

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	117 (2023)
Artikel:	Entre totalitarisme et sécularisation : les chrétiens européens à l'épreuve du XXe siècle
Autor:	Pelletier, Denis
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1053216

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Entre totalitarisme et sécularisation – Les chrétiens européens à l'épreuve du XX^e siècle

Denis Pelletier

Réfléchir à «l'histoire du christianisme européen à l'échelle d'un siècle»: la proposition qui m'a été faite par les organisateurs du colloque sur le centenaire de la reprise des relations diplomatiques entre la Confédération helvétique et le Saint-Siège est redoutable. Lorsque nous travaillons sur la question religieuse à l'époque contemporaine, nous nous efforçons de comprendre les univers religieux à la fois comme des mondes,¹ avec leurs grammaires de fonctionnement et leurs systèmes de représentations, et comme des observatoires d'une histoire plus générale, celle de sociétés au sein desquelles les sociétés religieuses viennent en quelque sorte se lover. Les croyants eux-mêmes, *mutatis mutandis*, vivent quelque chose d'analogique, dans la manière dont ils sont parties prenantes de deux systèmes de valeurs qui ne se superposent pas et parfois s'entrechoquent, celui de la religion à laquelle ils tiennent et celui de la société dans laquelle ils s'engagent. Il y a là un principe de double appartenance, que les historiens connaissent bien à l'échelle d'enquêtes nationales, mais qui peut aussi offrir une clé pour une analyse européenne échappant à la simple juxtaposition des histoires nationales. Un tel parti pris a un coût: à l'échelle d'un article, il constraint à se centrer sur un nombre limité de thématiques, celles qui paraissent les plus pertinentes à l'échelle du continent, en renonçant à d'autres qui permettraient de mesurer des écarts. Il me faut donc poser quelques limites à mon propos, avant d'en présenter les grandes lignes.

Ce propos est centré sur le catholicisme et les protestantismes, au détriment des orthodoxies grecque et russe, sur lesquelles je manque de compétences et dont le rapport à l'héritage des Lumières, qui occupe une place essentielle dans l'histoire européenne du XX^e siècle, est trop différent pour permettre une comparaison pertinente en quelques pages. Il ne s'agit pas non plus de résumer cette histoire,

¹ Émile Poulat, *L'Église c'est un monde*. L'Ecclésiosphère, Paris 1986.

mais bien de proposer quelques lignes de force qui permettent de la comprendre, dans un cadre chronologique réduit au «court XX^e siècle» de l'historien Eric Hobsbawm, entre la première guerre mondiale et la chute de l'URSS en 1991.²

Pourquoi ce choix chronologique? En amont, la Première guerre mondiale a marqué l'aboutissement, et en un sens la confirmation, d'un système européen de relations entre le politique et le religieux qui s'était stabilisé à la veille de 1914, avec la consolidation des états-nations modernes, le règlement de la question de la laïcité en France, l'apaisement du *Kulturkampf* en Allemagne, la consolidation du système des piliers en Belgique et aux Pays-Bas, etc. L'une des caractéristiques de cette guerre, qui fut d'abord européenne, a été l'engagement des Églises nationales aux côtés des armées. En dépit des efforts de Benoît XV pour dénoncer le «suicide de l'Europe», Dieu fut alors de toutes les tranchées, derrière chacun des combattants. De ce fait, la sortie de guerre fut une épreuve pour le christianisme autant que pour l'Europe politique. D'un côté, l'équilibre des puissances construit sur fond de révolution industrielle et de libéralisme laissait place à la volonté de créer un «homme nouveau» qui fut au cœur de la révolution bolchévique en 1917 et de l'installation du fascisme italien en 1922. De l'autre, les historiens ont montré que, paradoxalement, la première guerre mondiale fut à la fois un temps de «réveil religieux» activé par la thématique de la croisade et par la «piété de guerre» des combattants, et un moment clé de la sécularisation du fait de la confrontation brutale entre la «bonne mort» chrétienne et la mort en masse sur le front. Ainsi, le totalitarisme d'une part, la sécularisation de l'autre, sont les deux principales «épreuves»,³ au sens sociologique du terme, auxquelles les chrétiens européens ont été confrontés au cours du siècle. Chacune des parties du texte qui suit est centrée sur l'une de ces deux épreuves, qui expliquent aussi le *terminus ad quem* emprunté à Eric Hobsbawm.

En aval de la période en effet, dans le sillage de la crise des systèmes de valeurs qui avait caractérisé les «années 68», et dans le contexte d'une globalisation à laquelle le christianisme ne reste pas étranger, le dernier quart du XX^e siècle est marqué par une série de transformations qui ont profondément modifié le dispositif par lequel le religieux et le politique s'engrènent l'un dans l'autre à travers toute l'Europe, à un moment où l'effondrement du bloc de l'Est semblait faire basculer dans le passé la question du totalitarisme. Une nouvelle configuration se

² Eric Hobsbawm, *L'âge des extrêmes. Le Court Vingtième Siècle 1914–1991* [1994], Bruxelles 1999.

³ Cyril Lemieux, *Jugements en action, actions en jugement. Ce que la sociologie des épreuves peut apporter à l'étude de la cognition*, dans: Fabrice Clément/Laurence Kaufmann (dir.), *La sociologie cognitive*, Paris 2011, 249–274. La notion d'épreuve est au cœur de la très belle enquête d'Elisabeth Claverie sur les apparitions de Medjugorje, *Les guerres de la vierge. Une anthropologie des apparitions*, Paris 2003.

dessine alors, que j'aborderai brièvement à la fin de cet article.⁴ Cette reconfiguration a conduit à de nombreuses réflexions théoriques, souvent passionnantes et parfois contradictoires, sur le rapport des religions à la modernité et à son dépassement. Celles-ci ont conduit leurs auteurs à repenser leurs approches théoriques de la religion, en termes sociologiques, anthropologiques ou de philosophie sociale. Mon propos est plus modeste, en raison d'une conviction d'historien: si de nombreux indices nous permettent en effet de conclure au basculement du christianisme européen d'un monde à l'autre, nous ne disposons pas du recul permettant de rendre compte de façon globale du mouvement dont nous sommes les témoins. Il nous reste donc à nous efforcer de comprendre «le monde d'hier» (Stefan Zweig), avec la conviction que nous ne faisons sans doute là qu'ajouter notre propre archive à l'archive, pour la mettre à la disposition de la réflexion commune.

Le christianisme européen et la critique du totalitarisme

Dans la galaxie des auteurs chrétiens qui dénoncèrent le totalitarisme⁵ avant la seconde guerre mondiale, Eric Voegelin occupe une place singulière. Né en 1901 à Cologne, d'un père allemand et luthérien et d'une mère autrichienne et catholique, il fit ses études à Vienne où il soutint une thèse de doctorat sous la direction d'Othmar Spann (1878–1950), un des penseurs de l'État corporatiste autoritaire au temps du chancelier Dollfuss, et du juriste Hans Kelsen (1881–1973), figure majeure des théories de la fondation jurisprudentielle de la démocratie et grand adversaire de Carl Schmitt. Voegelin devint en 1929 professeur de science politique et sociologie à l'université de Vienne. Il est l'auteur d'un court ouvrage intitulé *Die Politischen Religionen*, qui ne put paraître en Autriche car il était sous presse en 1938 au moment de l'Anschluss. Adversaire du nazisme, Voegelin dut émigrer aux États-Unis et prit la nationalité américaine en 1944. Entretemps le livre fut réimprimé à Stockholm mais passa inaperçu. Il est aujourd'hui considéré comme la première théorisation du totalitarisme comme «religion politique».⁶

⁴ Je me permets de rappeler une première esquisse, déjà ancienne: Denis Pelletier, Les religions, la politique et les fondements de la vie commune (Europe, 1965–2005), dans: Sociedad, antropología e historia de la religión en el Cono Sur, n° spécial de Sociedad y Religión, 26–27 (2006), 79–90.

⁵ Il existe en français deux anthologies de textes sur le totalitarisme: Enzo Traverso, *Le Totalitarisme. Le XX^e siècle en débat*, Paris 2001; Bernard Bruneteau, *Le Totalitarisme. Origines d'un concept, genèse d'un débat 1930–1942*, Paris 2010. Toutes deux accordent une place importante à l'antitotalitarisme chrétien de l'entre-deux guerres.

⁶ Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, Stockholm 1938. Je cite ici la traduction française de Jacob Schmutz parue sous le titre *Les Religions politiques*, Paris 1994, avec un avant-propos du traducteur.

