Vers une histoire de l'internationalisme catholique au XIXe siècle

Autor(en): **Viaene, Vincent**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **100 (2006)**

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-130395

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Vers une histoire de l'internationalisme catholique au XIXe siècle

Vincent Viaene

Au cours du dernier demi-siècle, les historiens des relations internationales et les historiens de la religion ont trop souvent habité des planètes différentes. Dans le contexte de la guerre froide et de l'émergence d'une orthodoxie «réaliste» dans la théorie des relations internationales, l'attention se concentrait sur «les forces profondes» dans l'économie, la stratégie, la société et la politique intérieure, qui exercent une influence décisive sur le destin des empires.[1] Dans le monde anglo-saxon en particulier, la religion avait tendance à disparaître des écrans radars de la *new diplomatic history*, dont l'avènement au cours des années 1970 et 1980 coïncidait avec les jours de gloire de la thèse de la sécularisation dans les sciences sociales.

Avec tout ce qui s'est passé depuis la fin de la guerre froide, la religion est redevenue «incontournable» et la thèse de la sécularisation a eu l'honneur de nombreuses funérailles académiques. Les historiens internationaux ont été relativement lents à s'adapter, mais au cours des dernières années la religion est enfin de retour, notamment par le biais de la mutation de l'histoire internationale en histoire «globale». La première partie de mon essai est consacrée à cette tendance récente et à son potentiel pour l'histoire religieuse.

Si la religion fut traitée comme quantité négligeable par les historiens diplomatiques autour de 1960, la politique internationale devint à son tour suspecte aux yeux des historiens de la religion. C'était également le cas pour les historiens du catholicisme, que le facteur Vatican avait souvent amenés à explorer des questions diplomatiques, si bien souvent comme une extension bilatérale d'études menées dans le cadre d'historiographies nationales. A l'origine de cette tendance, il y avait d'abord la révolution ecclésiologique du Second Concile du Vatican. Pour la précédente génération d'historiens catholiques, il avait été tout

[1] Des références classiques sont P. Renouvin (dir.), *Histoire des relations internationales*, 6 volumes., Paris, 1953; P. Kennedy, *The rise and fall of the Great Powers. Economic change and military conflict from 1500 to 2000*, New York, 1987. Cet essai tend à privilégier la plus récente historiographie anglo-saxonne, dans un but de médiation culturelle.

SZRKG, 100 (2006), 363–379

à fait naturel de considérer l'église comme une «société parfaite» impliquée dans les luttes politiques à tous les niveaux. Maintenant que l'église tentait de retrouver son innocence comme une communauté de croyants, la haute politique devenait décidément «sale» et les annales de la diplomatie vaticane perdaient une grande partie de leur lustre. Les historiens qui s'intéressaient toujours au rôle international de l'église tendaient (et tendent encore) à privilégier sa spécificité comme une instance de salut par rapport à sa normalité relative comme une partie organique et pérenne de la société internationale, et à écrire une histoire qui convient à la nouvelle image d' «expert en humanité»[2] que la papauté cherchait à promouvoir. Les quelques exceptions notables qui confrontaient carrément les «dessous» de la diplomatie papale partaient implicitement de présupposés similaires. Ces études totalement désenchantées soulignaient à quel point la vieille église ultramontaine avait été «politique» et «sale».[3]

Un second facteur éloignant les historiens religieux de l'histoire internationale était évidemment l'histoire des mentalités, ou bien (dans le monde anglo-saxon) le fameux *cultural turn*. De plus en plus, l'histoire culturelle est devenue la voie indiquée pour renouer avec les courants principaux du débat historique, scruter la relation entre religion et modernité et «déconstruire» la thèse de la sécularisation. Dans une première phase au moins, le regard «anthropologique» porté sur les éléments de base de la vie religieuse a également provoqué un *zooming in* plutôt qu'un *zooming out*, débouchant sur une prolifération d'études régionales ou locales. Cependant, au moment même où le paradigme de l'histoire religieuse comme histoire culturelle s'affirme, on peut déceler les signes d'un revirement ou d'une correction, dans la mesure où la dimension essentiellement transnationale de la religion est redécouverte, et la notion de «culture» élargie de façon à inclure le politique.

Dans la seconde partie de cet essai, j'aborderai le retour en force de thèmes classiques tels l'ultramontanisme, l'expansion missionnaire ou la diplomatie vaticane, et leur promesse d'un dialogue plus soutenu avec l'histoire internationale. J'espère que la notion d'«internationalisme catholique», que j'esquisse en guise de conclusion, puisse favoriser ce dialogue.

La globalisation: une «frontière nouvelle» de l'histoire

En tant que concept, la «globalisation» a précédé l'histoire globale. Le terme a d'abord été lancé à partir des sciences sociales, pour désigner un ensemble de caractéristiques inhérentes au monde contemporain: l'érosion de l'État-nation et la perméabilité croissante des frontières, l'intégration des marchés économiques, la cristallisation d'une «conscience globale» à la suite de l'explosion des réseaux de communication, et l'entremêlement de phénomènes culturels sur les plans

[2] Selon l'expression de Paul VI. Andrea Ricardi, historien éminent et engagé, écrit dans cette optique.

[3] Un bon exemple – et une étude demeurée très utile – est Christoph Weber, *Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII*, Tübingen, 1973.

global et local. A part quelques exceptions, les historiens n'ont pas immédiatement pris la balle au bond, mais depuis quelques années, c'est le «boom» de l'histoire globale en tant qu'enquête indépendante des notions prévalant dans les sciences sociales.[4] Soulignant l'ancienneté et la diversité des processus de globalisation, elle tend souvent, en fait, à relativiser la théorie de la globalisation.[5]

L'histoire de la globalisation occupe évidemment une place centrale dans toute définition de l'histoire globale, dans le sens large d'interactions passées entre peuples, sociétés et cultures de différents continents. Cependant, des sujets plus traditionnels ou plus circonscrits dans l'espace peuvent également être considérés relevant de l'histoire globale, à condition que les historiens dépassent les compartiments de leurs spécialisations pour chercher les connections et analogies globales. En ce sens, comme le dit Christopher Bayly, la globalisation est un «instrument heuristique», et l'histoire de la globalisation aboutit à un appel pour la globalisation de l'histoire.[6]

