

Une des scènes les plus énigmatiques de la passion du Christ est celle où Marie Madeleine est surprise, dans un jardin, à la vue de Jésus ressuscité. Elle s'élançait vers lui, mais elle est arrêtée par un geste du Seigneur : « Ne me touche pas ! » (*Noli me tangere*) Cette interdiction est nécessaire, dit-il, car il n'est pas encore monté au ciel. Dans l'iconographie relative à cet épisode, un arbre a été dessiné ou gravé en arrière-plan, entre les deux personnages principaux. S'il est le signe du jardin selon le procédé courant de *pars pro toto* (une partie pour la totalité), sa présence rappelle et renforce la sacralité de Jésus et par conséquent la prohibition du contact. Dans sa verticalité il unit la terre et le ciel. Les Pères de l'Église considéraient d'ailleurs que la Croix incarnait l'Arbre de Vie qui connectait les quatre éléments de l'univers. Dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine (1260), Adam agonisant envoya son fils Seth au Paradis où l'archange Michel lui remit trois rameaux de l'Arbre de Vie. À son retour il trouva son père mort; il planta alors ces pousses qui se développèrent et formèrent l'arbre avec lequel on fabriqua plus tard la Croix du Christ. Celle-ci est l'axe du monde qui communique avec le ciel (Barbara Baert et Liesbert Kusters, p. 159-186).

En 1255 le Pape Alexandre IV (1255) accorda aux Ordres Mendiants le droit d'enseigner à l'Université de Paris, mettant un terme à une longue controverse. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, les Franciscains adoptèrent la tradition iconographique de l'Arbre de Vie. Pour faciliter la mémorisation de son traité, intitulé justement *Lignum vitae*, Bonaventure, premier franciscain canonisé, créa une image mentale sous la forme d'un arbre chargé de fruits, allégorie des origines, du développement et de l'épanouissement de la vie du Christ. Le traité connut une diffusion considérable. Son arbre prit la forme de l'Arbre de Vie. Peu à peu l'image se détacha du texte fondateur et se diversifia, introduisant, comme dans la fresque de Taddeo Gaddi du Couvent de la Sainte Croix, les onze prophètes et patriarches qui avaient annoncé la venue du Christ. Les Franciscains placèrent leurs saints et leurs papes dans le *Lignum vitae* et la stigmatisation de saint François acquit une place centrale dans les arts (Ulrike Ilg, p. 187-212)

La dernière contribution (Pippa Saloni, p. 213-241) reprend les thèmes traités dans le livre : l'Arbre de Jessé, l'Arbre de Vie et les Ordres mendiants, tels qu'ils apparaissent à Orvieto, une ville dont les façades de la cathé-

drale et l'église de San Giovenale sont décorées par des arbres de grande dimension datant du début du XIV^e siècle. D'où viennent ces motifs exhibés dans l'espace public, qui frappent par leurs dimensions ? La plus ancienne image connue a été peinte en 1086 dans un manuscrit de Bohême qui contient les Quatre évangiles : l'arbre de Jessé précède celui de Mathieu. Par son style cette figure est plus proche des modèles orientaux (Constantinople, Serbie, Grèce). Cela n'est pas étonnant, puisque les premières commémorations mariales dans la liturgie chrétienne apparaissent dans la première moitié du V^e siècle à Jérusalem et à Constantinople. Sans entrer ici dans le cœur de la démonstration, Orvieto semble plus proche de l'iconographie orientale que de celle des églises italiennes. Retenons les seize scènes des prophéties de l'Ancien Testament, David, Salomon, Roboam et trois autres rois bibliques, la Vierge et le Christ, douze apôtres, vingt-six prophètes et philosophes y compris Platon et une Sibylle. Ces figures unifient l'Ancien et le Nouveau Testament, l'orthodoxie, l'Église romaine et l'Antiquité à travers Platon, exemple même de la synthèse religieuse et solaire.

Cette recension est nécessairement générale et laisse de côté la présentation des sources manuscrites ainsi que l'analyse très fine des motifs et de l'espace qui leur est dévolu. Le lecteur aura le plaisir de découvrir vitraux, enluminures, tailles, fresques et planches où l'Arbre et ses symboles ordonnent le monde des vivants et des morts, des saints, des prophètes et du règne céleste de Dieu.

Carmen Bernand

Alessandro SANTAGATA

La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al '68

Rome, Viella, 2016, 284 p.