Mon propos n'est pas de présenter ce livre, abondamment commenté ailleurs, y compris dans ses limites et dans la manière dont, après un long premier chapitre où Voegelin pose les bases de sa lecture, il y dessine les premiers linéaments de ce qui deviendra *Order and History*, œuvre monumentale consacrée à l'histoire du symbolisme politique depuis la haute Antiquité jusqu'à nos jours, parue en cinq volumes entre 1957 et 1974.⁷ Dans la préface qu'il donne à l'édition suédoise des *Religions politiques*, Voegelin se fait l'écho de la controverse qui l'opposait alors à un autre grand résistant à Hitler, Thomas Mann. Celui-ci venait de lui reprocher de ne pas rejoindre le courant international de protestation des intellectuels libéraux contre le nazisme, dont il était l'un des principaux instigateurs. Voegelin récuse le procès que lui intente Mann. Il affirme n'être pas moins antinazi que son détracteur, mais refuse de participer à une protestation formulée sur le seul mode éthique et politique:

«Le collectivisme politique, écrit-il, n'est pas seulement une apparition politique et morale; c'est sa composante religieuse qui me paraît beaucoup plus importante. Le combat littéraire comme forme de contre-propagande éthique est important, mais devient douteux s'il en arrive à occulter l'essentiel [...] il n'est pas mené assez radicalement, selon mon point de vue, car il lui manque un enracinement dans la religiosité.»⁸

Et il poursuit:

«Il n'existe pas aujourd'hui de penseur important du monde occidental qui ne sache – et ne l'ait exprimé – que ce monde se trouve dans une grave crise, dans un processus de desséchement qui trouve sa source dans la sécularisation de l'esprit, dans la séparation d'un esprit devenu seulement mondain de ses racines ancrées dans la religiosité, et qui ne sache que la guérison ne peut être amenée qu'à travers un renouvellement religieux, que ce soit dans le cadre des Églises historiques ou en dehors d'elles.»⁹

«C'est sur ce point que les intellectuels politisants défaillent complètement. Il est épouvantable d'entendre continuellement que le national-socialisme n'est qu'une régression vers la barbarie, vers le sombre Moyen Âge, vers des temps antérieurs aux progrès modernes de l'humanité, sans que ceux qui parlent ainsi se doutent un seul instant du fait que c'est précisément cette sécularisation de la vie qui amena avec elle l'idée d'humanité, qui se trouve être le sol même sur lequel des mouvements religieux antichrétiens comme le national-socialisme ont pu naître et grandir.»¹⁰

⁷ Thierry Gontier, Voegelin. Symboles du politique, Paris 2008, chapitre 1. Voir aussi les deux articles du même auteur: Totalitarisme, religions politiques et modernité chez Eric Voegelin, dans: Philippe de Lara (dir.), Naissances du totalitarisme, Paris 2011, 157–181, et «Religions politiques»: usages et limites d'un concept. Une réflexion à partir d'Eric Voegelin, dans: Éthique, politique, religions, 4 (2014), 27–46.

⁸ Voegelin, Les Religions politiques (voir note 6), 24–25. La préface est datée de Noël 1938.

⁹ Ibid., 25.

¹⁰ Ibid., 26.

Ce qui importe ici, c'est le rapport à l'histoire qui fonde l'engagement intellectuel de Voegelin. L'assimilation par Thomas Mann du nazisme à la «barbarie» du «sombre Moyen Âge» est à ses yeux une faute historique. Certes, on trouve là une critique de la modernité qui est classique chez les auteurs chrétiens intrinsèques, qu'ils soient catholiques ou protestants. Mais le plus important est ailleurs, dans le refus d'un engagement intellectuel de type *éthique* – on pourrait dire de type *kantien* – au nom d'un engagement intellectuel de type *historique*: pour comprendre l'événement présent qu'est le nazisme, et plus encore pour le combattre, il faut l'inscrire dans une histoire longue, qui est celle de l'oubli du christianisme par la pensée moderne.

Eric Voegelin est un luthérien antinazi conservateur, qui a soutenu le régime autoritaire du chancelier Dolfuss. Mais il raconte dans ses *Réflexions autobiographiques*, parues en 1973, qu'il a lu entre 1934 et 1936 le père Sertillanges, théologien dominicain français bien connu, ainsi que les philosophes thomistes Jacques Maritain et Étienne Gilson, et plus tard Henri de Lubac et Hans Urs von Balthasar. «C'est à la faveur de ces études, qui m'occupèrent plusieurs années, que j'ai acquis mon savoir en matière de philosophie médiévale», ajoute-t-il.¹¹ Voegelin ne pense pas la notion de «religion politique» sur le mode d'un transfert de sacralité du religieux vers le politique, de l'Église vers l'État, comme la conception s'en est imposée ensuite dans la philosophie politique libérale. Il la pense sur le mode de la perte et de l'oubli d'une histoire, qu'il s'efforcera ensuite dans son œuvre de ranimer et de remettre à jour. À ses yeux, toute communauté politique trouve dans la communauté religieuse un modèle d'expérience et de cohésion. Ce modèle relève d'une mystique collective, il *suppose* l'identification à un centre et *permet* cette identification. Voegelin voit ainsi dans la théorie de l'Église comme corps mystique du Christ le modèle de toutes les communautés politiques occidentales.

Ce qui est en jeu dans le totalitarisme envisagé comme religion, ce n'est donc pas un transfert de sacré, mais une homologie de forme, homologie ancienne dont la modernité a dévoyé le sens par une triple perte de limites. La mystique ecclésiale, en tant qu'adhésion collective à une autorité, était limitée, chez Augustin, par l'expérience de l'écart entre la Cité de Dieu et celle des hommes. Elle était limitée, chez Thomas, par l'expérience de l'interaction entre des pouvoirs de natures différentes, le pouvoir du prince et celui de l'Église. Elle était limitée, chez les croisants, par l'expérience de la pluralité des manières de croire, qui rendait tangibles pour tous, de manière pratique, les limites théoriques posées par les traditions augustinienne et thomiste à l'autorité de l'État. En faisant basculer le centre de la

¹¹ Eric Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (1973), édité et introduit par Ellis Sandoz, traduit de l'anglais, préfacé et annoté par Sylvie Courtine-Denamy, Paris 2004, 50.

souveraineté du ciel vers la terre, la modernité n'a pas transféré une sacralité, elle a oublié l'histoire de ses origines, qui est celle des différentes limites que l'expérience religieuse fixait à l'adhésion à une autorité centrale. Et c'est bien en oubliant cette histoire que le monde moderne s'est livré à l'autorité sans limites de l'État, ouvrant ainsi la voie au totalitarisme.

Eric Voegelin est un cas singulier. Tout au long de sa carrière, en grande partie américaine, il n'a jamais renoncé à son appartenance chrétienne et protestante, sans jamais en faire non plus le principe de son œuvre.¹² Il est d'abord un philosophe du politique qui construit son objet sur un mode historique, un penseur conservateur que son conservatisme a conduit à dénoncer très tôt le totalitarisme.

J'aurais donc pu citer plusieurs autres auteurs. Le plus évident d'entre eux est le prêtre et sociologue italien Luigi Sturzo (1871–1959), considéré aujourd'hui par nombre d'historiens comme l'inventeur de la critique moderne du totalitarisme.¹³ Secrétaire national du Parti populaire italien dont il était un des fondateurs, il prit ses distances avec le régime fasciste dès le congrès de Turin de 1923, puis dénonça la «déification de la nation» par Mussolini dans sa réponse à l'*Enquête sur le nationalisme* conduite en 1924 par le démocrate-chrétien français Maurice Vaussard, lequel développe dans sa propre conclusion la thématique du «Dieu-État, du Dieu-Nation, du Dieu-Humanité».¹⁴ On peut suivre l'évolution de la position de Sturzo dans les écrits qui se succèdent à partir de son éviction du PPI et de son exil en octobre 1924 jusqu'à sa dénonciation, en 1936, de la «déification de l'État» par le totalitarisme.¹⁵ Dans son article «L'État totalitaire», qui paraît en 1935 en espagnol puis en anglais avant d'être repris en 1938 en français dans les *Cahiers de la nouvelle journée*, il écrit: «Aujourd'hui, l'État totalitaire est la forme la plus claire et la plus explicite de l'État panthéiste», au terme d'une critique du césaro-papisme qui le conduit de Luther, Machiavel et Jean Bodin à

¹² Gontier, Voegelin. Symboles du politique (voir note 7), 10. Sur la place de la question religieuse dans l'œuvre de Voegelin, voir les derniers chapitres de ses Réflexions autobiographiques, notamment le chapitre «Conscience, présence divine et le philosophe mystique», 157–159, et le texte «L'Évangile et la culture» [1971], traduction française dans L. Strauss-E. Voegelin, Correspondance 1934–1964. Foi et philosophie politique, Paris 2004, 171–208.

¹³ Voir notamment Emilio Gentile, Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes [2001], traduit de l'italien par Anna Colao, Paris 2005, 191–200; Bernard Bruneteau, L'antitotalitarisme chrétien à l'arrière-plan de Mit Brennender Sorge, dans: Fabrice Bouthillon/Marie Levant (dir.), Pie XI, un pape contre le nazisme? L'encyclique Mit Brennender Sorge, Brest 2016, 34–36; Jean-Luc Pouthier, Luigi Sturzo et la critique de l'État totalitaire, dans: Vingtième siècle. Revue d'histoire, 21 (1989), 83–90.

¹⁴ Maurice Vaussard, Enquête sur le nationalisme, Paris 1924: «Réponse de Don Luigi Sturzo», 270–283; «Conclusions de l'enquêteur», 373–413, citation 413.

¹⁵ Mario d'Addop, Libertà e totalitarismo in Sturzo, dans: Sociologia, 2–3 (1986), 67–102.