L'histoire globale prend le contre-pied de formes plus anciennes d'histoire mondiale, pour lesquelles les civilisations ou les modes de production avaient été les catégories clés de l'analyse. Plusieurs subdisciplines ont servi comme tremplin, mais en ce qui concerne la période contemporaine, elle s'est surtout développée à partir de l'histoire impériale et de l'histoire internationale dans le monde anglo-saxon. L'*imperial history*, en particulier, a fait un effort impressionnant pour se donner un nouvel élan au cours de la dernière décennie. Le constat selon lequel les empires furent les principaux vecteurs de la globalisation dans le passé et que les problèmes du monde contemporain sont en grande partie un héritage de ces empires, comme l'a souligné A.G. Hopkins, a servi de point de départ.[7] Allant au-delà d'un paradigme (si sophistiqué fût-il) qui tendait à laisser l'initiative à l'Occident et «l'effondrement» ou «la collaboration» au reste, la *new imperial history* a développé une approche décidément décentralisée qui pour la première fois place l'expansion européenne en perspective. Elle révèle que la poussée globalisante est toujours venue de différentes parties du monde et que les Européens n'ont établi leur ascendant qu'en «cannibalisant» les réseaux créés par des empires non-européens; que les relations entre colonisateur et colonisé furent un procès constant de négociation plutôt qu'une simple dialectique entre imposition et opposition; finalement, que les sociétés métropolitaines ne furent pas moins transformées par leur interaction avec les colonies que celles-ci. Le fait d'avoir franchi le cap du *cultural turn*, sans pour autant nier ses mérites, a

[4] Cfr. B. Mazlish, «Comparing global history to world history» – *Journal of Interdisciplinary History* 28/3, Winter 1998, 385 ff.; Id., «An introduction to global history», in B. Mazlish et R. Buultjens, *Conceptualizing global history*, New global history press, 2004, 1–25.

[5] Pour une bonne introduction à ce sujet: J. Osterhammel et Niels P. Petersson, *Globalization: a short history*, Princeton/Oxford, 2004.

[6] C.A. Bayly, «‹Archaic› and ‹modern› globalization in the Eurasian and African Arena, ca. 1750–1850», in A.G. Hopkins (ed.), *Globalization in World History*, New York/London, 2002, 48; Id., *The Birth of the Modern World 1780–1914*, Oxford, 2004, 469.

[7] A.G. Hopkins, «Back to the Future: from National History to Imperial History», in *Past & Present* 164 (1999), 198–243.

aidé les historiens des empires à effectuer une reconversion. L'histoire «dure», celle de l'économie et surtout celle du politique, occupe une fois de plus le devant de la scène.[8]

L'ambition ultime de la nouvelle histoire impériale est de prendre la relève de l'histoire internationale et de l'«englober» dans une *histoire totale* des empires. L'histoire internationale, pour sa part, a fait preuve d'une capacité indépendante de se renouveler, après qu'un Pierre Renouvin, un Jean-Baptiste Duroselle ou un Paul Kennedy nous avaient fait entrevoir les nombreux arrière-plans de la diplomatie. Un rôle capital est joué ici par l'étude des *non-state actors* dans les relations internationales, que ce soient des organisations non-gouvernementales de caractère transnational ou des instances intergouvernementales. Si les politologues préfèrent conceptualiser les «relations transnationales» en général (comprenant, par exemple, les entreprises multinationales),[9] les historiens anglo-saxons et allemands ont relancé le terme plus précis de l'«internationalisme», défini comme «political and social movements trying to create international identities, and to reform society and politics by way of transnational co-operation, and the process of internationalizing cultural, political and economic practices.»[10] L'internationalisme présuppose et prône la «conscience globale» (*global consciousness*). Les OGI et les ONGI peuvent ainsi être considérées comme l'épine dorsale d'une société civile internationale créant une sphère publique à l'échelle globale, un tribunal devant lequel l'État souverain (ou impérial) puisse être convoqué. Dans la mesure où l'internationalisme reflète et construit une «communauté globale» dont Akira Iriye est l'historien le plus respecté, il constitue «an alternative world [...] not identical with the sum of sovereign states and nations».[11]

Les historiens de l'impérialisme ont, à leur tour, mis en valeur l'internationalisme comme l'une des forces «transversales» les plus importantes de la globalisation, enjambant les frontières des empires européens. D'autre part, ils tendent à souligner que l'internationalisme était fortement marqué par l'État-nation et son *alter ego* impérial à l'époque de la «globalisation moderne», entre le milieu du XIXe siècle et celui du XXe siècle. Plutôt que de répondre à une logique autonome poursuivant sa voie depuis l'âge des Lumières, il aurait ainsi différé essentiellement du «cosmopolitanisme» plus fluide caractéristique de formes plus an-

[8] V., à part l'essai cité dans la note précédente, deux autres articles programmatiques par A.G. Hopkins, «Globalization – An Agenda for Historians», in Id. (ed.), *Globalization in World History*, op. cit., 1–11; et «The History of Globalization – and the Globalization of History?», ibid., 12–44.

[9] T. Risse-Kappen (ed.), *Bringing Transnational Relations Back in: Non-state Actors, Domestic Structures and International Institutions*, Cambridge, 1995.

[10] P. Wende, «Foreword», in Martin H. Geyer et J. Paulmann (eds.), *The Mechanics of Internationalism. Culture, Society and Politics from the 1840s to the First World War*, Oxford, 2001, p. V. Cette définition est élaborée dans l'introduction de la main des rédacteurs, «Introduction: the Mechanics of Internationalism», ibid., 1–25.

[11] A. Iriye, *Global community. The Role of International Organizations in the Making of the Contemporary World*, Berkeley, 2002, p. 7.

ciennes et plus récentes de la globalisation.[12] Les nouveaux départs dans l'histoire internationale et impériale n'en convergent pas moins sous la bannière de l'histoire globale.

Aussi l'histoire globale prend-elle l'allure d'un nouveau *master narrative* pour la société multiculturelle. Elle «cannibalise» et corrige le *master narrative* de la modernité, vue non plus comme une robe sans couture créée en Occident, mais comme un *quilt* composé en différentes parties du monde. En Europe, au moins, ce que l'on pourrait appeler la «*Cambridge school*» a largement contribué à établir le sérieux de l'histoire globale en introduisant une chronologie claire, en prenant les empires comme cadre institutionnel pour discipliner un sujet d'étude sans limites apparentes, et simplement en opérant une historicisation foncière du phénomène de la globalisation. *Globalization in World History*, la collection d'essais dirigée par A.G. Hopkins en 2001, a été particulièrement importante, ainsi que la synthèse plus récente par C.A. Bayly sur le XIXe siècle, *The Birth of the Modern World.*

Le projet de l'histoire globale n'est pas sans dangers. Elle ambitionne en quelque sorte d'écrire le script pour une communauté globale dans un ordre mondial interdépendant.[13] Dès lors, l'histoire globale tend-elle à être une histoire de la convergence.[14] Bayly, par exemple, voit une uniformité progressive dans la manière dont les sociétés se sont organisées autour du monde. Il reconnaît le paradoxe d'un antagonisme universel croissant entre les peuples, mais il en voit la cause dans l'adoption uniforme de l'État-nation comme mécanisme clé pour organiser la société. De même, les historiens de l'internationalisme voient les mouvements transnationaux parfois trop en rose (le mouvement olympique est un bon exemple). L'ostracisme que beaucoup d'historiens de la mondialisation prononcent contre le concept de «civilisation» est symptomatique du problème. On comprend leur attitude, vu la façon dont on a longtemps abusé du terme pour justifier la supériorité occidentale. Certainement, il ne faut pas voir les civilisations comme des huis clos ou des essences immobiles. Néanmoins, il est parfois bon d'appeler une vache une vache (aussi longtemps que ce n'est pas une vache sacrée). Des différences persistantes qui plongent leurs racines dans un passé lointain, expliquent autant le monde dans lequel nous vivons que bien des convergences. Il ne devrait pas être impossible d'écrire l'histoire des dernières sans obscurcir les premières.

