



Une histoire atlantique des intellectuels catholiques ? Bilan, enjeux et perspectives

Florian Michel

Volume 79, Number 1, 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1014851ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1014851ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (print)

1920-6267 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Michel, F. (2013). Une histoire atlantique des intellectuels catholiques ? Bilan, enjeux et perspectives. *Études d'histoire religieuse*, 79(1), 9–30.
<https://doi.org/10.7202/1014851ar>

Article abstract

The history of Catholic intellectuals during the XXth century needs to be apprehended from an Atlantic perspective. Crucial issues like modernism, democracy, religious freedom, pluralism, and liturgical reform are defined and refined through a constant dialogue between European and American Catholic intellectuals and cultural practices. The vectors of this Atlantic history include religious communities, whose members cross the ocean for studies or teaching as well as intellectuals, Catholic university networks like *Pax Romana* or pontifical universities and youth networks like JEC and Scouts.

Une histoire atlantique des intellectuels catholiques ? Bilan, enjeux et perspectives

Florian Michel¹

Résumé : Tout au long du XX^e siècle, l'échelle atlantique s'impose pour penser le cadre spatial de l'histoire des intellectuels catholiques. Les enjeux vitaux de l'intelligence catholique, comme le modernisme, la démocratie, la liberté religieuse, la société pluraliste, la réforme liturgique, se trouvent définis et affinés dans un dialogue incessant entre les intellectuels et les pratiques culturelles d'Europe et d'Amérique. Les vecteurs de cette histoire atlantique sont à la fois les communautés religieuses, dont les membres sont appelés à circuler à travers l'océan pour raison d'études ou d'enseignement, les intellectuels, les réseaux universitaires catholiques, comme celui de *Pax Romana* ou celui des universités pontificales, et les réseaux de jeunesse, comme la JEC et le scoutisme.

Abstract: The history of Catholic intellectuals during the XXth century needs to be apprehended from an Atlantic perspective. Crucial issues like modernism, democracy, religious freedom, pluralism, and liturgical reform are defined and refined through a constant dialogue between European and American Catholic intellectuals and cultural practices. The vectors of this Atlantic history include religious communities, whose members cross the ocean for studies or teaching as well as intellectuals, Catholic university networks like *Pax Romana* or pontifical universities and youth networks like JEC and Scouts.

Étienne Gilson à l'université Harvard en 1926 et à l'université de Toronto², Paul Claudel à l'ambassade de France à Washington de 1926

1. Florian Michel est agrégé d'histoire, docteur de la V^e section de l'École Pratique des Hautes Études, maître de conférences à Paris 1, rattaché au Centre de Recherches d'Histoire Nord-Américaine. Il est notamment l'auteur de *La Pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis* (années 1920-1960).

2. Laurence Shook, *Etienne Gilson*, Toronto, PIMS, 1984, p. 133-197.

à 1933³, Georges Bernanos au Brésil de 1938 à 1945⁴, Jacques Maritain à Buenos Aires en 1936⁵, à New York de 1940 à 1945, à Mexico en 1947 et à Princeton après la guerre, ou même Julian Green, né à Paris de parents américains, qui navigue entre la France, la Virginie et New York au temps de la Seconde Guerre mondiale : les plus célèbres intellectuels catholiques français ont en commun de posséder un ancrage atlantique. Le mouvement dépasse largement ces figures emblématiques : de la « Théologie de la Libération⁶ » à la pensée la plus intransigeante⁷ ou au « renouveau charismatique », il existe indéniablement des réseaux, des échanges, des effets d'amplification dans le monde catholique à travers l'Atlantique. C'est à une enquête aussi exhaustive que possible qu'il faudrait se livrer pour tenter de poser les fondements de ce qui pourrait devenir une histoire atlantique des intellectuels catholiques.

Avant de lancer cette enquête aux frontières de trois historiographies distinctes – l'histoire religieuse, l'histoire intellectuelle, l'histoire atlantique – je voudrais formuler quelques remarques quant au point de départ de cette réflexion. Mes premières recherches étaient centrées sur un réseau d'intellectuels qui dans le deuxième tiers du XX^e siècle ont lu saint Thomas d'Aquin et ont fait l'expérience de l'Amérique du Nord⁸. Ces trois entrées – intellectuels, thomistes, expérience nord-américaine – qui semblent aujourd'hui trois catégories très fermées, ne permettaient en aucun cas de dessiner un réseau uniforme. On y repérait un pluralisme – d'une pluralité contrainte certes, mais bien réelle – qui allait du thomisme le plus scolaire et le plus académique – au mauvais sens du terme – au thomisme le plus

3. Paul Claudel, *La Crise. Amérique. 1927-1932*, Paris, Éditions Métailié, 2009.

4. Georges Bernanos, *Brésil, terre d'amitié, choix de lettres et de textes consacrés au Brésil présentés par Sébastien Lapaque*, coll. « La petite vermillon », Paris, La Table Ronde, 2009.

5. Sur ce sujet, voir notamment Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique latine. Le modèle malgré lui*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2003. Du même auteur, « Le 68 des catholiques latino-américains dans une perspective transatlantique », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, mis en ligne le 17 décembre 2008 : <http://nuevomundo.revues.org/47243>.

6. Sur la « Théologie de la Libération », la bibliographie est aussi foisonnante qu'inégale. On peut lire les Mélanges Gustavo Gutiérrez : *Entre la tormenta y la brisa : homenaje a Gustavo Gutiérrez*, Catalina Romero y Luis Peirano, dir., Lima : Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010.

7. Sur ce point, à défaut de synthèse, lire par exemple les articles de Jean-Dominique Durand, « La grande attaque de 1956 », *Cahiers Jacques Maritain*, juin 1995, p. 2-31 ; « La Civiltà Cattolica contre Jacques Maritain. Le combat du P. Antonio Messineo », *Notes et documents*, Rome, mai-sept. 2005, p. 34-51. L'auteur montre admirablement l'échelle atlantique, nord et sud, de cette « grande attaque » intégriste contre Jacques Maritain.

8. Florian Michel, *La Pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (années 1920-1960)*, Paris, DDB, 2010.

intransigeant à caractère anti-démocratique, en incluant un thomisme à la fois personnaliste et « révolutionnaire »⁹, qui sans rien céder quant au dogme permettait d'intégrer la modernité politique. Il y avait là un réseau, structuré dans les années 1930, sclérosé au milieu des années 1960, où l'intellectuel et le religieux se mêlaient intimement et où l'océan Atlantique-Nord était un espace à la fois traversé, vécu et pensé¹⁰.

Je voudrais que cet essai soit l'occasion d'élargir le champ de mes premières analyses, de reposer la question des modèles des réseaux intellectuels¹¹ à l'échelle de l'océan atlantique, nord et sud¹², de vérifier les perspectives thématiques et méthodologiques à travers d'autres milieux intellectuels, et de réfléchir à la fécondité et aux conditions de possibilité d'écriture de ce qui pourrait devenir une histoire atlantique des intellectuels catholiques. Cet essai repose sur une intuition : l'échelle atlantique s'impose lentement sur un court vingtième siècle pour devenir l'un des lieux majeurs de l'histoire de la pensée chrétienne. Il faut le plus souvent renoncer non seulement au cadre national, mais aussi à un schéma bilatéral, puisque dans la plupart des cas les réseaux et les trajectoires individuelles sont multipolaires. À relever l'échelle, on perd sans doute en précision, mais on pourrait bien gagner en intelligence de l'objet.

Cet essai voudrait enfin unifier, sans confondre, deux éléments souvent distingués par les sciences sociales et les Églises elles-mêmes. On connaît la formule des « théologiens en veston » pour désigner les intellectuels laïcs

9. Le terme n'est pas employé à la légère : dans les milieux non-conformistes des années 1930, il y a à la fois une pensée de la révolution et une acceptation du fait révolutionnaire lui-même – qu'il s'agisse de la Révolution française ou de la Révolution russe de 1917. Pour E. Mounier, voir par exemple *Les certitudes difficiles*, Paris, Seuil, 1951 ; pour J. Maritain, parmi d'autres éléments, on peut lire notamment *Humanisme intégral* paru en 1936, ou *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (1942), dont le titre même signalait une volonté de réconciliation entre l'héritage révolutionnaire et la pensée catholique.

10. Jacques Maritain, *Pour la Justice, Articles et discours (1940-1945)*, New York, Éditions de la Maison française, 1945, *Œuvres Complètes* [désormais *O.C.*], vol. VIII, p. 879, 894, 929 : « La France m'apparaît à la fois comme le centre nerveux de la conscience de l'Europe et comme la pointe de l'Europe tournée vers l'Atlantique et le Nouveau Monde. » Jacques Maritain, discours à New York du 15 avril 1952, *O.C.*, vol. XVI, p. 1203 : « L'Atlantique est en train de devenir ce que la Méditerranée a été pendant trente siècles, – la mer de la civilisation occidentale. C'est dans l'ordre de l'esprit et de la culture [...] que la communauté atlantique revêt sa plus fondamentale importance historique ».