Hegel, Fichte et Marx.¹⁶ Il n'utilise pas la notion de «religion politique», mais considère en 1933 que renvoyer le nazisme à la barbarie médiévale, c'est «diffamer le Moyen Âge»: «Les Nazis (comme les bolcheviks et les fascistes de toutes couleurs) ont renié le sens de la civilisation chrétienne, même celle qui était en vigueur dans le ‹féroce› Moyen Âge.»¹⁷

«La tragédie du bolchevisme russe se joue non pas dans l'atmosphère diurne de l'histoire des temps modernes, mais dans l'élément mystérieux de la nuit du Moyen Âge»,¹⁸ écrit de son côté Nicolas Berdiaev (1874–1948), exilé de Russie en 1922 et installé depuis 1924 dans la banlieue parisienne où il côtoie les amis de Jacques Maritain réunis à Meudon.¹⁹ La «réhabilitation» du Moyen Âge à laquelle il se livre est originale, parce que cet ancien acteur du mouvement de la «nouvelle conscience religieuse» orthodoxe au début du XX^e siècle²⁰ la fonde dans le fait que la Russie serait restée à l'écart du mouvement des Lumières. «En Russie, l'humanisme ne s'est jamais traduit que dans les formes arrêtées de l'humanisme, dans les figures de Kirilow, de Piotr Verchovensky, d'Ivan Karamazow, et point du tout selon l'esprit de l'histoire humaniste occidentale des temps modernes.»²¹ L'actualité de la pensée orthodoxe et sa trahison par un bolchévisme qui prétend à la révolution mondiale sont donc les deux faces d'une même vocation universelle, celle d'une pensée russe qui n'aurait jamais rompu avec le Moyen Âge chrétien. D'un côté, «le peuple russe, de tous les peuples du monde, est le plus universaliste par son esprit; [...] [s]a vocation [...] doit être de travailler à l'unification mondiale, à la formation d'un cosmos spirituel unique».«²² De l'autre, «le socialisme est une réaction contre l'histoire moderne et un retour au Moyen Âge, mais au nom d'un autre dieu. Le nouveau Moyen Âge doit ressembler à l'ancien, il aura sa théocratie à l'envers».«²³

Chez Berdiaev, la dénonciation du totalitarisme au nom du christianisme prend donc la forme de l'affrontement entre deux mystiques concurrentes. Proche de Berdiaev, intime de l'orthodoxie grâce à son épouse Raïssa, Jacques Maritain formule dans *Humanisme intégral*, paru en 1936, une critique thomiste du totalitarisme qui se nourrit en outre de l'oubli d'une autre histoire, celle de la filiation

¹⁶ Luigi Sturzo, L'État totalitaire (1936–1938), texte repris dans: Traverso, Le Totalitarisme. Le XXe siècle en débat (voir note 5), 216–234, citation 234.

¹⁷ Cité dans Jean-Luc Pouthier, article cité (voir note 13), 87.

¹⁸ Nicolas Berdiaev, Un nouveau Moyen Âge. Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe, Paris 1927, 108–109.

¹⁹ Philippe Chenaux, Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920–1930), Paris 1999, 166–174.

²⁰ Olivier Clément, Berdiaev. Un philosophe russe en France, Paris 1991, 25–37.

²¹ Berdiaev, Un nouveau Moyen Âge (voir note 18), 109–110.

²² Ibid., 135–136.

²³ Ibid., 268.

entre judaïsme et christianisme.²⁴ «Ce n'est pas peu de chose pour un chrétien de haïr ou mépriser la race d'où son Dieu et la Mère immaculée de son Dieu sont issus»,²⁵ déclare-t-il à la Semaine sociale de juillet 1936 consacrée aux «conflits de civilisation». Il est le premier, de ce fait, à pressentir avec la plus grande clarté la tragédie qui s'annonce: «Il y a, dans l'Europe d'aujourd'hui, ceux qui veulent l'extermination et la mort, et d'abord l'extermination des juifs – car c'est bien de cela qu'il s'agit, n'est-ce-pas, en définitive»,²⁶ s'exclame-t-il en 1938 dans une conférence parisienne qui fait grand bruit.

Citons encore le théologien suisse Adolf Keller (1872–1974), ami de Karl Barth et directeur du séminaire œcuménique de Genève, dont l'historien Emilio Gentile écrit que, «dans les années 1930, il fut probablement l'interprète le plus original de la nature religieuse du totalitarisme».²⁷ Cette originalité tient, me semble-t-il, à la manière dont il lit les apports de la psychanalyse avec une grille empruntée à la phénoménologie. Proche de Carl Gustav Jung, il publie en 1934 *Religion and Revolution*, dans lequel il développe la thèse d'une «religiosité naturelle», une mystique instinctive propre à l'être humain. Le christianisme, à travers son histoire, a été l'instrument qui a permis de discipliner cette religiosité afin de la contenir dans des limites compatibles avec le respect des personnes et l'harmonie de la vie commune. C'est ce travail historique de disciplinarisation de la religiosité – on pourrait dire, avec Norbert Elias, de «civilisation» de la religiosité –, menacé d'oubli par la déchristianisation des sociétés européennes, que le totalitarisme détruit afin de détourner à sa profit la violence de la religiosité pure.²⁸

Essayons de rassembler autour de quelques lignes de force ces auteurs dont les analyses du lien entre religion et totalitarisme diffèrent. La plupart ont l'expérience du passage d'un monde à un autre: Berdiaev, Voegelin et même Sturzo sont des exilés, Maritain est un converti, et l'on pourrait encore citer Paul Tillich (1886–1935), théologien luthérien allemand réfugié aux États-Unis en 1933, qui

²⁴ Philippe Chenaux, «Humanisme integral» (1936) de Jacques Maritain, Paris 2006. Sur Maritain, voir Michel Fourcade, *Feu la modernité? Maritain et les maritainismes*, 3 volumes, Paris 2021: sur Humanisme intégral, 969–1024.

²⁵ Cité par Michel Fourcade, *Feu la modernité* (voir note 24), 1105.

²⁶ Ibid., 1112.

²⁷ Emilio Gentile, *Pour ou contre César? Les religions chrétiennes face aux totalitarismes* [2010], traduit de l'italien par Stéphanie Lanfranchi, Paris 2013, 393.

²⁸ Adolf Keller, *Religion and Revolution. Problems of Contemporary Christianity on the European Scene*, New York 1934. Je m'appuie sur Marianne Jehle-Wildberger, *Adolf Keller, Ecumenist, World Citizen, Philanthropist*, traduit de l'allemand par Mark Kyburz et John Peck, Cambridge 2013, 158–167.

souligne en 1934 la dimension religieuse de *L'État total*,²⁹ entre le «commandement (*Führertum*) charismatique» du chef et «le caractère mystique du mythe du peuple»,³⁰ et prophétise sa défaite inéluctable parce que les États qui s'en réclament sont voués à s'entre-détruire. Tous ces auteurs entretiennent, selon des voies différentes mais qui ont le plus souvent un fondement intime, une relation forte avec une histoire longue dont ils héritent et que l'événement présent met en danger.

Il conviendrait d'approfondir leur rapport à la pensée de Hegel. Leur vie durant, Voegelin, Sturzo, Maritain, en ont été des critiques résolus, et la phénoménologie de Keller passe surtout par le compagnonnage avec Jung et Barth. Envisagé sous cet angle, le jésuite français Gaston Fessard (1897–1978) occupe une place originale. Dans ses écrits de 1936–1939, il formule une des critiques les plus aigües des totalitarismes nazi et soviétique.³¹ Il est, par excellence, le penseur d'un engagement dans l'actualité qui ne cesse de réfléchir le moment présent à la lumière d'une histoire longue du salut, dans une perspective eschatologique. Fin 1941, il publie dans le premier numéro des *Cahiers du Témoignage chrétien* clandestins «France, prends garde de perdre ton âme», texte fondateur de la résistance spirituelle au nazisme en France. Il est surtout celui qui tente d'appuyer l'engagement antitotalitaire chrétien sur l'apport de la dialectique hégelienne – Ana Petrache, sur laquelle je m'appuie ici, a proposé, non sans humour, de voir en lui un «chrétien de rite dialectique».³² Les autorités jésuites lui ont interdit de traduire en français la *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'il a découverte en 1926, et il est alors soupçonné de trop préférer la dialectique hégelienne à la scolastique thomiste. On pourrait le considérer comme un théologien moderniste, au sens où l'entendait l'encyclique *Aeterni Patris* de 1907, mais égaré au temps du totalitarisme, puis du progressisme après 1945: exilé entre deux âges, sinon entre deux mondes.³³

Aucun de ces auteurs, au demeurant, ne peut être considéré comme un «progressiste», en quelque sens que l'on entende ce terme. Certes, Sturzo est le penseur de la démocratie chrétienne et Maritain celui de la chrétienté profane, Keller est un promoteur de l'œcuménisme chrétien, chacun d'entre eux témoigne d'un christianisme ouvert à son temps. Mais la distinction entre droite et gauche ne

²⁹ Paul Tillich, The totalitarian State and the Claims of the Church, dans: *Social Research*, 1 (1934), 405–433, texte traduit sous le titre «L'idée d'État total» dans l'anthologie de Enzo Traverso, *Le Totalitarisme* (voir note 5), 203–216.