Quels que soient ses problèmes, le thème de la globalisation ouvre bien de perspectives pour un dialogue renouvelé entre l'histoire religieuse et les diverses variétés d'histoire internationale et impériale. Les religions universelles furent évidemment des forces globalisantes de premier ordre, propulsant la convergence

[12] Hopkins, «Globalization», in Id. (ed.), *Globalization in World History*, op. cit., particularly 7–8, et Id., «History of Globalization», ibid., 36 ff.; Osterhammel et Petersson parlent également du «politicization of globality» (in *Globalization*, 89 ff.).

[13] Hopkins, «Globalization», op. cit., 11; Mazlish et Buultjens, *Conceptualizing global history*, op. cit., passim.

[14] Raymond Grew indiqua déjà ce «danger» dans un essai perspicace «On the Prospect of Global History», in Mazlish et Buultjens, *Conceptualizing global history*, op. cit., 233-256.

tandis qu'ils affirmaient la différence. En effet, dans leur désir de réviser le *master narrative* de la modernité, les historiens de la globalisation et les historiens de la religion sont des alliés naturels. Aussi constate-t-on avec surprise que les historiens de la mondialisation ont été lents à intégrer la religion dans leur programme de recherche. Ceci est particulièrement le cas pour les historiens de l'internationalisme. Souvent des progressistes eux-mêmes, ils ne se sont pas complètement débarrassés de l'idée que l'internationalisme fut un phénomène essentiellement progressiste, et dès lors généralement séculier. Bien que reconnue en théorie, l'importance de la religion pour l'internationalisme est peu prise en compte. Sous la forme de l'histoire des missions, la religion avait d'abord aussi une place plutôt marginale dans la nouvelle histoire impériale. Par contre, les *Cambridge synergies* ont opéré un changement heureux, pleinement apparent dans *The Birth of the Modern World.*[15] Bayly donne tout son poids à la vitalité continue des religions mondiales dans un âge dit de sécularisation, synthétisant bon nombre d'études récentes dans une perspective globale. Les technologies modernes de transport, la révolution dans les communications et les diasporas permettaient aux religions universelles d'étendre leur portée globale. Des processus mondiaux d'émulation et de compétition achevaient de les transformer en «empires de la religion», tant au propre qu'au figuré. Leurs structures devenaient plus hiérarchiques, leurs doctrines plus articulées et leurs rituels plus standardisés. Nous retrouvons ici les leitmotiv de Bayly à propos de la convergence, et du rôle de l'État-nation comme catalyseur de la globalisation «moderne» aux XIXe et XXe siècles.

Même si l'on peut se demander si Bayly met suffisamment en relief la logique proprement transnationale de structures religieuses modernes par rapport à leur remodelage d'après l'État-nation, et s'il ne sous-estime pas la religion en tant que source d'aliénation globale, son approche reste des plus stimulantes. Elle contient une promesse et un défi pour les historiens de la religion. La promesse (en particulier pour les historiens catholiques) consiste en l'opportunité de franchir les limites parfois trop étroites de leur subdiscipline et de prendre part à un débat central de l'histoire contemporaine. Le défi est double. Les historiens de la religion n'auront plus le luxe de se limiter au cadre national ou à un seul culte quand il s'agit d'interprétations d'ensemble. Ils devront regarder au-delà de ces frontières pour établir des parallèles globaux. En outre, ils feront bien de se souvenir des paroles d'Emile Poulat, «l'église c'est un monde». La religion n'est pas seulement un système culturel de symboles et de conceptions, mais aussi une réalité sociale et une force politique de première importance. Ses historiens ont tout à gagner à la (re)découverte et à l'affirmation de la vocation de leur sujet d'étude comme un forum pour d'autres subdisciplines, un lieu de rencontre pour différentes sortes d'histoire. C'est une vocation que l'histoire religieuse a en commun avec l'histoire globale.

[15] Bayly, *Birth of the Modern World*, op. cit., 325–365.

Histoire catholique, histoire globale?

Les historiens qui étudient le protestantisme, l'islam ou le judaïsme au XIXe siècle ont d'ores et déjà trouvé le chemin de l'histoire globale. Pour ne donner que quelques exemples, ils étudient le mouvement anti-esclavagiste comme un «*transimperial network of communication*»,[16] ils découvrent comment «les rencontres impériales» ont enhardi les religions occidentales et non-occidentales à participer à la création de sphères publiques modernes,[17] ils tracent la continuité de l'universalisme musulman et des mobiles de son expansion,[18] ou ils exhument les ramifications globales de la philantropie juive.[19] En général, par contre, les historiens du catholicisme contemporain préconciliaire ont encore à découvrir l'histoire globale. On ne peut que parler d'une anomalie, si l'on considère l'échelle vraiment globale des activités déployées par le catholicisme, la force des connections globales qu'il a engendrées et ses rapports continus avec les grands empires (souvent sur un pied d'égalité diplomatique). Depuis quelques années, cependant, il y a une nette tendance vers «l'internationalisation» de l'histoire catholique. Naturellement, comme je l'ai indiqué plus haut, les historiens du catholicisme ont toujours été conscients des enjeux mondiaux de leur sujet d'étude. Dans le passé, ils ont même été moins contraints par la tyrannie du national que les historiens d'autres confessions chrétiennes. La similarité entre les mouvements catholiques sur le plan national, et entre les formes d'organisation sociale qu'ils ont inspirées, ouvrait un large sillon aux études comparatives au cours du dernier quart du XXe siècle. Ce qui est nouveau dans l'histoire la plus récente, c'est la découverte de la dimension proprement transnationale du catholicisme contemporain. Cette réévaluation prend la forme, notamment, d'un autre regard porté sur trois thèmes classiques, voire «démodés»: l'ultramontanisme, le mouvement missionnaire et le Saint-Siège.