L'ouvrage d'Alessandro Santagata est consacré aux conséquences du concile Vatican II sur la situation politique italienne et la vie des catholiques. La période considérée s'étend du concile aux événements de 1968-1969; mais l'auteur ne sous-évalue pas pour autant des effets de longue durée qui ne peuvent se limiter à la péninsule. Le livre, tiré d'un gros travail universitaire, évite de se perdre dans les méandres de la contestation étudiante en observant en permanence une ligne directrice politique et

religieuse bien maîtrisée. Les chapitres essentiels insistent en effet sur la contribution des catholiques aux mouvements de 1968 et s'attachent plus particulièrement à l'influence exercée par la galaxie étudiante. Ils illustrent parfaitement le phénomène de radicalisation consécutif à l'absence des réformes proposées par le concile et le profond changement de mentalité des militants catholiques. En fait, ce sont les progrès de la sécularisation qui provoquèrent la crise du projet de « *nouvelle chrétienté* » et non pas l'adversaire marxiste. Les jeunes générations ne pouvaient accepter une « *chrétienté profane* », respectueuse de la laïcité de l'État. Elles ne pouvaient se résoudre à une situation minoritaire pratiquant une évangélisation adaptée à l'esprit du temps et rejetaient une inspiration chrétienne de la politique ou la concevaient sur le mode progressiste. Leurs conceptions s'opposaient diamétralement à celles d'une Action catholique engagée dans un aggrégement conciliaire respectant les comportements politiques antérieurs; mais l'auteur n'entend pas ramener son sujet à de simples oppositions entre partisans de l'ouverture au siècle du concile et ceux qui s'en préoccupaient.

Une des questions les plus débattues par le concile concernait les compromissions de la foi et du pouvoir politique. Elle visait directement l'Italie où toute évolution dans ce domaine dépendait d'une réforme de l'Église et a suscité un débat qui s'est élargi aux sphères intellectuelles comme au cœur du mode catholique avant de se déplacer sur le terrain de l'échec de la laïcisation de l'État (concordat, divorce, unité politique des catholiques). La Démocratie chrétienne de Mariano Rumor avait utilisé le concile en 1964 pour délégitimer le projet politique de son aile gauche; mais le monde catholique italien s'interrogeait pour savoir si le concile avait élevé la séparation du temporel et du spirituel au rang de doctrine ou si ce modèle inspiré de Maritain devait être rejeté comme le soutenaient les nouveaux mouvements. Un débat s'ensuivit où les intellectuels catholiques manifestèrent leur scepticisme quant à la capacité de la Démocratie chrétienne à se défaire du soutien de la hiérarchie ecclésiastique. Alors que Vatican II avait révélé un rejet de la politisation de la foi chez les croyants, la Démocratie chrétienne tentait de réaffirmer la légitimité du *parti des catholiques* au congrès de Lucques (avril 1967). Avec le document électoral des évêques (janvier 1968), cet événement fut considéré par les milieux catholiques radicaux comme un choix de la

continuité dénaturant le message du concile. Au début de 1968, les mouvements post-conciliaires réalisèrent l'impossibilité de réformer l'Église italienne et les débats se déplacèrent vers une critique de la société bourgeoise.

La guerre du Vietnam avait donné un contenu concret à des appels à la paix qui étaient restés jusque-là du seul domaine de l'objection de conscience et elle supplantait désormais la recherche d'une action diplomatique rénouvée de l'Église. Il en fut de même pour la *guerre des Six Jours* qui divisa les catholiques conciliaires et favorisa le rapprochement de certains secteurs progressistes avec le Parti communiste italien. La violence était un vecteur de la contestation. Rejetée par les associations du laïcat et par les groupes intellectuels post-conciliaires, elle alimentait un nouveau discours politique venu des universités européennes et de certains secteurs de la nouvelle théologie. La bataille pour l'objection de conscience, celles du Vietnam, du divorce ou contre le concordat radicalisa des milieux catholiques qui vont se mêler aux mouvements de 1968. L'auteur distingue pourtant les milieux tentés par une sortie de l'Église suite à l'échec d'un projet réformateur de ceux qui se disaient révolutionnaires en tant que chrétiens. Ces derniers ne pouvaient plus se contenter de la séparation du temporel et du spirituel, les dimensions politiques et religieuses étant liées. Le positionnement à l'intérieur de l'Église était vécu non seulement comme une question interne d'application du concile, mais aussi comme un problème politique concernant la liberté du chrétien dans ses choix individuels et communautaires. Ces groupes considéraient en outre l'action pastorale comme un engagement politique et leur lecture sociale adoptait des vues marxistes. *La chrétienté profane* n'était pas jugée une réponse suffisante aux défis de l'époque: révolution, prophétie et apocalypse. La réforme conciliaire de l'Église et l'engagement pour une *démocratie avancée* ne suffisaient plus; mais l'auteur affirme qu'on ne peut pas parler d'une éclipse du concile sur lequel reposait d'ailleurs la théologie de la révolution et de la libération. Il s'agissait de faire la révolution pour imposer le royaume de Dieu sur terre.