³⁰ Ibid., 209 et 211.

³¹ Gaston Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international*, Paris 1936; *La main tendue. Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, Paris 1937; *Épreuve de force. Réflexions sur la crise internationale*, Paris 1939.

³² Anna Petrache, *Gaston Fessard, un chrétien de rite dialectique?*, Paris 2017.

³³ Je me permets de renvoyer sur ce point à ma préface au livre d'Ana Petrache cité ci-dessus.

suffit à rendre compte ni de leur antitotalitarisme, ni des écarts entre les manières dont ils le formulent. Et l'on pourrait citer à l'inverse le cas de Karl Polanyi (1886–1964), futur théoricien de *La grande transformation*. Né à Vienne dans une famille juive sécularisée, issu de l'émigration hongroise par son père, lituanienne par sa mère, devenu catholique dans son enfance, exilé à Londres en 1934, il déclare lui-même avoir traversé une période mystique au sortir de la première guerre mondiale. Son biographe français Jérôme Maucourant doute qu'elle ait duré plus que quelques années.³⁴ Pourtant, en 1935 encore, il participe à la rédaction d'un livre collectif, *Christianity and the Social Revolution*,³⁵ où il côtoie la jeune génération d'un marxisme anglophone marqué par son attachement au christianisme et dont la figure principale, le philosophe John Lewis, a été élevé dans un milieu méthodiste avant de basculer dans l'Église congrégationaliste – son marxisme humaniste et chrétien sera, bien plus tard, l'une des cibles de Louis Althusser, lui-même ancien chrétien progressiste converti au structuralisme.³⁶ Dans le livre de 1935, la contribution de Polanyi est consacrée à «l'essence du fascisme». Jérôme Maucourant a raison de souligner qu'il ignore la dimension totalitaire du communisme soviétique. Polanyi voit dans le nazisme la seule forme véritablement accomplie du fascisme comme religion,³⁷ et analyse le totalitarisme comme une destruction de la notion d'individu par l'alliance entre racisme et mystique.³⁸

Au-delà de ces quelques lignes de force et de tension à peine esquissées, deux points méritent attention. L'un porte sur la proximité entre les mots du totalitarisme et ceux du christianisme, l'autre sur la concurrence des mystiques.

Là où la critique libérale, celle d'un Élie Halévy, d'un Raymond Aron, d'un José Ortega y Gasset, dénonce le totalitarisme sous l'angle d'un transfert du religieux au politique, on a vu que les critiques chrétiennes fonctionnent bien davantage sur le registre de l'homologie entre ces deux sphères. Cet écart est porteur d'une inquiétude spécifique, qui se lit de manière négative dans l'obstination à dénoncer le totalitarisme comme une religion fausse, un dévoiement et une trahison du christianisme. Puisque le christianisme a longtemps nourri la culture commune de l'Europe, puisqu'il a été une fondation majeure de son anthropologie

³⁴ Jérôme Maucourant, *Avez-vous lu Polanyi?*, Paris 2005, premier chapitre repris sous le titre «Karl Polanyi, une biographie intellectuelle», *Revue du MAUSS*, 29/1 (2007), 15–62, voir 37.

³⁵ John Lewis/Karl Polanyi/Donald K. Kitchin (eds.), *Christianity and the Social Revolution*, Londres 1935.

³⁶ Louis Althusser, *Réponse à John Lewis*, Paris 1973.

³⁷ Karl Polanyi, *The essence of Fascism*, dans: *Christianity and the Social Revolution* (voir note 35), 359–394: «Victorious Fascism is not only the downfall of the Socialist Movement; it is the end of Christianity in all but its most debased forms. [...] In Germany National-Socialism is setting up definitely as a counter-religion to Christianity», 359.

³⁸ Voir le § «Racialism and mysticism», 382–285.

politique, se pourrait-il qu'il participât en quelque manière de la matrice même du totalitarisme européen? Ou, pour formuler la question plus simplement: quelle responsabilité, nous chrétiens, dépositaires de l'histoire des Églises et de leur héritage, portons-nous dans la survenue du totalitarisme que nous combattons?

«La communauté politique est toujours incorporée dans le rapport entre l'expérience intime du monde et celle du divin, que ce soit dans le cas où le domaine politique occupe une place inférieure à l'ordre divin dans la hiérarchie de l'être, ou dans le cas où lui-même se trouve divinisé»,³⁹ écrit Voegelin en 1938. C'est admettre que la frontière entre la sphère politique et la sphère religieuse est bien indécise dans le monde chrétien, une situation propice à l'invasion de l'une par l'autre, à l'annexion du divin par le politique qui est le propre de ce que Voegelin décrit comme «religion politique».

Au sein du catholicisme, l'incertitude vient de haut. Deux ans après la conclusion des Accords du Latran, dans la fameuse lettre qu'il adresse le 26 avril 1931 au cardinal Schuster, archevêque de Milan, Pie XI distingue le «totalitarisme subjectif», dont un régime politique peut à bon droit se réclamer, du «totalitarisme objectif» qui est le monopole de l'Église, dans une conception catholique intégrale alors largement partagée.⁴⁰ Dans sa thèse consacrée à la théologie politique de Pie XI,⁴¹ et notamment aux dernières années du pontificat au cours desquelles le combat contre les totalitarismes nazi et communiste devient sa principale préoccupation, Fabrice Bouthillon souligne la volonté du pape de ne pas renoncer à une acceptation chrétienne du mot lui-même. Ainsi Pie XI déclare-t-il, quelques mois après les encycliques *Quadragesimo Anno* et *Mit brennender Sorge*, devant une délégation de syndicalistes de la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC) venus le rencontrer à Rome en septembre 1938:

«S'il y a un régime totalitaire, totalitaire de fait et de droit, c'est le régime de l'Église, parce que l'homme est la créature du bon Dieu, il est le prix de la Rédemption divine, il est le serviteur de Dieu [...]. Alors l'Église a vraiment le droit de réclamer la totalité de son pouvoir sur les individus: tout l'homme, l'homme, l'homme tout entier appartient à l'Église parce que tout entier appartient à Dieu.»⁴²

Cette inquiétude sur la part prise par le christianisme dans l'invention des totalitarismes me paraît une constante du regard des chrétiens sur le vingtième siècle européen, qui se prolonge après la seconde guerre mondiale, dans la manière dont un Gaston Fessard retourne sa plume contre les progressistes au moment où ceux-

³⁹ Eric Voegelin, *Les religions politiques* (voir note 6), 108.

⁴⁰ Gentile, *Pour ou contre César?* (voir note 27).

⁴¹ Fabrice Bouthillon, *La naissance de la Mardité. Une théologie politique à l'âge totalitaire: Pie XI (1922–1939)*, Strasbourg 2002.

⁴² Ibid., 272–273.

ci cherchent à reformuler le marxisme dans un sens chrétien,⁴³ ou dans le débat sur les responsabilités du christianisme dans la Shoah. Entre les deux guerres, elle est d'abord un principe d'affrontement interne, qui permet de dénoncer la trahison du «vrai» christianisme par l'adversaire: au congrès de Turin, Sturzo combat les catholiques nationaux réunis autour de Crispolti en faveur d'un compromis avec Mussolini, et sa propre démission du PPI accélère le rapprochement du parti avec le nouveau régime, puis sa décomposition.⁴⁴ Dans un entretien daté du 24 février 1924, Sturzo emploie pour la première fois le terme de «clérico-fascisme». Polanyi, de son côté, voit dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* du pape Pie XI la voie ouverte à un compromis avec le fascisme:

«In the encyclical, *Quadragesimo Anno*, the Pope opened an avenue of compromise with Fascist sociology; though this happened before the victory of National-Socialism, it left no doubt about the direction in which Rome was eventually prepared to take its bearings on the future. Its experiment with a kind of Catholic Fascism in Austria proves this conclusively.»⁴⁵

Dans le même temps, Polanyi consacre de longues pages à l'inventaire des différences entre les significations chrétienne et fasciste des mots «soul», «consciousness», «anti-individualism». Pour un historien du catholicisme français, la dispute sur les accointances entre catholicisme et fascisme est au cœur du débat ouvert dans les années 1980 par les travaux de Zeev Sternhell sur les responsabilités des non-conformistes chrétiens dans la genèse du régime de Vichy.⁴⁶ Mais la controverse a opposé les acteurs longtemps avant de déboucher dans l'historiographie. Elle repose sur l'existence d'un registre de thématiques partagées, la critique de l'individualisme, l'utopie communautaire, la volonté de construire un «homme nouveau» sur les décombres du libéralisme. Elle pose la question des mots qui sont communs à ces deux «troisièmes voies», alternatives au libéralisme et au socialisme, que furent le catholicisme politique et les fascismes, au prix d'une inquiétude sur le sens même de ces mots.