De ces trois sujets, celui qui est le plus proche des intérêts de la précédente génération d'historiens est sans doute l'ultramontanisme. L'ultramontanisme est une catégorie quelque peu problématique. Au sens le plus large, le terme dénote la tendance dominante du catholicisme au XIXe siècle de s'attacher à Rome, et de placer l'autorité papale au même niveau ou au-dessus d'allégeances nationales ecclésiastiques et politiques. Par extension, la culture du réveil typique de ce catholicisme (et souvent intimement liée à l'affirmation du modèle romain) est également appelée «ultramontaine». Les problèmes commencent quand cette signification (légitime) est superposée à la définition plus étroite de l'ultramontanisme comme mouvement archi-conservateur au sein du catholicisme qui était souvent à couteaux tirés avec le catholicisme libéral. Partant de cette confusion, les

[16] A. Lester, «Humanitarians and White Settlers in the Nineteenth Century», in N. Etherington (ed.), *Missions and Empire*, Oxford, 2005, 64–85.

[17] P. van der Veer, *Imperial Encounters. Religion and modernity in India and Britain*, Princeton, 2001.

[18] Amira K. Bennison, «Muslim universalism and Western globalization», in Hopkins (ed.), *Globalization in World History*, op. cit., 73–98.

[19] A. Green, «Rethinking Sir Moses Montefiore: Religion, Nationhood and International Philanthropy in the Nineteenth Century», in *American Historical Review* 110/3 (June 2005), 631–658.

distinctions ultérieures entre différentes variétés d'ultramontanisme et de catholicisme libéral ont absorbé beaucoup d'énergie historiographique bien intentionnée, dans l'espoir de saisir la logique byzantine des querelles intra-catholiques.[20] En fin de compte, cependant, il apparaît que la plupart des catholiques libéraux – et certainement ceux qui comptaient pour quelque chose dans l'église et le mouvement catholique – n'étaient pas si libéraux que cela (sauf dans le sens le plus abstrait et théorique du mot), mais par contre fort ultramontains sur des points essentiels d'idéologie, d'ecclésiologie, de spiritualité et de culture religieuse. En fait, bien de catholiques libéraux furent des protagonistes de ce que l'on considère comme le plus typiquement ultramontain dans l'ultramontanisme, par exemple la dévotion papale, l'art néo-gothique, le mysticisme romantique ou le catholicisme politique.[21] Le terme est donc entendu ici au sens le plus large.

Un autre écueil à éviter est le concept de *pillarisation*, milieu ou ghetto, qui est devenu une catégorie essentielle de la recherche depuis les années 1980, mais qui risque de réduire le catholicisme ultramontain à une série de subcultures dans des cadres essentiellement nationaux. Il était par contre un phénomène intrinsèquement transnational: cette élasticité en face de nouvelles réalités internationales peut d'ailleurs être considérée comme un élément essentiel de sa «modernité», que bien des historiens ont redécouvert d'une façon ou autre au cours des quinze dernières années.

En tant que mouvement transnational, l'ultramontanisme peut être reconstitué à partir du «sommet» ou à partir de la «base». Un exemple capital de la première approche est le réseau ultramontain radical des années 1870 connu comme l'Internationale noire, et étudié dans un volume collectif sous la rédaction d'Emiel Lamberts, président du Kadoc (Centre de Documentation et de Recherche Catholiques) à Louvain.[22] Dirigé en secret par Rome, ces laïques – en majorité des aristocrates – tentaient de coordonner l'agitation internationale en faveur du pape et contre la sécularisation. Bien que l'échec de l'expérience illustre les limites de cette forme d'internationalisme catholique, il y a aussi de bonnes raisons (notamment ses initiatives sociales) pour le voir comme un épisode clé dans la genèse d'un catholicisme militant à l'échelle européenne, une espèce de prototype brut du catholicisme organisé au XXe siècle. Il s'agit de toute façon d'un épisode important dans la mobilisation des masses catholiques pour le pape, sur laquelle je reviendrai plus bas. Une autre «internationale noire» a été constituée par des instituts religieux qui se multipliaient au cours du XIXe siècle et étaient de plus en plus centralisés à Rome. Ce domaine de recherches passionnant, qui était

[20] Je plaide coupable, ayant consacré bon nombre de pages à ce problème dans *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX (1831–1859). Catholic Revival, Society and Politics in 19th-century Europe*, Leuven/Rome, 2001. A propos de l'ultramontanisme et de son historiographie, v. les essais dans G. Fleckenstein et J. Schmiedl (eds.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn, 2005.

[21] Pour plus de détails, v. Viaene, *Belgium and the Holy See*, op. cit., 37–112 and 168–202.

[22] E. Lamberts (ed.), *The Black International/L'Internationale noire 1870-1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe/ Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe*, Leuven/Rome, 2002; et en particulier la contribution substantielle de Lamberts lui-même, «L'Internationale noire. Une organisation secrète au service du Saint-Siège», 15–102.

longtemps l'apanage d'historiens appartenant aux instituts en question, est exploré par une communauté de recherche européenne sous l'impulsion du Kadoc et de son directeur Jan De Maeyer.[23]

Tout comme les fraternités musulmanes étaient essentielles au dynamisme qui a vivifié le Croissant islamique au XIXe siècle, les instituts religieux jouaient un rôle crucial dans le réveil caractérisant le catholicisme ultramontain. L'histoire du réveil catholique est essentiellement une histoire «d'en bas», qui a énormément bénéficié de l'apport de l'histoire des mentalités. Si une synthèse comparative manque malheureusement, il y a toutefois plusieurs moyens d'explorer les dimensions transnationales du phénomène. Le premier, trop peu essayé, est la biographie (l'étude récente par Gérard Cholvy sur Frédéric Ozanam est une exception).[24] Un autre est l'étude de pôles magnétiques religieux qui attiraient les croyants au-delà des frontières. Les principaux lieux de pèlerinage comme Rome ou Lourdes ont été des sujets très rémunérateurs pour comprendre la constitution de réseaux ultramontains et la formation d'une identité catholique moderne.[25] Les visionnaires, lieux de pèlerinage vivants, jouaient souvent un rôle similaire.[26] Une troisième tactique consiste dans l'isolement d'éléments clés de la langue du réveil, qui jouissaient d'une large diffusion internationale en tant que symboles de sa vision contre-révolutionnaire du monde et de son utopie de la chrétienté. Le culte des martyrs romains étudié par Philippe Boutry est un bon exemple,[27] ainsi que le culte du Sacré Coeur analysé par Daniele Menozzi.[28] Une dernière voie pour échapper au paradigme national part d'une constellation centrale marquant tout le continent européen, comme les «*culture wars*» du milieu du XIXe siècle, revisitées dans un volume sous la rédaction de Christopher Clark et Wolfram Kaiser.[29] Si l'approche n'est pas sans précédent dans des études

[23] Ce projet a déjà généré un volume: J. De Maeyer, S. Leplae, J. Schmiedl (eds.), *Religious institutes in Western Europe in the 19th and 20th centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven, 2004; un autre volume est sous presse.

[24] G. Cholvy, *Frédéric Ozanam (1813–1853): l'engagement d'un intellectuel catholique au XIXe siècle*, Paris, 2003.