11. Gérard Fabre, « Un arc transatlantique et sa tangente ou comment se dessine un réseau intellectuel franco-qubécois ? », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, 7, 1, 2004, p. 43-78.

12. La question de la « Théologie de la Libération » serait un bon exemple de ces échanges intellectuels Nord-Sud à l'intérieur de l'Église. Pour l'atlantique sud, nous renvoyons à nouveau aux travaux d'Olivier Compagnon, *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*, Lille, Presses du Septentrion, 2003.

qui traitent de théologie : ces laïcs catholiques, introduits et reconnus dans le siècle, ont leur figure paradigmatique en Jacques Maritain¹³, mais la liste est longue, et Maritain n'épuise pas les possibilités d'être de ces intellectuels : Henri-Irénée Marrou, Paul Vignaux, François Mauriac, etc. offrent de très intéressantes variantes pour le cas français. Ils ont leur contrepartie dans la figure du «clerc intellectuel», qui est souvent leur interlocuteur, et qui porte sans complexe à la fois la robe de son ordre et la toge de son université. Dans l'histoire religieuse, «le clerc intellectuel» est une figure reconnue : le personnel enseignant des universités catholiques ou protestantes occupent une place d'élite dans la vie des communautés locales. Dans l'histoire intellectuelle, à de rares exceptions près, ces clercs sont plutôt sous-estimés : on connaît seulement les figures les plus émergentes – les Pierre Teilhard de Chardin, Henri de Lubac, Michel de Certeau, en France, le chanoine Lionel Groulx au Québec, le jésuite John Courtney Murray aux États-Unis, etc. Ces «clercs intellectuels» ont pourtant un rôle social qui dépasse souvent les frontières de leur communauté religieuse. Ils ont parfois les mêmes diplômes que leurs homologues laïcs – comme le cardinal Daniélou, agrégé de grammaire, ou comme le cardinal Alfred Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris dans l'entre-deux-guerres, ancien élève de l'École normale de la rue d'Ulm. Du point de vue de l'écriture de l'histoire intellectuelle, il me semble qu'il faudrait prendre davantage en considération ces religieux.

1. Histoire religieuse, histoire intellectuelle et histoire atlantique : bilan et lacunes

Quelles sont les zones de recouvrement des trois grands ensembles constitués par l'histoire religieuse, l'histoire intellectuelle et l'histoire atlantique ? Quels pleins et quels vides apparaissent si on cherche à superposer ces trois grilles de publication ? Les éléments historiographiques présentés ici concerneront pour l'essentiel l'histoire contemporaine.

L'histoire religieuse est une terre labourée depuis longtemps : il est inutile sans doute de souligner les métamorphoses qu'elle a connues, évoluant d'une histoire ecclésiastique *stricto sensu* à une histoire qui resitue la religion dans les complexités de son cadre sociopolitique. L'histoire religieuse en

13. Nous renvoyons sur ce point aux analyses pénétrantes de Claude Langlois, «La naissance de l'intellectuel catholique», *Intellectuels chrétiens et esprit des années 20*, sous la direction de Pierre Colin, Paris, Cerf, 1997, p. 213-233. Même si la notion d'intellectuel est plus compréhensive et plus ouverte vers la société que le terme anglais *scholar*, on peut lire également la contribution de Ralph McInerny, «Maritain as a Model of the Catholic Scholar», *Faith, Scholarship and Culture in XXIst Century*, A.M.A., Catholic University of America Press, 2002, p. 192-201.

France connaît aujourd'hui un léger repli, mais elle a encore des positions fortes. Dans la plupart des universités françaises, il existe des chercheurs en histoire religieuse. Deux associations dynamiques organisent chacune un colloque annuel : l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, avec plus de deux-cent cinquante chercheurs affiliés, ainsi que les Carrefours d'Histoire Religieuse, fondés par Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire. Au pays de la laïcité, il est impossible de croire que la religion est négligée dans les études universitaires. Cependant, Michel Lagrée faisait le constat il y a déjà plus de quinze ans : « L'école française en histoire religieuse a la réputation d'être hexagonale et de s'aventurer rarement à l'extérieur »¹⁴. La remarque demeure globalement juste, même si elle a perdu il y a peu de son actualité et de son acuité : l'attention portée vers « les pays de missions », le Levant, l'Asie, l'Afrique, le Moyen-Orient, ainsi que vers les pays limitrophes, l'Allemagne et plus encore l'Italie pour des raisons évidentes, est assez soutenue¹⁵.

En France, l'histoire des intellectuels est aussi un champ très dynamique, quoiqu'assez restreint par les limites mêmes de l'objet. Histoire élitiste, elle a bénéficié d'un véritable effet de mode dans les années 1980. Elle a donné d'importants fruits éditoriaux dans les années 1990, et semble connaître aujourd'hui un certain essoufflement, de sorte que son inscription dans la longue durée ne semble pas certaine en France. Pascal Ory et Jean-François Sirinelli ont publié *Les Intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours* en 1986. En 1996, c'est la publication d'un ouvrage remarquable devenu un grand classique, le *Dictionnaire des intellectuels français*, avec une nouvelle édition en 2000. Michel Winock a publié en 1997 le *Siècle des intellectuels*. François Dosse, le biographe de Paul Ricœur, a également publié en 2003 un ouvrage intitulé *La marche des idées : histoire intellectuelle – histoire des intellectuels*. La revue *Mil neuf cent* a pour sous-titre *Revue d'histoire intellectuelle*. Cette historiographie recourt à un lexique emprunté à la sociologie : lieux, milieux, réseaux, générations, structure de sociabilités, etc. Elle est extrêmement stimulante, fascinante

14. Michel Lagrée, « Histoire religieuse, histoire culturelle », *Pour une histoire culturelle*, sous la direction de Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, Paris, Seuil, 1997, p. 404.

15. Il faut signaler les efforts d'ouverture d'historiens français dans les années 2000. Sans exhaustivité : Michel Fourcade, *Feu la Modernité ? Maritain et les Maritainismes*, thèse soutenue en 2000, Université de Montpellier 3. Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire. Années 1910-années 1960*, Paris, Cerf Histoire, 2005. Dominique Trimbur, *Une École française à Jérusalem : de l'École pratique d'études bibliques des dominicains à l'École biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2002. Dans la lignée des travaux pionniers de Claude Prudhomme, les espaces missionnaires n'ont pas été négligés : voir ainsi la thèse d'Olivier Sibre, « Le Saint-Siège et l'Extrême-Orient (Chine, Corée, Japon) de Léon XIII à Pie XII : 1880-1952 », sous la direction de J.-O. Boudon, Université Paris 4, 2008.

même, mais elle est trop étroitement enfermée dans le cadre national, comme si l'État-nation bornait la vie de l'intelligence. On semble accepter là ce qui serait une faute pour d'autres domaines culturels – la musique, la peinture, les lettres, la philosophie, etc. L'ouvrage de Pascale Casanova intitulé *La République mondiale des lettres* (Paris, Seuil, 1999) montrait bien pour la littérature la nécessité de franchir les frontières des États. À l'origine de cette fermeture en histoire intellectuelle, il y a une mythologie bien française : les intellectuels sont nés en France au temps de l'Affaire Dreyfus ; ils se déploient à la Belle-Époque, se fourvoient dans la Première Guerre mondiale (Julien Benda, *La Trahison des Clercs*, 1926), reprennent des couleurs dans les années 1930 au temps des manifestes, prennent les armes, se taisent ou collaborent dans les années 1940, s'invectivent dans les années 1950, etc. L'histoire intellectuelle offrait un angle neuf pour raconter à nouveaux frais l'histoire nationale, sans en sortir, puisque l'on semble douter de la bonne tenue à l'export du modèle de l'intellectuel.

Quels sont les rapports entre l'histoire intellectuelle et l'histoire religieuse ? Il y a de nombreux points de tangence, qui signalent une globale acceptation de l'histoire religieuse par les historiens du culturel. Un œil exercé repère certes quelques querelles de chapelle, où se lisent peut-être les désirs inconscients d'exculturer le religieux de la scène contemporaine. Jean-François Sirinelli, dans sa thèse consacrée aux khâgneux et aux normaliens (1988), oublie ainsi la mouvance « tala » – ceux qui vont-à-la messe –, qui représente en 1914 un bon tiers des promotions de normaliens. Philippe Chenaux, a bon droit, de dénoncer alors « un préjugé bien laïque », qui conduit à « négliger les milieux et les courants issus du catholicisme trop souvent assimilés à la droite conservatrice, voire à l'extrême droite réactionnaire »¹⁶. La remarque de Philippe Chenaux serait toujours pertinente pour qualifier un ouvrage paru en septembre 2011, où les auteurs réussissaient le tour de force de dresser le bilan de dix années d'histoire culturelle sans jamais considérer les problématiques religieuses¹⁷.