Le mot «mystique» est un de ces «lieux communs» qui sont aussi des enjeux de sens. La «concurrence des mystiques» est un *topos* de la critique du totalitarisme, bien au-delà des seuls auteurs chrétiens que nous avons cités. Elle s'inscrit dans le sillage d'une réflexion inaugurée en 1895 par Gustave Le Bon sur la *Psychologie des foules* puis en 1912 par Freud dans *Totem et tabou*. Mais elle fait

⁴³ Denis Pelletier, Les catholiques français et le marxisme, des années 1930 au «moment 68», dans: Jean-Numa Ducange/Antony Burlaud (dir.), *Marx, une passion française*, Paris 2018, 306–319.

⁴⁴ Gentile, Pour ou contre César? (voir note 27), 272–274; Lucia Ceci, *L'interesse superiore. Il Vaticano e l'Italia di Mussolini*, Bari 2013, 64–67 et 87–88.

⁴⁵ Polanyi, *The Essence of Fascism* (voir note 37), 360.

⁴⁶ Zeev Sternhell, *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris 1983.

aussi écho à la place considérable prise par les controverses sur la mystique au sein du catholicisme de l'entre-deux guerres. Celle-ci est une des retombées de la crise du modernisme chrétien, à un moment où la menace de sanction qui pèse sur toute recherche théologique se confrontant à la pensée moderne a déplacé les centres d'intérêt vers l'expérience spirituelle.⁴⁷ Elle renvoie à une interrogation sur le rapport entre politique et mystique, déjà présente chez Bergson – que Voegelin avait lu en même temps qu'il découvrait la tradition thomiste, mais qu'il n'appréciait guère.⁴⁸ L'expérience mystique était autrefois l'apanage d'une minorité de virtuoses, fondée sur un corpus d'auteurs rendus canoniques par l'institution ecclésiale pour les dégager de la «fausse mystique».⁴⁹ Mais qu'adviert-il de cette expérience minoritaire dans des sociétés devenues démocratiques et, surtout, dans celles de ces sociétés qui basculent dans des régimes dictatoriaux fondés sur l'identification à un homme et à une communauté, nationale ou raciale? Face aux mystiques collectives qui nourrissent les totalitarismes, le christianisme est-il capable de fonder une mystique démocratique? Dans la critique du totalitarisme comme mystique concurrente du christianisme, et dont l'efficacité naît en dehors de lui, pointe la seconde inquiétude qui taraude le christianisme européen au cours du XX^e siècle: se pourrait-il que l'efficacité religieuse échappe désormais aux religions? L'Europe est-elle menacée de perdre son christianisme au profit d'autres systèmes de sens, construits dans un rapport d'analogie avec lui et qui le rendraient obsolète?

L'inquiétude sur la sortie européenne du christianisme

La confrontation avec les totalitarismes a donc été la première épreuve d'une inquiétude plus longue, centrée sur la menace d'effacement du christianisme à l'horizon des sociétés européennes, et organisée autour des deux termes voisins de «déchristianisation» et de «sécularisation». Après un bref retour sur l'histoire de ces deux mots, j'essaierai d'en mesurer les échos dans l'expérience chrétienne du

⁴⁷ Pierre Colin, *Les philosophes et la religion*, dans: Pierre Colin (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, Paris 1997, 195–212; Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914–1962)*, Paris 1998: «Du spirituel en philosophie», 149–172; Guglielmo Forni Rosa, *Maritain contre Baruzi. Prémystique naturelle et mystique surnaturelle*, dans: Mariel Mazzocco/François Trémolières/Ghislain Waterlot (dir.), *L'Université face à la mystique. Un siècle de controverses?*, Rennes 2018, 27–37.

⁴⁸ Voegelin, *Réflexions autobiographiques* (voir note 11), 65 et 159.

⁴⁹ Voir notamment Michel de Certeau, *La fable mystique 1, XVI^e–XVII^e siècle*, Paris 1982, quatrième partie, «Figures du sauvage».

vingtième siècle, avant d'esquisser les transformations récentes du dispositif qui permet aux chrétiens de vivre avec la peur d'être effacés du temps présent.

La notion de «déchristianisation» entre dans l'histoire de l'Europe contemporaine à travers la politique de «déchristianisation révolutionnaire» conduite par les Conventionnels français entre 1792 et 1794.⁵⁰ Elle a donc d'abord une signification politique, qui circule en Europe grâce au témoignage des exilés français – Philippe Boutry a montré comment ce témoignage conduit Rome à infléchir le contenu de la bulle *Auctorem fidei* (28 août 1794) dans un sens antimoderne qui annonce déjà le *Syllabus de 1864*⁵¹ –, puis du fait des conquêtes napoléoniennes. Elle prend ensuite un sens social, dans les enquêtes pastorales conduites tout au long du siècle par des évêques plus attentifs qu'autrefois à la foi de leurs fidèles et qui s'inquiètent du recul de la pratique religieuse dans nombre de leurs diocèses.

En France, Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans de 1849 à sa mort en 1878, est un des premiers relais de cette inquiétude, qui devient ensuite une constante de la pastorale catholique. Dans le protestantisme, elle nourrit un mouvement de missions européennes qui traverse les deux siècles. Elle s'actualise à travers les mouvements du Réveil et leur critique d'un protestantisme libéral jugé coresponsable de la déchristianisation. Elle est d'autant plus aigüe chez les catholiques que le souvenir européen du traumatisme révolutionnaire français active l'idée fausse selon laquelle l'Europe était autrefois intégralement chrétienne. Elle nourrit le romantisme chrétien et son idéal médiéval – autre écho à la construction historique du combat antitotalitaire – et resurgit au lendemain du Concile Vatican II dans la controverse, européenne elle aussi, sur la disparition de la «religion populaire» au sein d'un christianisme qui aurait rompu avec ses propres traditions.⁵² On le voit, l'inquiétude sur la déchristianisation engage un combat à la fois *ad extra*, sur les conditions générales qui la rendent possible, et *ad intra*, sur les errements de la pastorale qui la renforcent.

⁵⁰ Michel Vovelle, *La Révolution contre l'Église: de la Raison à l'Être suprême*, Bruxelles 1993.

⁵¹ Philippe Boutry, *Tradition et autorité dans la théologie catholique au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles. La bulle *Auctorem fidei* (28 août 1794)*, dans: Jean-Dominique Durand (dir.), *Histoire et théologie*, Paris 1994, 59–82. Plus récemment, lire sa conclusion à Jean-Baptiste Amadieu/Simon Icard (dir.), *Du jansénisme au modernisme. La bulle *Auctorem Fidei* (1794), pivot du magistère romain*, Paris 2020, 227–235.

⁵² Dans une bibliographie abondante, voir notamment Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris 1986, chapitre 3: «Déchristianisation, réformes religieuses et religion populaire»; Roberto Cipriani (dir.), dossier «La religion populaire», dans: *Archives de sciences sociales des religions*, 64.1, juillet-septembre 1987, 3–74; Alphonse Dupront, *De la «religion populaire» [1977], Du Sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris 1987, 419–466.

Le mot «sécularisation» a longtemps relevé du registre juridique: séculariser un bien ou une personne, c'était la faire passer d'un statut religieux à un statut séculier. Selon l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, la sécularisation est «l'action de rendre séculier un religieux, un bénéfice ou un lieu qui était régulier».⁵³ La Révolution française, à nouveau, l'a fait basculer dans le registre politique, à travers la «sécularisation des biens ecclésiastiques» qui accompagne la Constitution civile du clergé et marque le début de l'affrontement avec l'Église. Cette conception politique perdure longtemps en France, elle est encore présente chez nombre des protagonistes de la Séparation des Églises et de l'État en 1905. Mais elle se heurte à une autre acception, apparue en Allemagne dans le sillage de Fichte, Schelling et surtout Hegel. Pour décrire l'événement providentiel que fut la Réforme dans l'histoire longue du christianisme, Hegel utilise le mot de *Verweltlichung*, que l'on peut traduire en français par «mondanisation» mais dont l'interprétation donne lieu à un long débat philosophique et théologique qui court jusqu'au dernier tiers du XX^e siècle, en Allemagne même. Le débat oppose ceux qui voient dans cette mondanisation la réalisation effective de la raison divine dans l'histoire de l'esprit humain – c'est alors une manière de répondre à Kant et aux Lumières – et ceux qui y décèlent la transformation par Hegel de l'histoire du salut en une philosophie de l'histoire qui éloigne Dieu du monde – on est alors dans le sens qu'a fini par prendre le mot «sécularisation», également utilisé en français pour traduire *Verweltlichung*.

C'est au début du XX^e siècle, avec l'émergence des sciences sociales, que la notion de sécularisation bascule du côté de la recherche empirique. Dans leur souci de fonder une discipline nouvelle dont les bases épistémologiques étaient à inventer, les pionniers de la sociologie ont dû en quelque sorte «faire du neuf avec du vieux», c'est-à-dire emprunter des concepts tantôt à la tradition philosophique et/ou juridique, tantôt aux univers mêmes qu'ils prenaient pour objet, et les doter d'une assise théorique renouvelée. La discussion sur la disparition ou les réaménagements du religieux dans les sociétés modernes est au centre des travaux de Georg Simmel, d'Émile Durkheim, d'Ernst Troeltsch et, outre-Atlantique, de William James. Mais c'est à la suite de Max Weber que l'idée de sécularisation s'est imposée en sociologie des religions⁵⁴ pour désigner le long processus historique par lequel différents secteurs de l'activité sociale – l'économie, la politique,

⁵³ Cité par Jean-Claude Monnot, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris 2002, 21, sur lequel je m'appuie dans ce paragraphe.