[25] R. Harris, *Lourdes: body and spirit in the secular age*, New York, 1999; L. Fiorani et A. Prosperi (eds.), *Storia d'Italia, Annali 16. Roma, la città del papa. Vita civile e religiosa dal Giubileo di Bonifacio VIII al Giubileo di Papa Woytyla*, Torino, 2000.

[26] V. les doctorats récents d'Hilaire Multon, *«Les temps sont proches». Prophétie politique et culture apocalyptique dans le catholicisme français et italien (1859–1878)*, Paris-XII, 2002 (à paraître dans la série de l' *Ecole Française de Rome*); et par Nicole Priesching, *Maria von Mörl (1812–1868) – Leben und Bedeutung einer «stigmatisierten Jungfrau» aus Tirol im Kontext ultramontaner Frömmigkeit*, Brixen, 2004 (synthétisé Id., «Grundzüge ultramontaner Frömmigkeit am Beispiel der ‹stigmatisierten Jungfrau› Maria von Mörl», in Fleckenstein et Schmiedl (eds.), *Ultramontanismus*, op. cit., 77–92).

[27] Dans son doctorat *La Restauration de Rome. Sacralité de la Ville, tradition des croyances et recomposition de la Curie à l'âge de Léon XII et de Grégoire XVI (1814–1846)*, Paris-IV, 1994. On trouve l'essentiel des conclusions dans le volume édité par Fiorani et Prosperi, note 26.

[28] D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rome, 2001.

[29] C. Clark et W. Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, 2003.

comparatives plus anciennes (et reste, comme ces dernières, un peu hypothéquée par son articulation en chapitres «nationaux»), le volume franchit un pas décisif en envisageant l'Europe comme un «espace politico-culturel commun».[30] Clark, en particulier, présente une analyse excellente du rôle central joué par la presse dans la création de ce «*transnational community of sentiment*» qui fut si caractéristique du catholicisme ultramontain.[31]

Des telles études nous font entrevoir la réalité de l'ultramontanisme comme phénomène transnational. Ce qui leur manque, jusqu'à présent, est une perspective globale plutôt qu'européenne. Les historiens de la religion se confrontent plus directement au problème de la mondialisation quand ils étudient l'expansion missionnaire hors de l'Europe. Sous l'influence de l'anthropologie, les processus de conversion sont reconsidérés comme des «conversations» interculturelles.[32] L'évaluation de ce type de transfert culturel est étroitement liée à la question des relations de la mission avec l'état colonial. A l'encontre d'anthropologues et de représentants des «études post-coloniales», les historiens soulignent généralement que l'on ne peut pas simplement considérer les missions comme un avatar de l'impérialisme culturel, ni les missionnaires comme des agents de l'hégémonie occidentale. Ils ont reconnu depuis longtemps l'alliance tactique entre mission et empire, et la «nationalisation» progressive des missions. D'autre part, ils voient l'entreprise missionnaire comme source autonome d'échanges culturels globaux, précédant et survivant aux empires européens. Les missions répondaient à leur propre logique, qui se heurtait souvent à celle de l'état colonial. Les conclusions des historiens de la mission catholique sont d'ailleurs conformes, sous ce rapport, à celles des historiens de la mission protestante.[33]

Le succès des missionnaires dans l'élaboration d'un espace transculturel était en partie dû au fait que c'était souvent eux qui introduisaient les aspects les plus attrayants de la modernité, tels l'éducation scolaire, la médecine, la science ou l'architecture. Les historiens explorent cette «modernité» missionnaire, qui culminait dans l'invention de la missiologie en tant que science moderne,[34] tout comme ils redécouvrent la «modernité» du catholicisme ultramontain européen. Mais il y avait aussi une rencontre interculturelle sur le terrain proprement religieux. Si les missionnaires voulaient réussir, ils devaient s'adapter dans une certaine mesure à leurs audiences non-européennes. Souvent, les auxiliaires locaux

[30] C. Clark et W. Kaiser, «Introduction: The European culture wars», ibid., 3.

[31] C. Clark, «The New Catholicism and the European culture wars», ibid., 11–46 (cit. p. 35).

[32] J. et J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, vol. I, Chicago, 1991.

[33] A. Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion 1700–1914*, Manchester, 2004 (v. aussi Id., «Religion, Missionary Enthusiasm, and Empire», in Id. (ed.), *The Oxford History of the British Empire, vol. III: the Nineteenth Century*, Oxford, 1999, 222–246); C. Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation XVIe-XXe siècle*, Paris, 2004; Etherington (ed.), *Missions and Empire*, op. cit. (notamment l'«Introduction» par Etherington, 1–18)

[34] C'était le sujet d'une conférence comparative organisée par le Kadoc au printemps de 2006, «Missiology, Science and Modernity. Interaction and Comparison of Protestants and Catholics 1850–1939».

assuraient la correspondance entre la nouvelle «offre» religieuse et la demande religieuse.[35] Ils renforçaient la dynamique d'«acculturation non programmable», pour emprunter l'expression de Claude Prudhomme.[36] Les convertis ne tardaient d'ailleurs pas à découvrir le potentiel subversif du christianisme et, plus généralement, la possibilité de «modernités alternatives». Mais l'entreprise missionnaire ne visait-elle pas précisément à se rendre superflue?

Le correctif apporté par les historiens à l'image du missionnaire comme impérialiste est le bienvenu, même si l'on peut se demander si la pendule n'oscille pas trop dans le sens contraire. Les missionnaires étaient des porteurs de conflits culturels au moins autant que de dialogues interculturels. Ils étaient des ennemis implacables des religions, sinon des coutumes, indigènes. A travers le monde, ils étaient aux avant-postes de l'antagonisme durable entre la chrétienté et l'islam. Les mobiles de l'alliance avec le pouvoir impérial semblent aussi dépasser le niveau tactique, dans la mesure où ils étaient intimement liés à l'utopie de la chrétienté. La commune mission civilisatrice de l'État et de l'Église guérissait ou adoucissait la plaie des «*culture wars*» dans la métropole, et nourrissait l'espoir de renverser le processus de sécularisation. Est-ce une coïncidence si la mission se détachait de l'empire au moment où la sécularisation se révélait être irréversible en Europe?

Cela nous amène à un autre thème prometteur de la recherche, c'est-à-dire les implications du mouvement missionnaire sur le développement du catholicisme ultramontain en Europe. Il cadre avec l'intérêt nouveau pour l'impact de l'entreprise impériale sur les sociétés métropolitaines, de même que l'approche de la mission comme rencontre interculturelle correspond à la reconsidération de la domination coloniale comme une série de transactions continues. Pour le catholicisme européen militant au XIXe siècle, les missions – ou plutôt l'image des missions – servaient de «refuge» de la chrétienté et de «laboratoire pour la reconquête» des sociétés métropolitaines (selon les mots de Claude Prudhomme).[37] Un canal essentiel pour la contribution du mouvement missionnaire à la multiplication de connexions transnationales était l'*Oeuvre pour la Propagation de la Foi*, avec son journal les *Annales*. Bien qu'une étude à part entière manque toujours, il est clair que l'organisation a provoqué le «dédouanement mental» des catholiques (Siegfried Weichlein),[38] préparé leur transformation en lobby international, et fourni un modèle concret pour d'autres opérations de collecte de fonds (notamment le Denier de Saint-Pierre).