Hormis ces réserves, qui portent sur les premiers fruits de l'histoire intellectuelle ou sur la difficulté de dresser les bilans, il semble que l'on puisse tout de même conclure à une fécondation réciproque : en témoignent les travaux de Philippe Chenaux lui-même, ceux d'Étienne Fouilloux, avec sa magistrale étude sur « l'Église en quête de liberté » entre la Première Guerre mondiale et le Concile, etc. *Le Dictionnaire des intellectuels français* est un bon exemple de cette réelle quoique modeste intégration de l'apport de l'histoire religieuse à l'histoire intellectuelle. On y trouve de nombreux

16. Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Cerf, 1999.

17. Évelyne Cohen, Pascale Goetschel, Laurent Martin et Pascal Ory, *Dix ans d'histoire culturelle*, Lyon, Presses de l'Enssib, 2011.

articles qui traitent non seulement des intellectuels laïcs catholiques et protestants, mais aussi des «clercs intellectuels» : sur plus de 600 notices personnelles, treize sont consacrées à des religieux¹⁸. Une poignée de notices décrivent la presse et les revues confessantes : *La Croix*, *Dieu vivant*, *Études*, *La France catholique*, *Sept*, *Témoignage chrétien*, *Temps présent*, etc. Une bonne vingtaine de notices permettent de définir les lieux de l'engagement juif, protestant et catholique, comme la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants, le Centre catholique des intellectuels français, le Centre Sèvres, qui est la faculté jésuite de Paris, la JEC, la Paroisse universitaire, le Saulchoir, etc.

Qu'en est-il maintenant de l'histoire atlantique ? Il est inutile de présenter un long essai bibliographique sur le sujet¹⁹. Les synthèses existent ; elles témoignent là encore de la vitalité d'un champ historique assez contemporain, en forte croissance dans les pays anglo-saxons²⁰. Cette vague a peu touché les rives de l'hexagone : à Paris, nous cédon's aujourd'hui plus volontiers aux charmes de «l'histoire globale» ou de «l'histoire transnationale». Plus que l'Atlantique, le continent européen est l'horizon à penser, voire à résoudre. L'histoire atlantique ne dédaigne pas les problématiques religieuses. Allan Greer et Kenneth Mills ont posé les jalons d'un «Atlantique catholique»²¹. Le mouvement missionnaire vers le Nouveau Monde a été depuis longtemps analysé, chiffré, soupesé. Guy Lapperrière, par exemple, a étudié en détail les migrations des religieux et religieuses français au Québec²². La religion

18. Le choix de ces treize clercs est très signifiant quant aux figures cléricales reçues par les milieux de l'histoire intellectuelle. Par ordre alphabétique, ont été retenus dans le dictionnaire : le dominicain maoïste Jean Cardonnel, le jésuite Michel de Certeau, le jésuite résistant Pierre Chaillet, les dominicains Marie-Dominique Chenu et Yves Congar, les jésuites Jean Daniélou et Gaston Fessard, les figures liées au modernisme, l'oratorien Lucien Laberthonnière et Alfred Loisy, ainsi qu'Henri de Lubac (sj), Augustin Maydiou (op), Maurice Montuclard (op) et Pierre Teilhard de Chardin (sj). Au moins deux ont été réduits à l'état laïc (Loisy et Montuclard). Au moins six ont eu maille à partir avec l'autorité ecclésiastique (Cardonnel, Chenu, Laberthonnière, Loisy, Lubac, Teilhard de Chardin). Trois ont été promus cardinaux (Congar, Daniélou, Lubac). De cette liste, les absents sont également signifiants : le cardinal Baudrillard, le P. Bouyer de l'Oratoire, les dominicains Réginald Garrigou-Lagrange et Marie-Dominique Philippe, etc.

19. Sur ce point, lire la remarquable étude de Cécile Vidal, «Pour une histoire globale du monde atlantique ou des histoires connectées dans et au-delà du monde atlantique ?», parue dans les *Annales*, 2012, n° 2, p. 391-413.

20. Voir par exemple Bernard Bailyn, *Atlantic History. Concepts and Contours*, Harvard University Press, 2005 ; Jack P. Greene, *Atlantic History. A Critical Appraisal*, Oxford University Press, 2009 ; Thomas Benjamin, *The Atlantic World, Europeans, Africans, Indians and their shared history*, Cambridge University Press, 2009.

21. Allan Greer and Kenneth Mills, "A Catholic Atlantic", Erik Seeman and Jorge Cañizares-Esguerra (dir.), *The Atlantic in Global History, 1500–2000*, 2006.

22. Guy Lapperrière, *Les congrégations religieuses : de la France au Québec, 1880-1914*, Sainte Foy, PUL, 3 vol., 1996-2005 ; «Les congrégations françaises au Québec,

protestante est aussi naturellement prise en compte, comme le montrent par exemple les travaux de Carla Gardina Pestana intitulés *Protestant empire : religion and the making of the British Atlantic world*²³. En France, quelques auteurs contemporains considèrent également la religion dans un cadre atlantique. Pour le versant protestant, on trouve aujourd'hui les travaux de Sébastien Fath, qui travaille à la fois sur « la religion de la Maison-Blanche », les évangéliques et fondamentalistes du Sud et les baptistes en France, mettant au jour les dynamiques transatlantiques du protestantisme²⁴. Pour le versant catholique, dans une série d'articles très précis, Tangi Villerbu a cartographié les évêques français des États-Unis au XIX^e siècle et a approfondi le sillon des missions catholiques dans l'ouest américain²⁵.

L'histoire atlantique et l'histoire intellectuelle ont un faible taux de pénétration. La vigilance peut toujours être prise à défaut, mais il semble n'y avoir encore aucune tentative de synthèse pour broser les grandes lignes de ce que serait une « histoire intellectuelle atlantique ». Il ne s'agit pas pour autant d'une *terra incognita*. Il existe des ouvrages précis pour décrire tel ou tel réseau qui interagit sur l'Atlantique : François Cusset a ainsi analysé la réception de la « *French Theory* » aux États-Unis, avec ses mécanismes de transferts et de traduction²⁶. Emmanuelle Loyer a publié un ouvrage sur « Paris à New York » consacré à l'émigration des artistes, intellectuels, gens de lettres à New York lors de la Seconde Guerre mondiale²⁷. Stéphanie Angers et Gérard Fabre ont creusé les échanges intellectuels entre la France et le Québec des années 1930 à l'an 2000 à travers les réseaux de quelques revues²⁸. Gérard Fabre a posé quelques bornes théoriques pour les

1901-1914 », dans *Le grand exil des congrégations religieuses françaises 1901-1914*, Patrick Cabanel et Jean-Dominique Durand (dir.), Paris, Cerf, 2005.

23. Ouvrage publié à Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009.

24. Sébastien Fath, *Militants de la Bible aux États-Unis. Évangéliques et fondamentalistes du Sud*, Paris, Autrement, 2004 ; *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison Blanche*, Paris, Seuil, 2004 ; *Dieu XXL : La révolution des mégachurches*, Paris, Autrement, 2008.

25. Lire notamment le dossier dirigé par Tangi Villerbu, « Missionnaires catholiques français aux États-Unis 1791-1920 », publié dans la revue *Histoire et Missions chrétiennes*, n° 17, mars 2011, Karthala. Lire également T. Villerbu, « Pouvoir, religion et société en des temps indéfinis : Vincennes 1763-1795 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, automne 2008, p. 195-214 ; « Ramener une colonie de bons missionnaires » : Le recrutement de prêtres européens pour les États-Unis au XIX^e siècle », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, juillet-septembre 2009, p. 33-65.

26. François Cusset, *French Theory : Foucault, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, 2005.

27. Emmanuelle Loyer, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil, 1940-1947*, Paris, Grasset, octobre 2005.

28. Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000)*, *Les réseaux de la revue Esprit avec La Relève, Cité Libre, Parti pris et Possibles*, Québec, PUL, 2004.

relations franco-québécoises, sondant certains milieux intellectuels – mais en laissant une part sérieuse encore à analyser²⁹. Tous ces ouvrages demeurent ponctuels, alors qu’il serait sans doute pertinent de réfléchir à l’existence d’une communauté intellectuelle entre les deux rives de l’Atlantique, de montrer les circulations, de construire les temporalités, de modéliser les réseaux, bref de poser les bases et les principes d’une semblable histoire.

En conclusion de ce panorama historiographique, l’on peut affirmer que les trois champs présentés sont, chacun à leur manière, très dynamiques. L’histoire religieuse et l’histoire intellectuelle ont une bonne zone de recouvrement. Il en va de même pour l’histoire religieuse et l’histoire atlantique. En revanche, il y a un moindre recoupement entre histoire intellectuelle et histoire atlantique, et un vide très certain dès lors que l’on cherche un ouvrage de synthèse qui serait à l’intersection de l’histoire intellectuelle, l’histoire religieuse et l’histoire atlantique. Il existe quelques exemples de ce vide. L’article consacré à Maritain dans le *Dictionnaire des intellectuels français* passe ainsi sous silence les années américaines du philosophe : les douze années où Maritain enseigne à Princeton sont résumées en une simple apposition – « Professeur à l’université de Princeton (1948-1960) ». Philippe Chenaux, dans son ouvrage sur les intellectuels des années 1920, évacue dès la première page le traitement de la dimension atlantique de son sujet : « Nous aurions pu y ajouter le Québec, écrit-il, mais pour des raisons pratiques et méthodologiques, nous avons préféré limiter notre enquête au seul continent européen. » P. Chenaux ne pouvait certes tout traiter, et c’est ce vide que ma recherche doctorale s’était efforcée de combler. Il y en a d’autres.