⁵⁴ Pour ce qui suit, en français: Isabelle Kalinowski, «Introduction» à Max Weber, *Sociologie de la religion*, Paris, 7–69; Jean-Pierre Grossein, «Présentation», dans Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris 1996, 51–114, et «Présentation», dans Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris 2003, V–LXVIII.

l'enseignement et l'éducation, plus récemment la vie intime – ont progressivement échappé à la sphère religieuse qui les fondait traditionnellement. Weber stabilise durablement la notion au croisement de deux événements de longue durée: la «mondanisation du salut» qu'il observe en 1904–1905 à la rencontre entre l'éthique sociale des sectes protestantes et «l'esprit du capitalisme», et le «désenchantement du monde» (*«die Entzauberung der Welt»*) dont il parle en 1917 dans le cadre d'une discussion approfondie sur le rapport entre magie et religion, ce qui explique la préférence de certains traducteurs francophones pour l'expression «démagification du monde». Mais Weber n'a pas formulé pas une théorie de la sécularisation au sens propre: il est bien trop méfiant à l'égard de toute philosophie de l'histoire pour cela. Il faudra attendre un demi-siècle pour que la théorie de la sécularisation devienne le paradigme dominant des sciences sociales des religions.

Il fallait ce détour par une brève histoire des mots, bien connue des spécialistes, pour fixer un cadre à notre réflexion sur l'inquiétude des Européens concernant l'effacement du christianisme. La question du rapport entre l'histoire des idées et celle des sociétés, entre les savoirs et les pratiques sociales, ne connaît pas de solution satisfaisante. Intuitivement, nous pouvons penser que le fait pour le christianisme européen d'avoir été confronté à un savoir qui le concernait sans lui être indigène n'a pas pu ne pas peser sur son devenir, ni sur la représentation que les chrétiens se faisaient d'eux-mêmes. Les savoirs religieux – endogènes – et les savoirs *sur* le religieux – exogènes – ne constituent pas deux domaines étanches.⁵⁵ Mais l'administration de la preuve est impossible, et la relation n'est pas à sens unique: on sait par exemple ce que la distinction wébérienne entre Église et secte doit d'un côté au modèle de la réforme grégorienne, de l'autre aux élaborations des théologiens protestants – et notamment à son compagnonnage avec Ernst Troeltsch. Théologien de formation, ce dernier a ajouté à la matrice wébérienne un troisième idéotype, «mystique» ou «spirituel», pour rendre compte de la religiosité de ceux de ses contemporains qui demeuraient croyants tout en s'éloignant des institutions religieuses – une forme précoce de ce que la sociologue Grace Davie décrira bien plus tard comme le «believing without belonging».⁵⁶ Et la partie de l'œuvre de Georg Simmel consacrée à la religion est entièrement tramée par l'interrelation entre le sociologue et les croyants auxquels il s'adressait dans

⁵⁵ Denis Pelletier, Les «savoirs du religieux» dans la France du XX^e siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation, dans: *Recherches de science religieuse*, 101/2 (2013), 167–180.

⁵⁶ Grace Davie, *Believing Without Belonging: Is It the Future of Religion in Britain?*, dans: *Social Compass*, 37/4 (1990), 455–469.

ses cours, et sous-tendue par l'affirmation de principe selon laquelle le savoir du premier n'a pas de légitimité supérieure à l'expérience des seconds.⁵⁷

Cette situation de porosité réciproque entre les savoirs et d'interrelation entre les acteurs offre néanmoins une piste d'analyse. Rappelons d'abord que l'essor des sciences sociales a accompagné en Allemagne le *Kulturkampf* et ses retombées, en France l'instauration de la République laïque. Or, si la formulation sociologique de la sécularisation peut apparaître comme un savoir exogène, il n'en va pas de même de la notion de déchristianisation, qui fait partie de l'expérience des croyantes et des croyants dès le XIX^e siècle, en France dans le sillage traumatisant de la Révolution, partout en Europe dans la confrontation aux transformations de la société et de son système de valeurs sous l'effet de la révolution industrielle et de l'émergence d'une morale laïque.⁵⁸ Protestants ou catholiques, les chrétiens européens sont confrontés depuis le XIX^e siècle à un phénomène de «penser-double»⁵⁹: d'un côté, ils demeurent convaincus que le monde un jour sera chrétien, car c'est le fondement même de leur croyance en une religion promise à l'universel; de l'autre, ils constatent que la pratique religieuse recule et que la société moderne s'invente sur des fondations philosophiques qui peu ou prou ne sont plus les leurs. Cet espace de contradiction est le lieu même de leur engagement, ce par quoi ils ont historiquement participé à l'invention de ces deux figures centrales de la modernité démocratique que sont le *militant*⁶⁰ et l'*intellectuel*⁶¹.

Voici quelques années, à propos du catholicisme – mais l'idée me paraît applicable au monde protestant au prix de quelques adaptations – j'ai proposé de parler d'«utopie missionnaire» pour désigner cet espace du penser-double, qui est aussi

⁵⁷ Denis Pelletier, Préface. Résistance de la religion, dans: Georg Simmel, Philosophie de la religion, traduit de l'allemand par Frédéric Joly, Paris 2016, 7–39, et surtout Denis Thouard, Comment lire Simmel?, dans: Sociologie et sociétés, XLIV/2 (2012), 375–405, et Denis Thouard/Bénédicte Zimmermann (dir.), Simmel, le parti-pris du tiers, Paris 2017.

⁵⁸ Voir, pour la France, Philippe Boutry, Le triomphe de la liberté de conscience et la formation du parti laïc, dans: Philippe Joutard (dir.), Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine. Histoire de la France religieuse, tome 3, Paris 1991, 156–175.

⁵⁹ J'emprunte l'expression à Pierre Laborie, 1940–1944: les Français du penser-double, dans: Les Français des années troubles. De la guerre d'Espagne à la Libération, Paris 2001, 25–37.

⁶⁰ Denis Pelletier, 1905–2005. Un siècle d'engagements catholiques, dans: Bruno Duriez/Étienne Fouilloux et alii, Les catholiques dans la République. 1905–2005, Paris 2005, 19–50; Yvon Travnouez, Le militant d'action catholique, ibid., 225–237; Michel Dreyfus/Claude Pennetier/Nathalie Viet-Depaule (dir.), La part des militants, Paris 1996, cinquième partie: «Les militants chrétiens».

⁶¹ Denis Pelletier, Intellectuels catholiques ou dreyfusistes chrétiens? Histoire d'un écart, dans: Michel Leymarie/Jean-François Sirinelli (dir.), L'histoire des intellectuels aujourd'hui, Paris 2003, 327–340.

un espace de l'engagement social et politique.⁶² L'utopie missionnaire est indissociable du sentiment que l'époque contemporaine met en danger l'appartenance chrétienne. Elle repose sur l'idée que c'est en se confrontant aux marges du christianisme qu'on peut le renforcer en son centre. Cette conviction peut s'entendre en un sens institutionnel: l'utopie missionnaire ne sépare pas la mission étrangère des missions intérieures. Elle unifie la confrontation aux marges civilisationnelles – c'est le rôle des missions étrangères jusqu'à leur entrée en crise au lendemain des décolonisations – et la confrontation aux marges sociales – c'est, cette fois, le cœur du catholicisme et du christianisme social et, dans le catholicisme de l'après 1945, de la mission ouvrière. Mais l'utopie missionnaire prend aussi sens en termes d'expérience individuelle: c'est en travaillant à la possible conversion de l'autre, que ce soit par l'action charitable ou au terme d'un long combat pour la justice sociale, que l'on devient soi-même chrétien.

En ce sens, l'utopie missionnaire est le lieu qui rend vivable la contradiction vécue entre la croyance en la vocation universelle du christianisme et le constat de son déclin: elle fait de cette contradiction le mobile et le moteur de vies croyantes et militantes. Elle nourrit une intelligence du siècle où l'engagement aux côtés des forces de modernisation politique et sociale s'accompagne d'une critique, diverse dans ses formulations en raison du pluralisme chrétien, des fondements philosophiques qui président à cette modernisation.

Toutefois, si l'utopie missionnaire donne sens à une inquiétude, elle ne la résout pas. Au cours de l'entre-deux guerres, on l'a vu, la menace d'effacement du christianisme européen a pris la forme du totalitarisme. Dans la période suivante, celle des «Trente Glorieuses», ce sont les effets sécularisants de la croissance économique qui prennent le dessus. C'est au cours de cette période que la théorie de la sécularisation, dans sa version sociologique, s'impose comme le paradigme dominant des sciences sociales des religions, entre les travaux du britannique Bryan Wilson, de l'Américain d'origine autrichienne Peter Berger et de l'Allemand d'origine slovène Thomas Luckmann parus au milieu des années 1960⁶³ – au moment d'apogée d'une sociologie confessionnelle et pastorale qui ne cessait

⁶² Denis Pelletier, *Le catholicisme social en France (XIX^e–XX^e siècles). Une modernité paradoxale*, dans: Benoît Pellistrandi (dir.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid 2004, vol. n°87, 371–387. Voir aussi Denis Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris 2019, 73–75.

