique dans la mémoire nationale</u>	
Blandine KRIEGEL.....	13
• <u>La place de l'Église</u>	
Paul THIBAUD.....	25
• <u>Les besoins collectifs et individuels de mémoire aujourd'hui</u>	
Charles MERCIER.....	49
• <u>Entre mémoire et espérance</u>	
Marguerite LÉNA.....	63
• Table ronde animée par Guy COQ	
avec la participation des intervenants et de la salle.....	
• <u>Ouverture</u>	
Guy COQ.....	75
• <u>Échanges</u>	79
• <u>Conclusion</u>	
Mgr Pascal WINTZER.....	93