2. Objets et sujets d’enquêtes dans le monde atlantique

Il faut tenter d’identifier maintenant les principaux sujets et objets de cette histoire atlantique des intellectuels catholiques. Ce sont des cartes de réseaux et de flux à l’échelle des deux continents qu’il faudrait dessiner.

29. Gérard Fabre, « Un arc transatlantique et sa tangente ou comment se dessine un réseau intellectuel franco-québécois ? », *Globe. Revue internationale d’études québécoises*, 7, 1, 2004, p. 43-78. Dans l’introduction de l’article, G. Fabre souligne que le réseau qu’il étudie « investit d’abord les marges, les interstices, avant de prétendre à l’institutionnalisation ». Pour envisager une histoire intellectuelle atlantique, il faudrait lever les deux restrictions posées par G. Fabre : « Dans le cas du réseau franco-québécois qui nous concerne, écrit-il, on repère une dynamique interculturelle échappant largement aux institutions étatiques et à la tutelle des appareils religieux. » La remarque émise, qui ne correspond pas toujours au contenu du développement, est encore moins vérifiée par l’ensemble du champ : les universités d’État autant que les diverses Églises, par le truchement des séminaires et des universités, servent tautologiquement de points nodaux dans la plupart des réseaux qui incluent des intellectuels chrétiens.

Pour que cette histoire soit pleinement atlantique, il faudrait naturellement inclure les anglophones, les germanophones – comme Waldemar Gurian, le politologue catholique, né en Russie et mort dans l’Indiana, qui fonde la *Review of Politics* à Notre Dame en 1939, ou comme Paul Tillich, le théologien protestant, né en Allemagne en 1886, mort à Chicago en 1965 et Hans Küng, dont les mémoires rendent compte de l’expérience américaine³⁰ –, mais aussi les italophones, comme Dom Luigi Sturzo, le fondateur du Parti Populaire italien, qui demeure aux États-Unis pendant la Seconde Guerre mondiale, et les Polonais, Ukrainiens, Hongrois, Espagnols qui ont émigré vers le Nouveau-Monde. Faute de compétence pour embrasser un sujet d’une telle ampleur, je procéderai par allusion et je me limiterai, pour l’essentiel, au monde francophone.

Au XX^e siècle, il existe des initiatives et des organisations catholiques à l’échelle de l’Atlantique. Ces connexions sont plus ou moins structurées : elles peuvent être le fruit de circonstances particulières, comme la Seconde Guerre mondiale ; elles peuvent naître d’une rencontre, ou de la prise de conscience de l’élargissement de l’espace ecclésial, etc. Pour illustrer les diverses modalités de ces échanges atlantiques, on pourrait développer quatre exemples. Il y en a certainement d’autres qu’il faudrait inventorier et analyser.

Le premier exemple est celui d’un manifeste, intitulé *Devant la crise mondiale. Manifeste des catholiques européens séjournant en Amérique*, publié à New York aux éditions de la Maison française en 1942, et signé par quarante-trois intellectuels, artistes, hommes politiques, religieux catholiques européens échoués sur les rives du continent nord-américain³¹. Les signataires viennent de onze pays (Belgique, France, pays basque, Pays-Bas, Pologne, Hongrie, Russie, Autriche, Italie, Angleterre, Suisse). Trois d’entre eux sont professeurs à l’Université Laval : Auguste Viatte à la Faculté de Lettres, qui est à l’origine du manifeste, Aurel Kolnai à la Faculté de Philosophie, le père Thomas Delos, à l’École des Sciences Sociales. La plupart ont émigré aux États-Unis après les chutes des démocraties européennes. Sur le plan historique, ce manifeste, prolongement des manifestes des années trente en France, est un événement rare : il y a très peu de textes de cette nature au

30. Hans Küng, *Mon combat pour la liberté : mémoires*, Montréal, Novalis, Paris, Cerf, 2006.

31. Le manifeste a été reproduit dans Jacques Maritain, *O.C.*, vol. VII, p. 1214-1229. Signe de son horizon atlantique, le manifeste diffusé à New York en français a été aussitôt traduit en anglais pour être publié dans le *Commonweal* (New York, août 1942), ainsi que dans *The Dublin Review* (octobre-décembre 1942) et *The Sword of the Spirit* (1943) en Angleterre. Il est également publié à Fribourg en Suisse, dans la revue *Nova et Vetera* à l’été 1942 et en France, à Lyon et Paris, dans les *Cahiers du témoignage chrétien* (août et décembre 1943).

temps de la Seconde Guerre mondiale. Sur le plan politique, c'est sans doute l'un des manifestes les plus profonds pour penser une sortie de la guerre. Et en tous cas, il y a là un exemple de la construction d'une position catholique extra-ecclésiale, par delà les nationalités des signataires.

Le deuxième exemple est celui de l'organisation *Pax Romana*³², le mouvement international des intellectuels catholiques, dont l'un des présidents après la Seconde Guerre mondiale est un Anglais, professeur de biologie et de chimie à l'université de Princeton, Sir Hugh Taylor (1890-1974). Il y a là encore une nébuleuse transatlantique et transnationale, où le religieux et l'intellectuel forment structure, qu'il faudrait analyser plus en profondeur.

Le troisième exemple est celui des réseaux de jeunesse catholique, laquelle, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, a soif d'aventures et de liberté et a de ce fait une bonne dose d'Atlantique dans les veines. C'est le cas de l'écrivain Jean Raspail, pourtant de culture catholique intransigeante et antimoderne, qui au printemps 1949, à 23 ans, avec trois de ses compagnons scouts de France, reprend en canot la même route que celle empruntée par le père Marquette. Un récit de voyage a été publié en 2005 : on y voit clairement à l'œuvre le sens des réseaux de jeunesse catholique³³. C'est aussi le cas, plus significatif, de René Rémond, le futur directeur de la Fondation Nationale des Sciences Politiques à Paris : il vient de la Jeunesse Étudiante Chrétienne et il est sensible, en jeune catholique libéral, à ce qui se passe et se pense outre-Atlantique. René Rémond commence une thèse sur les États-Unis en 1946³⁴. L'un des biographes de René Rémond pose la question de savoir si « l'identité catholique n'a pas été une variable favorisant l'intérêt des

32. Sur ce sujet, outre la contribution de J.-P. Warren dans ce numéro spécial d'*Études d'histoire religieuse*, lire Americo Miranda, « Pax Romana, non "mussoliniana" : il ruolo di un'organizzazione internationalista cattolica tra le due guerre », *Cristianesimo nella Storia*, Bologne, 2011, n° 32, p. 197-210. Le but de *Pax Romana* est de « favoriser les relations de peuple à peuple, en vue de démolir les barrières, vestiges de la guerre, qui les séparaient encore et de préparer la voie à une collaboration loyale, fraternelle, au service d'une nouvelle chrétienté. » (En français dans le texte, p. 203).

33. Jean Raspail, *En canot sur les chemins d'eau du roi, une aventure en Amérique*, Albin Michel, 2005, p. 20-25 : « L'ambassade du Canada à Paris me fit rencontrer à la mi-janvier 1949 un prêtre québécois de passage à Paris. Il s'appelait l'abbé Tessier, directeur diocésain des Mouvements catholiques de jeunesse. » S'ensuit un récit de l'entretien entre J. Raspail et l'abbé Tessier, qui organise le voyage des quatre scouts de France. La description se conclut ainsi : « Je restais sans voix, mon émotion en travers de la gorge. En échange de tout cela, rien. Il existe une explication à cette générosité : le scoutisme catholique. »

34. Voir René Rémond, *Histoire des États-Unis*, Paris, PUF, 1959 ; *Les États-Unis devant l'opinion française, 1815-1852*, Paris, DL, 1962.

historiens pour les États-Unis dans les années d'après-guerre»³⁵. En effet, en 1946, lorsque René Rémond choisit son sujet de recherche, il est alors le responsable français de la JEC : cette expérience lui donne une ouverture vers le Canada, puisque, dans le contexte d'après-guerre marqué par le dénuement matériel en Europe, la JEC canadienne finançait généreusement une partie des activités de son homologue française. René Rémond écrit :

Ce fut le point de départ de rapports étroits et fraternels entre les deux JEC par-delà l'Atlantique. Lorsque je suis devenu secrétaire général, j'ai fait la connaissance d'un des principaux responsables de la JEC canadienne, Gérard Pelletier, qui était alors à Genève [...]. Nous avons, Gérard et moi, fait la découverte émerveillée de tout ce que nous avons en commun : nos deux mouvements bien qu'ils aient vécu complètement séparés l'un de l'autre, dans des contextes tellement dissemblables, avaient fait des expériences très semblables³⁶.