⁶³ Bryan Wilson, *Religion and Secular Society. A sociological Comment*, Londres 1966; Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft*, 1963, traduction remaniée en anglais sous le titre *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York 1967; Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967, traduction française sous le titre *La religion dans la conscience moderne*, Paris 1971.

d'interpréter, elle, les chiffres de la pratique religieuse en termes de *déchristianisation* de l'Europe⁶⁴ – et ceux de Marcel Gauchet et Danièle Hervieu-Léger au milieu des années 1980. Le premier reprend à son compte l'expression wébérienne de «désenchantement du monde» pour faire du christianisme «la religion de la sortie de la religion»,⁶⁵ dans une histoire politique de la religion conduite sur la très longue durée, avant de la ressaisir à l'échelle contemporaine dans les quatre volumes d'une œuvre monumentale consacrée à «l'avènement de la démocratie».⁶⁶ La seconde décrit en 1986 la naissance d'un «nouveau christianisme» à l'épreuve de la déchristianisation (chapitre III) et de la sécularisation (chapitre V), témoignant ainsi du triomphe de la conception wébérienne de cette dernière sur l'approche politique qui a longtemps prévalu, on l'a dit, dans la tradition francophone.⁶⁷

Il n'est pas possible, dans le cadre limité d'un article, de retracer les écarts entre les histoires nationales de cette utopie missionnaire.⁶⁸ On peut en revanche esquisser les différences entre confessions religieuses. Dans les pays demeurés catholiques, la sécularisation est le plus souvent interprétée comme une sortie de la religion à l'épreuve d'une diagonale tragique de la modernité qui conduit de la Réforme protestante au libéralisme et au socialisme. Dans les pays où domine l'héritage de la Réforme, elle renvoie davantage à un réaménagement des contenus religieux dont le protestantisme est un acteur. De ce fait, ainsi que l'écrit Jean-Claude Monnot, «le monde moderne est moins un monde émancipé [du christianisme] qu'un monde chrétien sécularisé»:⁶⁹ la sécularisation est une réinterprétation moderne des contenus du christianisme. Cela n'exclut pas qu'une partie du monde protestant en fasse la critique, ni que cette critique se porte, comme à propos du totalitarisme, sur les responsabilités des Églises dans le mouvement qui menace de les exclure de l'actualité. Au cours des années 1920, Karl Barth et Friedrich Gogarten, ainsi que Rudolf Bultmann à un moindre degré, reprennent à leur compte la notion de *Kulturprotestantismus*, avec un contenu dépréciatif qui était déjà présent chez les protestants conservateurs du début du siècle, pour dénoncer la manière dont leurs prédecesseurs libéraux ont affadi la portée de leur

⁶⁴ Pour une approche comparée, mais limitée au catholicisme, voir Olivier Chatelan/Jean-Philippe Warren (dir.), *Sociologies catholiques*, dans: *Archives de sciences sociales des religions*, 179 (2017), 17–192.

⁶⁵ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.

⁶⁶ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, 4 vol., Paris 2007–2017.

⁶⁷ Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?* (voir note 52).

⁶⁸ Dans une perspective de sociologie comparée, voir David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York 1978.

⁶⁹ Monnot, *La querelle de la sécularisation* (voir note 53), 29.

foi à force de l'inscrire dans le *mainstream* de la modernité.⁷⁰ *Le protestantisme doit-il mourir?*, s'interrogera en 1988 l'historien Jean Baubérot, au prix d'un retour sur son propre engagement contestataire et anti-institutionnel des années 68.⁷¹ L'inquiétude sur l'avenir du protestantisme épouse aussi la forme du «Réveil», jusqu'à l'essor, dans le dernier tiers du siècle, de la mouvance néo-évangélique dont Sébastien Fath a décrit pour la France les deux principaux courants, «orthodoxe piétiste» et «charismatique-pentecôtiste».⁷²

Chez les catholiques, le débat sur la «sécularisation interne»⁷³ et les responsabilités de l'Église dans le recul du catholicisme européen a connu son apogée au lendemain du concile Vatican II, quand les controverses sur les retombées de l'*aggiornamento* ont croisé la crise des «années 68», selon une logique qu'illustre l'opposition entre les deux revues européennes de théologie apparues dans le sillage du concile: à *Concilium*, fondée en 1964 pour prolonger une ouverture au monde dont on considère que le concile l'a laissée inachevée, répond en 1972 *Communio*, dont les promoteurs défendent le retour à un catholicisme confessant, seul à même d'éviter que le catholicisme post-*aggiornamento* ne se dissolve dans la modernité européenne.⁷⁴ On a dit plus haut que cette inquiétude avait alimenté alors le débat sur la mise à mal de la religion populaire par un catholicisme de clercs réformateurs, mais il est juste d'indiquer qu'à l'inverse, un historien chrétien comme Jean Delumeau verra dans la longue tradition de culpabilisation des fidèles par une pastorale du péché la cause principale, elle aussi interne, du recul du catholicisme européen.⁷⁵ Soulignons enfin la place de cette inquiétude dans le tournant conservateur de la réception du concile observé dans les dernières années du pontificat de Paul VI et dans la stratégie de «nouvelle évangélisation» promue par Jean-Paul II et le cardinal Ratzinger, au risque de priver l'Église de

⁷⁰ Jean-Marc Tétaz, «Protestantisme et modernité. Perspectives systématiques et constellations historiques», *Revue de théologie et philosophie*, 130 (1998), 121–149, repris dans Patrick Cabanel, *Religion et culture dans les sociétés et dans les États européens de 1800 à 1914*, Paris 2001, voir 42–48; Hans-Georg Drescher, *Le Kulturprotestantismus et Troeltsch*, dans: Pierre Gisel/Patrick Evrad (dir.), *La théologie en postmodernité*, Genève 1996, 65–86, notamment 65–68.

⁷¹ Jean Baubérot, *Le protestantisme doit-il mourir? La différence protestante dans une France pluriculturelle*, Paris 1988.

⁷² Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France 1800–1925*, Genève 2005, 303–320.

⁷³ François-André Isambert, *La sécularisation interne du christianisme*, dans: *Revue française de sociologie*, 17/4 (1976), 573–589.

⁷⁴ Voir pour l'édition française Étienne Fouilloux, *Aux origines de Communio-France*, dans: Bruno Dumons/Frédéric Gugelot (dir.), *Catholicisme et identité*, Paris 2017, 17–43.

⁷⁵ Côté enquête historique: *Le Péché et la peur: La culpabilisation en Occident (XIII^e–XVIII^e siècles)*, Paris 1983; côté engagement chrétien: *Le Christianisme va-t-il mourir?*, Paris 1977.

celles et ceux de ses responsables les mieux à même de penser le catholicisme dans la modernité dite «tardive», et non pas contre elle.

Car l'une des caractéristiques de la période qui s'ouvre dans le courant des années 1980 est bien le changement de paradigme de l'histoire du christianisme européen auquel on assiste alors. Les Trente Glorieuses avaient été les années de la guerre froide, au cours de laquelle l'Europe fut le théâtre de l'affrontement idéologique entre deux systèmes qui, l'un et l'autre, promettaient la marginalisation du fait religieux, le capitalisme via la modernisation sécularisatrice, le socialisme soviétique via l'athéisme d'État. L'effondrement du bloc de l'Est n'a pas seulement fait basculer la question du totalitarisme dans un passé proche mais que l'on pensait révolu. Il a également modifié les conditions internationales du rapport entre religion et politique, dans un contexte de globalisation et de multipolarisation qui a rendu aux appartenances religieuses leur fonction de mobilisation collective.⁷⁶ L'élection en 1978 d'un pape issu du bloc soviétique, puis, quelques semaines plus tard, l'arrivée à la tête de l'Iran de l'ayatollah Khomeini à la faveur de la révolution islamique, apparaissent *a posteriori* comme les moments annonciateurs de cette bascule. On comprend dès lors comment Peter Berger, revenant à la fin de sa vie sur ses travaux de jeunesse, a pu parler de «réenchantement du monde».⁷⁷

Le christianisme européen aurait pu en sortir rassuré sur son propre avenir. Il n'en a rien été, pour deux raisons principales: d'une part, les enquêtes EVS (*European Values Study*) sur les valeurs de l'Europe, qui se succèdent depuis 1981 à intervalles réguliers, confirment le recul des appartenances et plus encore celui des pratiques. D'autre part, ce retour du religieux en politique s'est accompagné d'une bascule de son centre de gravité vers le Sud, provoquant une interrogation rétrospective sur le caractère spécifiquement européen de la sécularisation. Grace Davie, la première, a parlé de la sécularisation comme d'une «exception européenne»,⁷⁸ invitant à relire à cette aune l'ensemble de l'histoire du XX^e siècle européen.