Les historiens des missions catholiques, non moins que ceux du mouvement ultramontain, ne peuvent se passer de prendre en compte le facteur romain. Récemment, une équipe d'historiens italiens dirigée par Agostino Giovagnoli a sou-

[35] N. Etherington le met en relief comme un des acquis les plus importants de la récente historiographie des missions, «Introduction», in Id. (ed.), *Missions and Empire*, op. cit., 7 ff.

[36] Prudhomme, *Missions chrétiennes*, op. cit., 125.

[37] Ibid., 87.

[38] Ou «mentale und ideelle Entgrenzung», cf. S. Weichlein, «Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert», in Fleckenstein et Schmiedl (eds.), *Ultramontanismus*, op. cit., 100.

tenu que la papauté avait fonctionné historiquement comme une sauvegarde pour l'universalité de l'évangélisation catholique, et avait dès lors adouci «les heurts entre les civilisations».[39] S'il est vrai que la romanisation formait un moule global pour les «conversations» des missionnaires catholiques, le formalisme de la *Propaganda Fide* pouvait aisément étouffer l'acculturation.[40] En ce qui concerne les relations avec les puissances coloniales, le bilan est également mitigé (j'y reviendrai plus avant): dans bien des cas, le Vatican renforçait les inhibitions des missionnaires. Pour ce problème particulier, comme pour l'histoire des missions en général, une comparaison plus poussée entre le catholicisme et le protestantisme s'avère absolument vitale pour mettre la réalité historique en perspective.

A part le mouvement ultramontain et les missions, le Saint-Siège en soi est un troisième et dernier tremplin pour l'internationalisation de l'histoire catholique au XIXe siècle. Le renouveau de l'histoire vaticane se réduit essentiellement à la (re)découverte de la papauté comme une institution internationale, avec un rôle global dans la politique internationale. Le pontificat de Jean-Paul II est loin d'être étranger à ce développement; mais on peut également voir ce changement comme un résultat de la dynamique interne propre à la recherche historique. Les archives vaticanes pour les pontificats de Léon XIII et de Pie X, par exemple, ont en principe été accessibles depuis des décennies, mais il n'y a que quelques années que les dossiers d'un centre de décision aussi capital que la Congrégation pour les Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires, ou encore les papiers des papes et cardinaux, ont livré tous leurs secrets. Il est ainsi devenu possible d'aller au-delà de la perspective bilatérale classique sur la diplomatie vaticane – qui continue à donner de bons résultats[41] – et à tenter une histoire réellement multilatérale des problèmes cruciaux tels la Question romaine et la façon dont elle a impliqué la papauté dans les alliances et alignements européens,[42] tout le complexe de la Question d'Orient,[43] le rôle du Saint-Siège dans la médiation internationale,[44] ou encore le développement d'une politique de presse vaticane.[45]

[39] A. Giovagnoli (ed.), *La Chiesa e le culture. Missioni cattoliche e «scontro di civiltà»*, Milan, 2005 (notamment sa propre contribution «Universalismo cattolico e missioni *ad gentes*», 15–36).

[40] C. Prudhomme, *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878–1903). Centralisation romaine et défis culturels*, Rome, 1994.

[41] Par exemple M. Valente, *Diplomazia pontificia e Kulturkampf. La Santa Sede e la Prussia tra Pio IX e Bismarck (1862–1878)*, Rome, 2004.

[42] L. Trincia, *Conclave e potere politico. Il veto a Rampolla nel sistema delle potenze europee (1887–1904)*, Rome, 2004; L. Koelliker, *La stratégie d'internationalisation de l'audience politique du Saint-Siège entre 1870 et 1921. Vers un règlement de la Question Romaine*, doctorat, Genève, Institut Univ. des Hautes Etudes Internationales, 2002 (en partie synthétisé Id., «Le pontificat de Léon XIII ou les effets indus d'une ‹grande politique›», in Viaene (ed.), *The Papacy and the New World Order*, op. cit., 103–114).

[43] G. Del Zanna, *Roma e l'Oriente. Leone XIII e l'Impero ottomano (1878–1903)*, Milan, 2003; l'«Orient» était aussi central dans une conférence à Paris en 2003, dont les actes sont sous presse dans la série de l'*Ecole Française de Rome*: P. Levillain and J.-M. Ticchi, *Le Pontificat de Léon XIII: renaissances du Saint-Siège?*

[44] J.-M. Ticchi, *Aux frontières de la paix. Bons offices, médiations, arbitrages du Saint Siège (1878–1922)*, Rome, 2002.

Dans la jeune histoire de ce que l'on pourrait définir comme l'émergence du Vatican moderne, il y a deux fils conducteurs. Le premier est la projection «horizontale» du Vatican sur une échelle globale après qu'il avait perdu son ancrage dans un État gangrené en Italie centrale. Le processus a été considéré comme un bond en avant dans l'universalisme romain, ou plus simplement comme l'«internationalisation» de la papauté. L'année 1870, marquant à la fois la disparition du pouvoir temporel et le premier Concile du Vatican, est généralement vu comme un moment charnière. Sans doute vaudrait-il mieux le considérer comme un point de non retour, puisque le *trend* peut être retracé tout au long du pontificat de Pie IX et même dans celui du pape missionnaire Grégoire XVI, que nous associons trop au déclin des États de l'Église, et trop peu à celui du *padroado* des puissances catholiques coloniales en Amérique Latine et en Inde. L'internationalisation de la papauté avait des implications profondes pour l'évolution de son image comme une «grande puissance morale» apte à prendre la parole au nom de la chrétienté et même de l'humanité entière, un tournant qui préfigurait le bouleversement de l'ecclésiologie catholique au milieu du XXe siècle.[46] En outre, il amenait un lent mais inexorable remodelage des structures de la Curie, allant de la taille des branches mortes ou malades héritées des États Pontificaux à l'introduction de principes bureaucratiques modernes, en passant par la «spiritualisation» de la mentalité curiale.[47]

Le second fils conducteur est la multiplication des connections verticales liant le Saint-Siège au mouvement et à l'opinion catholiques. L'internationalisation allait de pair avec la mobilisation des masses catholiques pour le pape face à l'unification italienne, une (r)évolution qui aboutissait à la «démocratisation» du Saint-Siège.[48] Cette dynamique comprenait une variété de phénomènes. Un aspect central et relativement bien connu est l'introduction du Denier de Saint-Pierre, une forme de collecte de fonds sur base volontaire, comme la principale source de revenus du Saint-Siège. Comme John Pollard vient de le démontrer dans un livre remarquable, la quête financière forçait le Vatican à s'accommoder

---

[45] V. Viaene, «A brilliant failure. Wladimir Czacki, the legacy of the Geneva Committee and the origins of Vatican press policy from Pius IX to Leo XIII», in Lamberts (ed.), *The Black International*, 231–256; Id., «‹Wagging the dog›: an introduction to Vatican press policy in an age of democracy and imperialism», in Id. (ed.), *The papacy and the new world order. Vatican diplomacy, Catholic opinion and international politics at the time of Leo XIII (1878–1903)*, Leuven/Rome, 2005.