Le quatrième exemple est celui des réseaux universitaires. Les universités catholiques, réformées en 1931 par Pie XI, pour permettre – entre autres fins – une meilleure circulation des étudiants et des professeurs à l'échelle nationale et internationale, seraient un bon exemple³⁷. La Sorbonne offre également un cas intéressant : dès les années 1920, il existe des accords d'échanges avec Harvard, qui profitent notamment à Étienne Gilson ; la Sorbonne bénéficie également du réseau de l'Institut Scientifique Franco-Canadien, dirigé côté français par un spécialiste de saint Thomas (É. Gilson) puis par un spécialiste de saint Augustin (H.-I. Marrou)³⁸. Dans le contexte bipolaire de la Guerre Froide, les lignes de fracture politique passent au sein des départements, et notamment du département d'histoire de la vieille Sorbonne. Les philo-soviétiques se heurtent aux libéraux,

35. Charles Mercier, «René Rémond, historien des relations franco-américaines», communication au colloque «Atlantic Catholicism : the French-American connection», 27-28 mai 2010, University of Notre Dame.

36. René Rémond et Aimé Savard, *Aimé Savard interroge René Rémond, Vivre notre histoire*, Paris, Le Centurion, 1976, p. 88. C'est cependant le prédécesseur de R. Rémond à la tête de la JEC qui fit le voyage au Canada : «Sitôt la guerre finie, nous nous sommes trouvés en rapport avec la JEC canadienne. Mon prédécesseur André Rauget, qui fut, de 1943 à 1946, un grand secrétaire général de la JEC, et l'aumônier général, le P. Drujon, ont fait, à l'invitation de la JEC canadienne, un voyage dont l'objet était double : établir ou rétablir des relations qui, avant la guerre, n'avaient pas eu le temps de prendre beaucoup de consistance ; obtenir de la JEC une aide financière, dans le dénuement qui était le nôtre. Ils ont été fort bien accueillis.»

37. F. Michel, «La réforme universitaire de Pie XI. La constitution apostolique *Deus Scientiarum Dominus* et la France», dans *Pie XI et la France. Études réunies par Jacques Prévotat*, Collection de l'École française de Rome, 438, 2010, p. 369-402.

38. Catherine Pomeyrols, *Les Intellectuels québécois, Formations et Engagements, 1919-1939*, Paris, Éditions de L'Harmattan, 1996 ; Gérard Fabre, «L'Institut scientifique franco-canadien pendant et au sortir de la Seconde Guerre mondiale, sous la présidence de Gilson et Montpetit», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 20, n° 1, automne 2011, p. 84-97.

atlantiques, voire atlantistes. L'un des enjeux est alors la fondation des chaires : la première chaire d'histoire nord-américaine a été fondée en France en 1969, pour Claude Fohlen, par l'entremise de Pierre Renouvin et Jean-Baptiste Duroselle, tous deux catholiques engagés, et tous les deux très philo-américains³⁹. Jean-Baptiste Duroselle, qui est en France le père de l'histoire des relations internationales, offre un bel exemple d'un professeur de Sorbonne très « catholicisme social » et très conscient de la dimension atlantique de son Église, par le biais notamment d'une bourse Fulbright à l'*University of Notre Dame*.

Au-delà de ces exemples et des réseaux, il importe sans doute d'émettre une réserve : au XX^e siècle, tous les intellectuels catholiques ne s'inscrivent pas volontiers dans l'espace atlantique, qui a pu sembler attractif, mais qui a été également répulsif, selon les cas. L'océan pourrait servir de révélateur sur la nature de l'intelligence du christianisme et sur une certaine conception de ce qu'est l'Église. On est là dans un jeu d'images construites sur la longue durée : l'Europe apparaît comme le lieu du magistère et de la culture classique, comme le lieu d'un certain renouvellement intellectuel, exégétique, pastoral, etc., mais aussi comme le lieu de l'autorité, dont il faut rester à bonne distance et qui pourrait bien nuire aussi à l'intelligence de la société nord-américaine⁴⁰. Du fait de l'américanisme de la fin du XIX^e siècle, du modèle républicain, du pluralisme religieux, etc., les États-Unis apparaissent, pour bon nombre de chrétiens européens, comme le lieu de la modernité politique. Le Canada apparaît à la fois comme le lieu d'un catholicisme plus traditionnel, et comme le lieu d'une mission ecclésiale et culturelle. Selon la sensibilité intellectuelle et ecclésiale, on aime ou on déteste : Gilson écrit que le Québec est comme il voudrait que la France soit⁴¹ ; Maritain, dont se plaint l'archevêque de Québec, semble au contraire y

39. Nicole Fouché et Jacques Portes, « L'institutionnalisation de l'histoire américaine en Sorbonne, 1946-1988. La malédiction de Boorstin déjouée ?, 1^{ère} partie : Une volonté qui s'inscrit dans la durée », *Historiens et géographes*, 2011, n^o 413, p. 242-252 ; « L'institutionnalisation de l'histoire américaine en Sorbonne, 1946-1988. La malédiction de Boorstin déjouée ?, 2^{ème} partie : L'enracinement », *Historiens et géographes*, 2011, n^o 414, p. 173-181.

40. C'est le reproche formulé au cardinal Ouellet de Québec par l'un de ses confrères dans l'épiscopat. Lire sur ce sujet, Jacques Palard, « Les évêques catholiques du Québec : pratiques et discours de 'sortie de la religion' », *Recherches sociographiques*, vol. LII, n^o 3, septembre-décembre 2011, p. 749-750.

41. Lettre d'Étienne Gilson à Jacques Maritain, 6 juillet 1928, *Correspondance Maritain-Gilson*, Paris, Vrin, 1991, p. 37 : « [à Montréal] le terrain est tout prêt à recevoir votre enseignement et votre passage là-bas ferait un bien incalculable. [...] Parler là-bas, c'est parler dans une France telle que nous voudrions que la nôtre fût et se sentir en communion d'idées, de sentiments et de foi avec un immense auditoire qui, à mon sens et pour moi, n'a pas son pareil au monde. »

toucher « l'obscurantisme du doigt »⁴². Il en va de même des États-Unis, qui sont appréciés par le même Maritain, mais qui sont critiqués ou honnis par de nombreuses veines du catholicisme français. Du sociologue traditionaliste Frédéric Le Play⁴³ au nationaliste Charles Maurras⁴⁴, du romancier Georges Bernanos au philosophe personnaliste Emmanuel Mounier⁴⁵, de l'intégriste Monseigneur Lefebvre⁴⁶ à son épigone Monseigneur Williamson⁴⁷, nombreux sont les catholiques européens à entrer, par leur anti-américanisme, dans les trames de l'histoire atlantique.

Les éléments positifs, sans doute plus nombreux, sont à chercher à l'échelle institutionnelle autant qu'au niveau individuel. Nombreux sont les religieux intellectuels européens, comme Marie-Dominique Chenu et Michel de Certeau, à venir assurer des cours ou des séminaires en Amérique du Nord. Ils sont aussi envoyés parfois, plus rarement, pour des raisons disciplinaires – comme le père Bruckberger (1907-1998). Les congrégations nord-

42. « Cette fois, j'ai touché l'obscurantisme du doigt », écrit Maritain à Mounier qui consigne cette formule dans ses *Carnets*, à la date du 22 novembre 1934. Et Mounier de poursuivre : « Tout le clergé à toutes les places, notamment l'enseignement. Il y a une immense et sourde révolte anticléricale dans la jeunesse catholique : elle prend parfois des formes impures – revendication des places – excusables. Maritain ne donne pas dix ans, avant qu'il n'y ait une terrible crise religieuse au Canada. Il pense qu'*Esprit* peut faire beaucoup là-bas. » Cité par Michel Fourcade, *Feu la Modernité ? Maritain et les Maritainismes*, thèse soutenue en 2000, Université de Montpellier 3, p. 871.

43. Voir ainsi la préface de Frédéric Le Play à l'ouvrage de Claudio Jannet, *Les États-Unis contemporains*, Paris, Plon, 1876. La préface commence ainsi : « En peignant dans un tableau fidèle la décadence morale des États-Unis contemporains, vous nous faites remonter à l'une des causes de notre ruine. Vous démontrez l'erreur qui nous a donné le change sur le principe de la prospérité qu'on admirait chez ce peuple, sous les premiers successeurs de Washington. » Il y a là dénonciation du modèle américain dans un jeu de miroir avec la situation française de refondation républicaine.

44. Voir par exemple Charles Maurras, *Les trois aspects du président Wilson. La neutralité. L'intervention. L'armistice*, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1920. Il n'est pas en soi étonnant que le chef de fil du nationalisme fustige le président Wilson après le traité de Versailles qui n'a pas donné gain de cause aux jusqu'au-boutistes français.