L'inquiétude du christianisme européen sur sa propre disparition n'a donc pas disparu à la fin du «court XX^e siècle», mais les conditions de son expression ont profondément changé, à la mesure de la transformation contemporaine du rapport

⁷⁶ Alain Dieckhoff/Philippe Portier (dir.), *L'enjeu mondial. Religion et politique*, Paris 2017; Blandine Chélini-Pont/Roland Dubertrand/Valentine Zuber, *Géopolitique des religions. Un nouveau rôle du religieux dans les relations internationales?*, Paris 2019.

⁷⁷ Peter Berger (ed.), *The Desecularization of the World*, Grand Rapids 1999; *Le réenchantement du monde*, Paris 2001.

⁷⁸ Grace Davie, *Europe: the Exceptionnel Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Londres 2002; *The Sociology of Religion*, Londres, SAGE Publications, 2008, 46–66. Voir le remarquable bilan historiographique de Jean-Paul Willaime, *La sécularisation: une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions*, dans: *Revue française de sociologie*, 47/4 (2006), 755–783.

entre religion, société et politique. Il s'agit là d'événements récents, sur lesquels l'historiographie est encore balbutiante, et dont j'ai essayé au cours de ces dernières années d'esquisser pour la France quelques lignes de force dont je ne suis pas sûr qu'elles puissent être étendues sans nuances hors de l'Hexagone.⁷⁹ D'une part, l'irruption de l'islam comme seconde confession religieuse européenne a mis à mal l'hégémonie des deux principales confessions chrétiennes là où l'une d'entre elles était jusque-là dominante, ou a conduit à reconsidérer le multiconfessionalisme là où il était ancien.⁸⁰ D'autre part, la crise des idéologies du progrès a conduit à une «bascule mémorielle» des sociétés, au terme de laquelle le lien social ne se construit plus autour de la promesse d'un avenir meilleur, mais autour de l'assignation à un passé partagé qui fonde l'identité commune et dont le christianisme est partie prenante.⁸¹ Il y retrouve une actualité et peut-être un levier d'action, mais il y perd le monopole d'interprétation de sa propre histoire, devenue une ressource commune. Enfin, les politiques de la vie et de la mort, les politiques du genre et de la famille, ont dépossédé les religions d'une partie de leur magistère sur la vie intime des personnes, et ceci au profit de la loi démocratique, tout en leur rendant un rôle dans la redéfinition des fondations anthropologiques de la démocratie dont nos sociétés sont désormais le théâtre.⁸² Ces trois constats, qui, répétons-le, mériraient d'être précisés et nuancés, constituent à mes yeux la véritable «sortie» du XX^e siècle européen, au profit d'une nouvelle configuration historique qui s'invente sous nos yeux au cours des dernières décennies.

Entre totalitarisme et sécularisation – Les chrétiens européens à l'épreuve du XX^e siècle

L'article propose un survol du christianisme européen du XX^e siècle à travers deux thématiques, la critique des totalitarismes d'une part, l'inquiétude collective devant la sécularisation et devant l'effacement possible du christianisme en Europe d'autre part. Les acteurs

⁷⁹ Denis Pelletier, *Les catholiques en France de 1789 à nos jours*, Paris 2019, chapitre 9, «La reconstruction inachevée (1985–2019)».

⁸⁰ Jean-Paul Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXI^e siècle*, Paris 2004, chapitre IV: «La réinvention du politique et du religieux dans les sociétés sécularisées et pluralistes»; Alfonso Pérez-Agote (dir.), *Portraits du catholicisme. Une comparaison européenne*, Rennes 2012.

⁸¹ Denis Pelletier, El «nosotros» imposible de la identidad común (Francia, 1968–2016), dans: Benjamin Tejerina (ed.), *Identidad, conflicto y cambio en las sociedades contemporáneas. Ensayos en honor de Alfonso Pérez-Agote Poveda*, Madrid 2021, 165–177.

⁸² Denis Pelletier, *Les catholiques français, les politiques de la vie et la redéfinition de la sphère politique en France (1980–2017). Le retour en politique des catholiques français*, dans: Pedro Álvarez Lázaro/Andrea Ciampani/Fernando García Sanz (eds.), *Religión, Laicidad y Sociedad en la historia contemporánea de España, Italia e Francia*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2017, 395–410. À l'échelle du catholicisme européen: Karel Dobbelaere/Alfonso Pérez-Agote (eds.), *The Intimate. Laws about Life, Death and the Family in So-called Catholic Countries*, Leuven 2015.

chrétiens expriment cette inquiétude, et cette critique, de manière différente selon les traditions nationales auxquelles ils appartiennent, et selon leurs orientations politiques personnelles. Les intellectuels chrétiens qui s'engagent contre le totalitarisme mettent en avant une réflexion sur l'histoire longue de l'Europe moderne, marqué par l'oubli de l'héritage chrétien. Nombre d'entre eux s'inquiètent pourtant sur la part que le christianisme a prise dans l'histoire qui a conduit à la naissance des régimes totalitaires. Le combat contre la déchristianisation s'accompagne, régulièrement, d'une inquiétude sur la sécularisation interne aux religions elles-mêmes. La chute du bloc soviétique en 1991 coïncide avec la mise en place d'une nouvelle configuration historique du christianisme européen, marquée par la globalisation et le retour de la question religieuse dans le débat politique.

Christianisme – Europe – Totalitarisme – Sécularisation – Engagement politique.

Zwischen Totalitarismus und Säkularisierung – Die Christen in Europa auf dem Prüfstand des 20. Jahrhunderts

Der Artikel bietet einen Überblick über das europäische Christentum im 20. Jahrhundert anhand von zwei Themenbereichen: der Kritik am Totalitarismus einerseits und der kollektiven Besorgnis angesichts der Säkularisierung und der möglichen Auslöschung des Christentums in Europa andererseits. Christliche Akteure bringen diese Sorge und Kritik je nach den nationalen Traditionen, denen sie angehören, und je nach ihrer persönlichen politischen Ausrichtung auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck. Christliche Intellektuelle, die sich gegen den Totalitarismus stemmen, stellen eine Reflexion über die lange Geschichte des modernen Europas in den Vordergrund, die durch das Vergessen des christlichen Erbes geprägt ist. Viele von ihnen stellen sich jedoch Fragen, welchen Anteil das Christentum an der Geschichte in der Entstehung totalitärer Regime hatte. Der Kampf gegen die Entchristlichung wird regelmäßig von der Sorge über die interne Säkularisierung der Religionen selbst begleitet. Der Zusammenbruch des Ostblocks im Jahr 1991 fällt mit der Entstehung einer neuen historischen Konfiguration des europäischen Christentums zusammen, die von der Globalisierung und der Rückkehr der religiösen Frage in die politische Debatte geprägt ist.

Christentum – Europa – Totalitarismus – Säkularisierung – politisches Engagement.

Tra totalitarismo e secolarizzazione – I cristiani europei messi alla prova nel XX secolo

Questo articolo offre una panoramica del cristianesimo europeo del XX secolo imperniata su due temi: la critica al totalitarismo e l'inquietudine collettiva di fronte alla secolarizzazione e alla possibile eliminazione del cristianesimo in Europa. I cristiani coinvolti esprimono questa inquietudine e questa critica in modi diversi a seconda delle tradizioni nazionali a cui appartengono e degli orientamenti politici personali. Gli intellettuali cristiani impegnati nella lotta contro il totalitarismo mettono in risalto una riflessione sulla lunga storia dell'Europa moderna, segnata dall'oblio dell'eredità cristiana. Nondimeno, molti di loro si preoccupano anche per il ruolo che il cristianesimo ha avuto nella storia che ha portato alla nascita dei regimi totalitari. La lotta contro la scristianizzazione è regolarmente accompagnata dalla preoccupazione per la secolarizzazione all'interno delle religioni stesse. La caduta del blocco sovietico nel 1991 coincide con l'instaurazione di una nuova configurazione storica del cristianesimo europeo, segnata dalla globalizzazione e dal ritorno della questione religiosa nel dibattito politico.

Cristianesimo – Europa – Totalitarismo – Secularizzazione – Impegno politico.

*Between Totalitarianism and Secularisation –
European Christians Put to Test by the 20th Century*

This article provides an overview of twentieth-century European Christianity based on two topics: criticism of totalitarianism on the one hand, and collective concern about secularisation and the possible effacement of Christianity in Europe on the other. Christian actors expressed such concerns and criticism in different ways according to the national traditions to which they belonged, and according to their personal political orientations. Christian intellectuals involved in the fight against totalitarianism emphasise a reflection on the long history of modern Europe, which is marked by the oblivion of its Christian heritage. Conversely, many of them are also concerned about the part Christianity played in the history that led to the birth of totalitarian regimes. The fight against de-Christianisation is regularly accompanied by concerns about secularisation within the religions themselves. The fall of the Soviet bloc in 1991 coincided with the establishment of a new historical configuration for European Christianity, marked by globalisation and the return of religious question into political debates.

Christianity – Europe – Totalitarianism – Secularisation – Political commitment.

Denis Pelletier, Prof Dr, Directeur d'études, École pratique des Hautes Études, Paris;
<https://orcid.org/0000-0002-8543-1816>.