[46] A. Zambarbieri, *Il nuovo papato. Sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi*, Milan, 2001.

[47] F. Jankowiak, *L'évolution des structures de la Curie romaine de l'avènement de Pie IX à la fin du pontificat de Pie X. Du gouvernement de l'Eglise et de ses Etats à celui de la seule Eglise universelle (1846–1914)*, doctorat, Paris XI, 2002 (en partie synthétisé Id., «La Curie romaine au temps de Léon XIII. Hommes et structures d'un gouvernement sans État», in Viaene (ed.), *The Papacy and the New World Order*, op. cit., 69–99).

[48] Pour un aperçu, v. mon essai «The Roman Question, Catholic mobilization and papal diplomacy during the pontificate of Pius IX (1846–1878)», in Lamberts (ed.), *Black International*, Leuven/Rome, 2002, 135–178. Koelliker, *La stratégie d'internationalisation*, est aussi attentif aux effets de la Question romaine sur la relation de la papauté avec les masses catholiques. Pollard abonde dans le même sens, v. note suivante.

au capitalisme moderne et à prendre la voie de la mondialisation – ou, plus spécifiquement, à regarder au-delà de l'Atlantique pour «découvrir» le catholicisme de l'Amérique du Nord.[49] Pour les fidèles, une contribution au Denier de Saint-Pierre était un acte de dévotion au pape. La dévotion papale, portée du «bas» mais orchestrée du «haut», fut une affaire complexe.[50] Elle impliqua non seulement un côté proprement religieux mais aussi des problèmes d'art et d'iconographie, de politique internationale et avant tout d'adaptation de la papauté aux moyens de communication modernes. Un volume collectif récent sur Léon XIII suggère que la dévotion papale dans toutes ses formes fut, dans l'absence de résultats politiques concrets, essentiel pour enraciner l'idée d'une «grande puissance morale» dans l'imagination publique.[51]

Le défi consiste non seulement à penser internationalisation et mobilisation ensemble dans l'histoire de la papauté, mais aussi à combiner ces nouvelles pistes avec les résultats des recherches sur l'ultramontanisme et le mouvement missionnaire, afin de pouvoir aborder la question de l'interaction entre le catholicisme moderne et le système international. Dans la section finale de cet essai, je tente de formuler le début d'une réponse en introduisant un instrument conceptuel pour faire face au défi – l'internationalisme catholique.

L'internationalisme catholique: un profil[52]

La marque distinctive de l'internationalisme catholique par rapport aux autres formes d'internationalisme religieux (tels l'abolitionnisme protestant ou la philanthropie juive) fut son rapport congénital et symbiotique avec un acteur souverain dans la politique internationale, le Saint-Siège. La chronologie du mouvement résulte en grande partie de cette particularité cruciale. L'on peut distinguer trois périodes dans son développement: une phase de préparation, une phase de mobilisation et une phase de consolidation. En Europe occidentale, les révolutions et émancipations de 1829-1831 créaient les conditions sous lesquelles le réveil catholique pouvait toucher les masses. Les catholiques commençaient à réclamer l'espace publique sur un plan local, à travers les processions et les missions populaires. Les instituts religieux assuraient la diffusion internationale de nouvelles structures religieuses et de nouvelles sensibilités. Le second départ de l'évangélisation outre-mer, intimement lié au réveil en Europe à travers la collecte de fonds et la propagande missionnaire, introduisait une touche de globalité.

[49] J. Pollard, *Money and the Rise of the Modern Papacy. Financing the Vatican, 1850–1950*, Cambridge, 2005.

[50] Une introduction fondamentale est toujours A. Zambarbieri, «La devozione al papa», in E. Guerriero and A. Zambarbieri (eds.), *La Chiesa e la società industriale (1878–1922)*, vol. II, Milan, 1990, 9–81.

[51] V. Viaene (ed.), *The papacy and the new world order. Vatican diplomacy, Catholic opinion and international politics at the time of Leo XIII (1878-1903)/La papauté et le nouvel ordre mondial. Diplomatie vaticane, opinion catholique et politique internationale au temps de Léon XIII (1878–1903)*, Leuven/Rome, 2005.

[52] Ce qui suit est un ballon d'essai basé sur les études citées dans l'article et sur mes recherches dans les archives. Je suis en train d'écrire un livre sur le sujet.

Les révolutions de 1830 déclenchèrent également l'émergence du catholicisme politique et de la presse catholique sur le plan national. Les réseaux ultramontains dépassaient les frontières, mais les campagnes menées en commun étaient d'abord modestes. Les échos internationaux devenaient plus prononcés autour de 1848, notamment avec tout le drame des années réformatrices de Pie IX et de la révolution romaine, qui provoquait une première mobilisation des catholiques pour le pape. Si l'échelle en était limitée, elle préfigurait les développements après 1859, quand l'Italie était unifiée aux dépens des États Pontificaux.

C'est seulement la question de la liberté du pape (et, partant, de l'Église) qui faisait surgir, en définitif, l'internationalisme catholique du réveil comme un véritable mouvement de masse transnational. La mobilisation connaissait son *take-off* au début des années 1860, et elle atteignait une nouvelle apogée après 1870. Des adresses et des pétitions rassemblaient des millions de signatures (plus de 5 millions en 1859–1860). Ce n'était qu'une expression parmi d'autres de l'explosion de la dévotion papale. L'engagement individuel d'une signature et la production industrielle de photographies ou de petites images dévotionnelles de Pie IX permettaient une identification intensément personnelle avec ce leader charismatique, miroir de l'identité catholique à l'âge contemporain. La mobilisation des esprits allait de pair avec une mobilisation d'hommes: la brigade internationale de zouaves, comptant 11000 volontaires, était une démonstration de force morale plutôt qu'une force de combat effective. Le Denier de Saint-Pierre, un exemple tout à fait moderne de collecte de fonds sur base volontaire, avait une même valeur de «publicité», à côté de son objectif évident de remplacer le revenu des États Pontificaux. Il se chiffrait à environ 10 millions de francs par an durant cette période initiale. L'agitation catholique était mise en relief par des congrès internationaux, des meetings politiques coordonnés sur le plan international et des délégations à Rome. Mais l'aspect le plus spectaculaire de la mobilisation était sans doute que les catholiques descendaient dans la rue en des centaines de pèlerinages pour le pape. Il s'agissait en réalité de manifestations de masse, qui rassemblaient jusqu'à 50,000 personnes criant des slogans, applaudissant, déployant leurs bannières. La presse catholique, de plus en plus coordonnée par Rome, soudait les différents volets de la mobilisation et assurait leur retentissement. La mise en place d'une politique de presse vaticane indiquait comment l'internationalisation des masses catholiques changeait le Saint-Siège lui-même, en renversant la dynamique entre centre et périphérie. L'initiative pour la mobilisation venait essentiellement d'en bas, et était concentrée au coeur de l'Europe occidentale. A cause de cette donnée fondamentale, le centre de la géopolitique de la spiritualité se déplaçait hors de la Méditerranée, arrachant la papauté de son biotope traditionnel et la forçant à (re)mettre en valeur son potentiel transnational comme chef de l'opinion catholique.