45. Philippe Roger, *L'ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*, Paris, Seuil, 2002. Pour Bernanos, voir par exemple, *La Liberté pour quoi faire ?*, Paris, Gallimard, 1953, p. 58, p. 223, où l'auteur dénonce la volonté de puissance atomique des États-Unis. Pour Mounier, voir l'ouvrage de Ph. Roger, *L'ennemi américain*, 2002, p. 427. Nombreux sont les passages des écrits de Mounier – et plus encore de ses successeurs à la direction de la revue *Esprit* – où l'on repère des traces d'antiaméricanisme au nom d'un « humanisme ».

46. Lire par exemple M^{gr} Marcel Lefebvre, *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie, la tragédie conciliaire*, 1987, 2008, Clovis, p. 154-155 : M^{gr} Lefebvre, rappelant des propos de Léon XIII et de Pie XII, dénonce le mirage de la société pluraliste des États-Unis d'Amérique.

47. M^{gr} Richard Williamson, « L'Américanisme et le Concile », *Église et Contre-Église au Concile Vatican II*, Actes du II^{ème} Congrès Théologique de Si si no no, janvier 1996, Publications du Courrier de Rome, p. 347-365.

américaines envoient souvent leurs étudiants se former en Europe, à Louvain, Paris ou Rome. Combien sont-ils, ces jeunes clercs canadiens ou américains en Europe pour raison d'études au XX^e siècle ? Dans quelles institutions ? Vont-ils seulement dans les universités catholiques ? Fréquentent-ils des institutions séculières ? M^{gr} Fulton Sheen (1895-1979), évêque auxiliaire de New York et grand prédicateur télévisuel, obtient son doctorat de l'université de Louvain en 1923. Le dominicain québécois Georges-Henri Lévesque étudie ainsi, entre autres, à l'université catholique de Lille et en Belgique au seuil des années 1930⁴⁸. Le basilien Georges Flahiff (1905-1989), futur archevêque de Winnipeg et futur cardinal, est un ancien étudiant de l'École nationale des chartes à Paris et de l'université de Strasbourg. Maurice Roy (1905-1985), futur cardinal archevêque de Québec, a étudié à Rome et à Paris, à l'Institut catholique, ce qui ne fut guère le cas de son prédécesseur le cardinal Villeneuve. Le sulpicien Paul-Émile Léger (1904-1991), futur archevêque de Montréal et futur cardinal, est passé en revanche par le séminaire d'Issy-les-Moulineaux et l'Institut catholique de Paris au tournant des années 1920-1930, puis par le siège rectoral du Collège pontifical canadien à Rome. Ce ne sont là que les figures émergentes. Il faudrait parvenir un jour à quantifier ces échanges universitaires et ecclésiaux à l'échelle de l'Atlantique. Il faudrait aussi mesurer finement les conséquences sur les Églises respectives et sur les sujets qui traversent l'océan : il y a là des vecteurs de première importance en termes de circulation des savoirs, d'échanges atlantiques, de rapprochement, convergence et élargissement de l'espace intellectuel de la catholicité.

Les intellectuels laïcs sont aussi concernés par cet effet atlantique. Aux États-Unis, au moins trois figures notables du monde intellectuel catholique – Ralph McInerny, Michael Novak, George Weigel – ont des liens très forts, quoi que complexes, avec l'Europe, et en l'occurrence, pour être plus précis, avec Louvain, Rome et Cracovie⁴⁹. Il serait intéressant de se demander si la figure de l'intellectuel catholique états-unien exige cet adoubement atlantique, voire romain dans certains cas, pour renforcer une légitimité qui sans cela serait peut-être vacillante ou discutable. Dans quelques milieux catholiques états-uniens, il faut certainement avoir été en

48. Jules Racine, «L'impulsion outre-Atlantique de la sociologie lavalloise. Le bagage franco-belge de Georges-Henri Lévesque», *Bulletin d'histoire politique*, vol. 20, n° 1, automne 2011, p. 113-125.

49. Pour entamer l'enquête, on peut lire Ralph McInerny, *I alone have escaped to tell you. My life and pastimes*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2006 – voir notamment le chapitre 5, intitulé "Europe", où l'auteur évoque ses études à Louvain. De George Weigel, on peut lire *Le cube et la cathédrale. L'Europe, l'Amérique et la politique avec ou sans Dieu*, Paris, La Table Ronde, 2005 : l'ouvrage, dédié à ses amis de Cracovie, « dans le cœur de l'Europe », commence par une comparaison entre le vide du cube de la Défense et la beauté de Notre Dame de Paris.

Europe et y avoir son réseau ; mais il faut aussi en être *revenu*. Au Québec, le parcours atlantique d'Édouard Montpetit, de l'Institut d'études politiques et de la « catho » de Paris jusqu'à l'université de Montréal, a été retracé⁵⁰. Charles De Koninck offre un bel exemple d'une trajectoire atlantique dans les deux premiers tiers du XX^e siècle : dans sa jeunesse, il réalise de nombreux allers-retours entre le Michigan et la Belgique ; il est formé en Flandres, à l'université de Louvain pour l'essentiel ; il est recruté à l'université Laval, dont la faculté de philosophie est en cours de remodelage à la suite d'une réforme romaine des universités catholiques ; il meurt à Rome en février 1965 au moment du Concile. La géographie de son existence se construit par conséquent autour de trois points : Louvain, Québec et Rome. Il serait aussi intéressant de creuser le parcours de Jean Vanier : né en 1928, fils de Georges Vanier, ancien diplomate canadien à Paris, Gouverneur général du Canada⁵¹, Jean Vanier est proche du réseau dominicain de l'Eau Vive au sortir de la guerre, où il rencontre le père Thomas Philippe. Jean Vanier présente un doctorat en philosophie à l'Institut catholique de Paris, avant de fonder l'une des œuvres catholiques les plus novatrices sur le plan pastoral, la Communauté de l'Arche. En France, il faudrait rappeler des trajectoires évoquées plus haut, qui combinent toutes à forte dose engagement intellectuel, empreinte religieuse et esprit atlantique : Jacques Maritain, qui passe plus de quinze ans aux États-Unis, le philosophe Yves Simon, qui y meurt après plus de vingt ans d'expatriation, Étienne Gilson, qui traverse l'Atlantique deux fois dans l'année pendant presque 50 ans, Jacques de Monléon, attaché à l'Institut Catholique de Paris, qui enseigne à Laval aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale dans le contexte de l'épuration, Jean-Baptiste Duroselle, qui agit dans le cadre de la Sorbonne et de la fondation Fulbright, etc. Mais il faudrait évoquer aussi le père Teilhard de Chardin, qui meurt à New York en 1955, et pêle-mêle : Francisque Gay, un des grands hommes de la démocratie chrétienne en France dans l'entre-deux-guerres, héritier du Sillon, ambassadeur de France à Ottawa⁵², Paul Ricœur, qui partage son temps entre Chicago et la Sorbonne à partir de 1970⁵³, Albert Béguin, Jean-Marie Domenach, des réseaux *Esprit*, même si

50. G. Fabre, « Un arc transatlantique et sa tangente ou comment se dessine un réseau intellectuel franco-québécois ? », 2004.

51. Sur Georges Vanier, lire la biographie rédigée par Robert Speaight, *Georges P. Vanier, soldat, diplomate, gouverneur général*, Montréal, Fides, 1972.

52. Pierre Savard, « L'ambassade de Francisque Gay au Canada en 1948-1949 », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 44, n° 1, 1974, p. 5-31 (repris dans *Entre France rêvée et France vécue*, Québec, Nota Bene, 2009, p. 1-56).

53. Sur ce point, lire Charles Larmore, « L'épanouissement américain », *Le Monde*, 22 mai 2005 : « Enseigner aux États-Unis m'a sauvé la vie, littéralement. C'est en ces termes dramatiques que Paul Ricœur avait décrit à Charles Reagan, l'un de ses anciens élèves qui lui a consacré une biographie, l'importance du tournant qu'a représenté dans sa carrière intellectuelle la vingtaine d'années durant laquelle il fut (de 1970 à 1992)

Emmanuel Mounier lui-même n’a jamais franchi l’Atlantique, le philosophe Jean-Luc Marion⁵⁴, qui, comme Ricœur, partage son enseignement entre Paris et Chicago, mais aussi Alain Besançon, Pierre Manent, et encore René Girard, Jacques Ellul, André Siegfried, Auguste Viatte, Paul Vignaux, Henri-Irénée Marrou, l’un des directeurs de l’Institut Scientifique Franco-Canadien, spécialiste de saint Augustin ... et des troubadours québécois, qui est venu souvent à Montréal à l’Institut d’Études médiévales. On pourrait ajouter le théologien Jean-Miguel Garrigues, jeune étudiant espagnol qui découvre les ouvrages de Maritain à l’université Georgetown de Washington⁵⁵, ainsi que les frères André et Marcel Clément, tous les deux de sensibilité très traditionaliste, présents à Québec après la Seconde Guerre mondiale, fondateurs de *L’Homme nouveau*, qui ont voulu construire à Paris une réplique du département de philosophie de l’Université Laval. La liste est loin d’être close, mais voilà au moins quelques noms dont il faudrait tenir compte et qui permettent d’évoquer l’expérience et l’ouverture atlantique d’un bon nombre d’intellectuels catholiques.