L'auteur s'attarde sur l'évolution de ces groupes à la recherche de nouvelles formes communautaires de vie religieuse, en dehors de toute identité politique, mais inscrits dans un militantisme marxiste au service de la foi. Ces communautés nées d'une réaction politique et sociale spontanée étaient filles du concile. Elles représentaient un mode de vie étranger

à l'Église et dénonçaient l'obstacle opposé par le système politique italien à la diffusion du concile; mais elles en interprétaient le message comme la promesse d'une société nouvelle et rejetaient une *chrétiéité démocratique* profondément liée aux schémas traditionnels. La question de la Démocratie chrétienne n'était que la face émergée d'un problème plus vaste, celui de l'ingérence religieuse dans la politique italienne.

La réponse de l'Action catholique et de Communion et Libération née de la jeunesse étudiante était très différente. La première représentait la principale association du laïc. Son interprétation de Vatican II fut conforme à la ligne de la *nouvelle chrétiéité* ou de la *chrétiéité profane*, majoritaire dans l'épiscopat. Les positions théoriques du *choix religieux*, consistant dans le primat de l'évangélisation, s'étaient imposées; mais il fallait savoir comment les mettre en pratique. L'Action catholique devait cohabiter avec les groupes spontanés et nouer des liens avec les nouvelles structures des Conseils pastoraux. Elle s'employait à trouver des formes renouvelées à sa présence en politique et dans la société. On commença en politique et dans la société. On commença tard à parler de *culture de la médiation* conçue comme une prise de distance à l'égard de la Démocratie chrétienne. Le reflux de la contestation coïncidera avec celui des forces extra-parlementaires où s'affirmait la *ligne de présence* de Communion et Libération. Elle interprétait à sa manière le tournant conciliaire et la saison de la contestation en condamnant la tentation de l'utopie.

L'Église prit conscience au moment de l'explosion de la contestation que le concile passait pour une « occasion manquée » dans les milieux catholiques dissidents. Elle s' alarma de voir que la contestation adoptait un langage marxiste pour se référer à Vatican II. La sécularisation des années 1960 poussait les croyants à repenser leur façon de vivre leur foi dans la modernité et à concevoir différemment leurs rapports avec l'Église et le pouvoir politique. La dissolution de l'Intesa Universitaria, survenant à la veille de celle de l'Unione Nazionale Universitaria Rappresentativa Italiana (U.N.U.R.I.), et l'hémorragie dans les inscriptions au Movimento Giovanile de la Démocratie chrétienne confirmaient la profondeur de la crise frappant les jeunes catholiques. La mentalité de la nouvelle génération s'était enrichie de nouveaux éléments idéologiques et culturels qui l' incitaient à une contestation de l'Église, voire du christianisme. L'auteur cite l'exemple de la campagne sur la *restauration ajournée* conduite par « Humanæ

vitæ » et une réflexion politique personnelle pour changer les choses « d'en bas ». Le dernier chapitre du livre consacre une large place à l'évolution du rapport entre foi et politique après les événements de 1968. La crise avait donné un nouveau visage au monde catholique et fait apparaître une mentalité plus conforme à une société pluraliste et sécularisée.

Michel Ostenc

Sarah SCHOLL

En quête d'une modernité religieuse. La création de l'Église catholique chrétienne de Genève au cœur du Kulturkampf (1870-1907)

Neuchâtel, Editions Alphil-Presses universitaires suisses,
2014, 470 p.

Entre 1873 et 1907, il a existé à Genève une Église nationale dont ce livre, issu d'une thèse de doctorat, retrace l'histoire d'une manière exemplaire, en alternant chapitres événementiels et moments de mise en perspective. Le point de départ est l'arrivée au pouvoir, dans le canton de Genève, en 1870, d'une majorité radicale et anticléricale dont une partie du soutien provient de catholiques libéraux en lutte contre le *Syllabus* de 1864 et, bientôt, contre les décisions du concile de Vatican. Le contexte est à la fois celui du *Kulturkampf* suisse et de l'émergence de la dissidence « vieille-catholique » à laquelle se rattachent ces acteurs, majoritairement issus de la moyenne bourgeoisie urbaine, et qui se disent eux-mêmes « catholiques libéraux », « catholiques nationaux », « catholiques-chrétiens » ou « vieux-catholiques ». Leur combat se construit sur deux fronts, contre le conservatisme protestant d'une part, contre l'intransigeantisme catholique incarné par Mgr Mermillod de l'autre. Mais le contexte est aussi marqué par l'héritage de l'insertion dans le canton de Genève, après le Congrès de Vienne de 1815, d'un certain nombre de cantons catholiques précédemment sardes ou français, où l'ultramontanisme reste prégnant.

En 1873, une loi organique instaure une Église nationale, dont les traits ne sont pas sans rappeler le modèle de l'Église constitutionnelle française du temps de la Révolution: élection des curés et des évêques, prestation de serment, mise en place de conseils de laïcs dans les paroisses et d'un conseil supérieur élu à l'échelle du canton. Le modèle est clairement