L'avènement de l'internationalisme catholique n'était pas un fait isolé. Son répertoire d'action collective innovait par quelques aspects, mais il était aussi largement tributaire de techniques d'abord introduites par les mouvements transnationaux protestants (l'abolitionnisme notamment), comme les pétitions, les meetings, les congrès et la collecte de fonds sur base volontaire. La mobilisation des

années 1860 et 1870 stimulait à son tour les formes rivales d'internationalisme religieux ou séculier. Les chefs de l'opinion catholique, de leur côté, se considéraient souvent comme les protagonistes d'un combat contre une conspiration internationale «judéo-maçonnique». De ce point de vue, la question romaine et l'amplificateur papal les aidaient à dresser une opinion catholique face à la «révolution» dans leurs pays respectifs. A l'origine, l'internationalisme catholique figurait ainsi comme un adversaire intransigeant de l'État-nation libéral. Le défi face au nouvel ordre politique était particulièrement aigu parce qu'il était plus que la somme de tant de contestations à l'intérieur de frontières nationales. A travers la Question romaine et la diplomatie vaticane, il exerçait une influence directe sur les rivalités internationales. L'internationalisme catholique était en fait essentiel aux alignements diplomatiques des années 1860 et 1870, tout comme les «*culture wars*» contre le catholicisme le furent à la politique intérieure des États. Son histoire était entrelacée, en particulier, avec celle du déclin (relatif) de la France et de la montée en puissance de l'Allemagne.

D'autre part, le Vatican offrait aux puissances un point de contact à travers lequel elles pouvaient maîtriser l'internationalisme catholique. Cette opération réussie peut en fait être considérée comme l'un des tests décisifs pour la survie d'un Concert européen après les bouleversements du milieu du siècle. Suite à la pression concertée et soutenue des puissances, le Vatican en arrivait à favoriser un modus vivendi avec l'État-national et à s'intégrer dans le nouvel équilibre du pouvoir. La globalisation facilitait la réintégration et, dès lors, la consolidation de l'internationalisme catholique. De ce point de vue, ce n'est d'ailleurs pas une coïncidence si 1878 était à la fois l'année pendant laquelle un pape plus conciliateur était élu, et le Congrès de Berlin déclenchait une nouvelle phase de l'expansionnisme européen.[53] D'abord, l'impérialisme introduisait un style nouveau en politique, privilégiant le spectacle, la tradition et le prestige; sur le plan du discours politique, il mettait à la mode une «mission civilisatrice» chrétienne. Cette double tendance favorisait le catholicisme, expert en la matière. Le remodelage des Jubilés romains peut être considéré comme symptomatique. Ils devenaient les célébrations soigneusement orchestrées d'un empire de l'esprit, dans lesquels l'opinion catholique représentait sa puissance à soi-même et au monde dans la personne du pape. Ils constituaient ainsi l'équivalent religieux du «*royal cosmopolitanism*», la multiplication de rencontres spectaculaires entre souverains pendant la Belle Epoque.[54] A travers les présents officiels et la représentation de chefs d'État, les Jubilés permettaient la communauté internationale de reconnaître une «grande puissance morale» et de la réintégrer dans le système.

En second lieu, la globalisation ouvrait des nouvelles sphères d'action à l'internationalisme catholique et lui donnait des opportunités de contourner son isolement dans la Question romaine. Les efforts des partis catholiques, soit en pa-

[53] Pour plus de détails, v. ma «Question d'Orient et ‹Question d'Occident› de Pie IX à Léon XIII (1877–1878)», in Levillain and Ticchi (eds.), *Le Pontificat de Léon XIII*, 399-420 (sous presse).

[54] A propos du concept, cfr. J. Paulmann, *Pomp und Politik. Monarchenbegegnungen in Europa zwischen Ancien Régime und Ersten Weltkrieg*, Paderborn, 2000.

rallèle soit en commun, contribuaient à la convergence de la politique sociale et aux débuts de la législation sociale internationale; les instituts religieux tempéraient les ondes de choc de l'émigration ouvrière entre pays et continents. Alors que la papauté cherchait activement un rôle de médiation, les catholiques étaient de plus en plus mêlés au mouvement de la paix. Un autre champ dans lequel l'internationalisme catholique se profilait était évidemment le mouvement missionnaire et son réseau d'organisations de soutien en Occident. Ils atteignaient leur apogée dans l'âge de l'impérialisme. Coordonnées à partir du centre romain, les missions catholiques furent des agents puissants de la globalisation culturelle, à côté de l'impérialisme et parfois (moins souvent que leurs homologues protestants) contre lui. Le désir du Vatican d'être pris au sérieux par les puissances comme un partenaire le rendait en fait hésitant ou même opposé à prôner la ferveur humanitaire dans l'opinion catholique. D'un autre côté encore, la particularité romaine continuait à marquer l'internationalisme catholique: sa distribution géostratégique. Avant 1914, tous les fils convergeaient invariablement dans les mêmes pays de l'Europe occidentale qui avaient été la scène de la mobilisation pour le pape.

En somme, l'internationalisme catholique émergeait de l'épreuve de la Question romaine comme un public armé avec un potentiel critique considérable face à l'État-nation. La globalisation le rendait un acteur de la sphère publique internationale au moment même où cette dernière se cristallisait pour devenir un élément constitutif du nouvel ordre mondial. Cependant, le processus avait aussi tendance à estomper sa dimension «prophétique». Et dans la mesure où la rivalité internationale attisait les flammes du nationalisme, la substance même de l'internationalisme catholique était lentement érodée. La Deuxième Internationale ne fut pas seule dans sa débâcle notoire d'août 1914.

Vincent Viaene, Post-doctoral fellow at the University of Leuven, Belgium