3. Pertinence, enjeux et méthodes d’une histoire atlantique des intellectuels catholiques

À quoi bon une histoire atlantique des intellectuels catholiques ? Il pourrait y avoir là une manière féconde de reconsidérer un certain nombre de questions, qui perdraient de leur justesse si elles n’étaient pas posées à l’échelle atlantique. Trois exemples, qu’il faudrait développer avec précision, peuvent vérifier cette intuition. Le premier exemple, parfois évoqué, jamais analysé à ma connaissance, est celui de l’américanisme et du modernisme européen, entre la fin du XIX^e siècle et le seuil du XX^e siècle – deux éléments « convergents » pour reprendre un titre de Claude Fohlen, qu’il faudrait non seulement comparer, mais resituer dans une mécanique précise d’échanges transcontinentaux⁵⁶.

professeur de théologie et de philosophie à l’université de Chicago. Au début des années soixante-dix, Ricœur se sentait terriblement seul et marginalisé en France. Il venait d’être battu par Foucault dans une élection au Collège de France.»

54. Sur ce point, lire Éric Weill, « Jean-Luc Marion : penseur de fond », *Le Monde*, 22 janvier 2010.

55. Jean-Miguel Garrigues, *Par des sentiers resserrés. Itinéraire d’un religieux en des temps incertains*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007, p. 64 : « Je garde le souvenir d’un cours de philosophie [à Georgetown] qui, bien qu’élémentaire, me fit découvrir un penseur français sans doute plus célèbre aux États-Unis qu’en France. »

56. Claude Fohlen, « Catholicisme américain et catholicisme européen : la convergence de “l’américanisme” », *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, avril-juin 1987, p. 215-230.

Le deuxième exemple pourrait être celui de la démocratie en terres catholiques : il y a là un sujet majeur, sur le plan de la philosophie comme dans ses soubassements socio-politiques, qui ne trouve sa pleine explication que dans le cadre d'une histoire atlantique. Dans les années 1930, les faits sont connus, la papauté n'a pas hésité à sacrifier en Allemagne et en Italie les partis de la démocratie chrétienne – le Zentrum et le PPI notamment. Ces partis deviennent pourtant aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale les forces majeures de la vie politique en Allemagne, en Italie, en Belgique, etc. Ces partis ne se reconstruisent pas à l'identique. Ils ont aussi été revitalisés, légitimés par la victoire de la démocratie américaine. Sur le plan de la philosophie politique, il y a le cas de Jacques Maritain, qui s'efforce de penser la démocratie dans un cadre thomiste ; il a peut-être influencé le magistère sur ce point. L'élaboration de l'œuvre de Maritain signale une prise en considération de ce qui se joue aux États-Unis, où les évêques catholiques avaient lancé en 1938 une « croisade catholique pour la démocratie chrétienne ». Cette croisade franchit l'Atlantique : elle est évoquée dans un ample dossier du premier numéro de la *Documentation catholique* publié à Paris en janvier 1939. Elle pourrait bien être l'acte de renaissance de la démocratie chrétienne, puisque Jacques Maritain, aux États-Unis en octobre et novembre 1938, évoque cette « croisade catholique » dans le dernier chapitre du *Crépuscule de la Civilisation*, qui est comme une première élaboration du fameux ouvrage publié en 1943 sous le titre *Christianisme et démocratie* : à la suite du père John Lafarge, Maritain y souligne la « réintroduction officielle de la démocratie chrétienne par l'épiscopat américain dans le vocabulaire catholique »⁵⁷. Certains n'hésitent pas à présenter comme une hypothèse l'influence de Maritain sur la pensée de Pie XII : « Par Maritain, l'Amérique influe une première fois de façon décisive sur la doctrine de l'Église en matière politique »⁵⁸. Il y a sans doute un point à creuser quand les archives Pie XII ouvriront. La dynamique en tous cas est intéressante.

Le troisième exemple est celui de la période conciliaire et postconciliaire. Le deuxième concile de Vatican n'est naturellement pas *stricto sensu* un événement atlantique, puisque il rassemble des évêques de tous les continents. Mais ses enjeux atlantiques ont souvent été soulignés – parfois de manière polémique, comme M^{gr} Williamson, qui rattache le concile à « l'américanisme » entendu à la fois au sens étroit du terme (qui remonte à Léon XIII à la fin du XIX^e siècle) et au sens large de « nouvel ordre

57. Jacques Maritain, *Le Crépuscule de la civilisation*, 1939, O.C., vol. VII, p. 42.

58. Jean-Yves Calvez, Henri Tincq, *L'Église pour la démocratie*, Paris, Le Centurion, 1992, p. 34-35. P. Chenaux est plus prudent : il évoque « la convergence » des vues du philosophe sur la démocratie et les droits de l'homme avec les enseignements de Pie XII (voir Philippe Chenaux, *Pie XII. Diplomate et Pasteur*, Cerf, 2003, p. 306.)

mondial»⁵⁹. La polémique ne doit pas cacher des enjeux plus sérieux : les questions de la pluralité religieuse, de la liberté religieuse, de l'ouverture de l'Église au monde, de la démocratie, qui sont posées à Vatican II, ne sont pas seulement américaines : c'est toute la problématique de la modernité qui est posée à travers le modèle états-unien. Le post-concile est aussi dénoncé parfois comme le moment d'une américanisation de l'Église, de la théologie et, au-delà, de la vie religieuse. Ce fut le cas d'Étienne Gilson dans *Les Tribulations de Sophie* de 1967 :

Un séjour de trois mois en Amérique et au Canada, qui est depuis longtemps devenu pour moi affaire d'habitude, m'a placé cette année devant une situation qui m'a semblé nouvelle. Georges Duhamel, rentrant des États-Unis, a jadis résumé ses impressions dans un livre intitulé *Scènes de la vie future*. Il entendait par là nous avertir que l'aujourd'hui des Américains pourrait bien être notre propre demain. Le livre m'avait déplu par son provincialisme naïf et sa hâte à désapprouver chez les autres tout ce qui changeait ses habitudes, mais certaines de ses prédictions se sont réalisées, nous nous américanisons à vue d'œil⁶⁰.

Gilson évoque notamment la crise sacerdotale, le mariage des prêtres, la naturalisation de la religion, les petites révolutions liturgiques qu'il aperçoit d'abord en Amérique du Nord. Il dénonce aussi les positions du cardinal Léger, figure de proue à la fois de l'épiscopat nord-américain et de la volonté de renouveau intellectuel de l'Église⁶¹. Les nouvelles que Gilson donnait de l'Amérique du Nord à Maritain en 1966 n'étaient pas bonnes :

Il n'est question que de pilules et de mariage des prêtres, écrit-il du Canada ; des *girls* lisent l'évangile dans une chapelle de Toronto et pour ce qui est de la doctrine, on dirait que des centaines de prêtres s'aperçoivent qu'ils n'avaient jamais cru en rien. Sur le fond, c'est le vieux, l'éternel naturalisme qui se ranime ; on ne veut plus rien croire, mais savoir ou, en tout cas, avoir des opinions. Celles qu'on entend proférer sont d'ailleurs naïves ou franchement absurdes, surtout dans un pays comme l'Amérique où l'on est seulement en train de découvrir le vieux modernisme, avec son Dieu qui est devenir, son culte de l'évolution et autres sonnettes aussi usagées⁶².

Tout cela serait à vérifier à d'autres niveaux, de manière plus systémique. Avant de conclure, il faudrait envisager encore plusieurs questions de méthode : les sources, la temporalité et l'échelle d'analyse d'une histoire des intellectuels catholiques atlantiques. La question des sources est la plus simple à résoudre : les œuvres publiées par tous les intellectuels ne

59. M^{gr} Richard Williamson, « L'Américanisme et le Concile », 1996, p. 361 : « C'est ce principe de la liberté religieuse qui est l'apport décisif de l'américanisme au Concile. »

60. Étienne Gilson, *Les tribulations de Sophie*, Paris, Vrin, 1967, p. 11.

61. Sur cet ouvrage d'Étienne Gilson, F. Michel, « Étienne Gilson et *Les Tribulations de Sophie*. Une théologie sans philosophe ? », dans Dominique Avon et Michel Fourcade (ssd.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Paris, Karthala, 2009, p. 45-67.

62. Lettre de Gilson à Maritain, 29 décembre 1966, *Correspondance Maritain-Gilson*, Paris, Vrin, 1991, p. 230-232.

manquent pas ; les correspondances non plus. Ces deux matériaux donnent la substance des enjeux intellectuels, puisque l'on ne peut pas se restreindre à une perspective sociologiquement descriptive de ces intellectuels. C'est là que se donnent à lire les dettes, les alliances, les controverses, etc. Les correspondances dessinent des réseaux à l'échelle nationale ou internationale, mais ne permettent pas toujours – paradoxalement – de repérer les personnalités les plus *proches* de celui qui écrit : on écrit rarement au collègue que l'on voit trois fois dans la semaine.

La question de la temporalité est plus complexe. Que l'on me permette trois remarques assez brèves. Le XX^e siècle est rythmé par une alternance de moments d'union et de moments de tensions dans la communauté atlantique des intellectuels chrétiens. Lors des expulsions des religieux français, pendant et après la Seconde Guerre mondiale, lors du Concile, la connexion atlantique fonctionne et semble plutôt solide. La condamnation de l'américanisme par Léon XIII, les années trente, lorsque les catholiques états-uniens, pour la plupart d'origine irlandaise, allemande ou italienne, sont farouchement neutralistes, le lancement de la guerre en Irak en 2003, alors que George Weigel enrôlait saint Augustin et sa «tranquillité de l'ordre» sous la bannière étoilée, montreraient volontiers qu'il existe des moments de tension, voire de rupture, dans les réseaux religieux atlantiques. Il faudrait affiner cette chronologie, introduire des nuances, etc.

La deuxième remarque sur la temporalité est l'aveu d'une ignorance, faute de travaux complémentaires : quels sont les pics et les creux dans le mécanisme des échanges ? Pour revenir à la question des échanges universitaires intra-ecclésiaux, qui en France précèdent ceux des universités séculières, quels sont les effectifs des étudiants nord-américains en Europe des années 1920 aux années 2000 ? Quid de la qualité de ces étudiants ? Il semble assez évident que globalement ce sont les meilleurs sujets des congrégations qui sont envoyés en Europe dans l'entre-deux-guerres. En va-t-il de même dans les années 1950 ? Ou au contraire assiste-t-on à une moindre fréquentation des universités européennes au profit des institutions universitaires américaines ? Les religieux européens étudient-ils parfois en Amérique du Nord ? Au moins un évêque français, Albert-Marie de Monléon, le fils de Jacques de Monléon, a étudié à Chicago. Il doit y avoir d'autres exemples. Mais en termes quantitatifs et qualitatifs, la réponse est malaisée : il faudrait prendre sans doute quelques institutions phares – à Rome, Paris, Louvain, Washington, Québec, etc. – et observer non seulement les chiffres, mais également le devenir des étudiants nord-américains et européens sur une longue période.

La troisième remarque sur la temporalité est absolument cruciale : elle concerne ce que l'on pourrait appeler un effet de «décalage atlantique». Celui qui le formule le plus nettement à ma connaissance est le philosophe des

religions d'origine roumaine, Mircea Eliade, invité à enseigner à l'université de Chicago dans les années 1950. Sa remarque est assez cassante, mais elle n'est pas sans pertinence. À Chicago, Mircea Eliade éprouve un sentiment de "déjà-vu"; il écrit ainsi dans son journal :

Pourquoi je ne parle pas plus souvent des Américains dans ces cahiers ? Je me le suis demandé en feuilletant les cahiers de l'année dernière. Parce que les Américains ne sont intéressants que lorsqu'ils font de la théologie. Autrement leur *intelligence* est banale; ils imitent Saint-Germain-des-Prés d'il y a dix ou douze ans. Pour bien les connaître et les comprendre il faut se rappeler ce qui se passait et ce qui se pensait à Paris vers 1947-1948⁶³.

Ce décalage atlantique, qui fonctionne dans les deux sens, tient à la lenteur de la circulation des livres et des idées, aux difficultés et incertitudes des traductions, à des effets de mode également. L'esthétique de la réception d'une œuvre intellectuelle s'inscrit dans la durée. Ce décalage peut avoir des effets surprenants. Je prendrai comme exemple précis le cas de Maritain dans la ville de Québec : il n'y est venu qu'une fois, à l'automne 1934; il y donne des conférences, dont quelques-unes ont été retranscrites intégralement dans *Le Devoir*; le cardinal Villeneuve vint en personne assister à la dernière conférence. On a pu dire que ces conférences furent un échec. Cela n'est pas si sûr, et en tous cas, elles sont l'illustration de ce décalage : en 1934, alors que Maritain est en train d'élaborer « l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté » – tels sont les titres du *Devoir* les 23 et 24 octobre 1934, et qu'il rédige ce qui deviendra en 1936 *Humanisme intégral*, M^{gr} Pâquet, le doyen de la faculté de théologie de Laval, accueille en Maritain l'auteur d'*Antimoderne* publié en 1922, c'est-à-dire avant la condamnation de l'Action française et avant le contexte de crise de civilisation propre aux années trente⁶⁴. C'est là un premier décalage, qui permettra entre autres raisons, au moment de la guerre d'Espagne, le développement d'un anti-maritainisme dans la ville de Québec autour du cardinal Villeneuve et de Charles De Koninck. Toujours à propos de la réception de Maritain, on repère également un deuxième décalage intéressant entre la France et Québec. Yvan Cloutier a montré que Maritain avait été un des éléments déterminants dans la réception de Vatican II au Québec⁶⁵. Jean-Philippe Warren a signalé à son tour l'importance considérable, sur le plan numérique et qualitatif, de Maritain auprès de

63. Mircea Eliade, *Fragments d'un Journal I, 1945-1969*, Paris, Gallimard, p. 381.

64. Voir le discours de M^{gr} L.-A. Pâquet, «Présentation de Jacques Maritain», 8 octobre 1934, Archives de l'Université Laval, Fonds Pâquet : « Nous lisions récemment les pages que cet homme d'un si admirable savoir a écrites sous ce titre : *Le Docteur Angélique*. » Au ff. 4 de son discours, M^{gr} Pâquet cite une formule d'*Antimoderne*. *Le Devoir* titre le 16 octobre 1934, à propos de la conférence de Maritain la veille : « Les problèmes spirituels et temporels d'une nouvelle chrétienté. » Sur les articles publiés dans *Le Devoir*, voir la notice bibliographique des *O.C.* de Jacques Maritain, vol. XVII, p. 113.

65. Yvan Cloutier, «L'influence de Maritain : un déterminant de la réception de Vatican II au Québec», Gilles Routhier (ssd.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Québec,

toute une génération intellectuelle dans la première moitié des années 1960 ; mais en France, à la même époque, dans la première partie des années 1960, Maritain est plutôt oublié, du fait de ses vingt années de présence en Amérique du Nord et à Rome ; il ne retrouve une importance dans les débats ecclésiastiques qu'en 1966 avec *Le Paysan de la Garonne*, véritable pavé dans la mare de l'Église postconciliaire. Maritain devient alors un des éléments *critiques* de la réception des réformes postconciliaires⁶⁶.

Conclusion

La question de l'échelle de l'analyse pourrait servir de conclusion. Au terme de cette présentation, il apparaît que l'espace où l'on cuit une bonne part du pain intellectuel, philosophique, théologique de la catholicité au XX^e siècle commence à devenir un espace atlantique. Il faudrait en tenir compte pour dépasser les cadres explicatifs qui semblent avoir prévalu jusqu'à présent en privilégiant des interprétations soit limitées à l'étroitesse de l'État-nation, soit fondées sur des relations bilatérales (Québec / Rome ; Québec / France ; États-Unis / Rome ; France / Rome pour le cadre catholique), soit construites sur le modèle centre / périphérie hérité des temps missionnaires. Au XX^e siècle, les « centres », à commencer par Rome, continuent certes de posséder un pouvoir attractif et normatif plutôt efficace. Mais les « périphéries » nord-américaines interagissent entre elles – et pas seulement sur le mode de la tangence⁶⁷ ; elles ont également un indéniable effet de chauffe sur les « centres », proposant un modèle, possédant à la fois une dynamique propre, un mode de circulation et, au fil du siècle, un pouvoir d'initiative, qu'il faut resituer dans un cadre plus global et plus atlantique que les modèles proposés jusque-là.

Fides, 1997, p. 397-411, p. 403. Voir aussi Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000)*, p. 24-25.

66. Michel Fourcade, *Le Feu Nouveau. Le Paysan de la Garonne*, préface et dossier critique, Genève, Ad Solem, 2007.

67. Pour illustrer l'effet de « tangence » états-unienne, G. Fabre, « Un arc transatlantique et sa tangente ou comment se dessine un réseau intellectuel franco-québécois ? », 2004, indique entre autres exemples qu'un tiers des étudiants de la faculté de théologie de l'Université de Montréal en 1926 provient des États-Unis (98 sur 295 étudiants). L'auteur montre aussi que le réseau qu'il étudie cherche à se renouveler par un passage aux États-Unis pour éviter la sclérose. L'image de la tangence, qui dans sa définition mathématique exclut la pluralité des contacts, semble cependant peu pertinente : les réseaux multiples des Montpetit, Siegfried, Gilson, Maritain, *Esprit*, etc. naissent, s'enchevêtrent et se sclérosent à l'échelle atlantique autant qu'hémisphérique.