Hervé A. CAVALLERA (ed.), *Eventi e studi. Studi in onore di Hervé A. Cavallera*, Tome 1 et 2

Lecce, Pensa MultiMedia, 2017, 608 p. + 424 p.

Michel Ostenc

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/44684>

DOI : 10.4000/assr.44684

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 226-229

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Michel Ostenc, « Hervé A. CAVALLERA (ed.), *Eventi e studi. Studi in onore di Hervé A. Cavallera*, Tome 1 et 2 », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 17 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/44684> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.44684>

Ce document a été généré automatiquement le 17 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Hervé A. CAVALLERA (ed.), *Eventi e studi. Studi in onore di Hervé A. Cavallera*, Tome 1 et 2

Lecce, Pensa MultiMedia, 2017, 608 p. + 424 p.

Michel Ostenc

RÉFÉRENCE

Hervé A. CAVALLERA (ed.), *Eventi e studi. Studi in onore di Hervé A. Cavallera*, Tome 1 et 2, Lecce, Pensa MultiMedia, 2017, 608 p. + 424 p.

- 1 Cet ouvrage collectif en hommage au professeur Hervé A. Cavallera comporte une majorité d'études philosophiques. Plusieurs chapitres concernent les lecteurs des *Archives*, au niveau de l'éducation de la femme chrétienne jusqu'au XIX^e siècle, des institutions de la jeunesse catholique universitaire italienne, de l'Église et de la religion dans la péninsule.
- 2 Les Oblates du Conservatoire dit des « Visperesche » de Rome (1668-1869) observaient une règle de vie inspirée d'un modèle éducatif post-tridentin. Elisabetta Patrizi en étudie les objectifs. Il s'agissait, d'une part, de respecter un ordre reposant sur l'harmonie sociale et d'atteindre, d'autre part, un autocontrôle des actes, des sentiments et des pensées par un recours permanent à la prière et aux exercices de perfectionnement spirituel. Ces modes de comportement étaient considérés comme les plus remarquables chez une femme chrétienne. Une vie séparée du monde qui n'était pas perçue comme une coercition imposée de l'extérieur mais au contraire comme un privilège. Il s'agissait d'un choix dicté par des exigences de protection, mais aussi d'un type pédagogique. L'histoire pluriséculaire du Conservatoire des « Visperesche » illustre la longue durée des paradigmes éducatifs tridentins jusqu'au cœur du XIX^e siècle.

- 3 Les premiers temps de l'existence de la Federazione Universitaria Cattolica Italiana (F.U.C.I.) sont mal connus. En fait, cette organisation étudiante ne s'intéressa aux problèmes de son temps qu'après la Grande Guerre, alors que sa fondation remontait à 1896. Elle fut confrontée à la crise morale et culturelle qui affecta la jeunesse européenne au début des années 1920. La F.U.C.I. milita pour la formation de cadres du Parti Populaire Italien (P.P.I.) dont la création par Luigi Sturzo en 1919 accompagnait l'entrée des catholiques dans la vie politique de leur pays, au-delà des engagements individuels ; mais la F.U.C.I. était surveillée de près par l'Action catholique qui redoutait son autonomie et souhaitait l'annexer. Le président de la F.U.C.I., Giuseppe Spataro, était un dirigeant du P.P.I. et il s'efforça d'ouvrir la Fédération aux problèmes de l'après-guerre, comme la réinsertion des étudiants anciens combattants dans la vie civile, l'organisation pour eux de sessions d'examens extraordinaires et la baisse du prix des ouvrages universitaires. La F.U.C.I. déplorait le sous-équipement du Mezzogiorno en établissements d'enseignement supérieur. Elle considérait que l'Italie traversait une crise de la pensée dont la solution pouvait venir d'un renouveau de l'Université. Les violences fascistes divisèrent la Fédération entre les partisans d'une résistance alignée sur celle du P.P.I. et les tenants d'un désengagement politique. Spataro fut remplacé par Nello Palmieri qui fit prévaloir une ligne religieuse apolitique ; mais la F.U.C.I. eut beaucoup de mal à survivre, confrontée à l'arrogance des Gruppi Universitari Fascisti (G.U.F.), aux pressions exercées par les catholiques favorables à un rapprochement de l'Église et de l'État, et à la bureaucratisation centralisatrice de l'Action catholique. Confrontée à cette situation, la Fédération étudiante ignore tout engagement antifasciste après 1922, afin de rester dans la légalité. La direction d'Iginio Righetti et la nomination de Giovanni Montini comme assistant ecclésiastique lui permettront de traverser les années de la dictature en préparant l'avenir.

- 4 L'histoire de la Fédération Internationale des Universités Catholiques (F.I.U.C.) a déjà donné lieu à d'importantes publications (L. Michaud, *Connaître et croire. Essai d'histoire de la Fédération Internationale des Universités Catholiques : 1924-1994*, Paris, 1996 ; P. Hurtebise, « La F.I.U.C. à l'épreuve du temps », in *Sciat ut serviat : 1924-1949-2009*, sous la direction de G. R. Thivierge et M. Jarton, Paris, 2009, p. 83-111 ; M. Jarton, *La F.I.U.C., una organizzazione profetica. Cronaca della Federazione Internazionale delle Università Cattoliche : 1924-2014*, Città del Vaticano, 2015). Luciano Pazzaglia apporte un éclairage italien sur les premiers temps de la F.I.U.C. à l'aide de documents laissés par le recteur de l'Université catholique de Milan. Agostino Gemelli fut l'un des promoteurs de la Fédération (1924). Elle répondait à un mouvement de coopération internationale auquel l'Église de Pie XI ne pouvait se soustraire. Gemelli parvint à convaincre l'université de Louvain de la nécessité d'un regroupement, avec l'appui du secrétaire d'État, le cardinal Gasparri. Une rencontre des recteurs se tint à Paris (août 1925) qui donna naissance à une structure installée à Nimègue et présidée par monseigneur Ladeuze ; mais la Fédération commençait à fonctionner sans en avoir informé la Congrégation romaine des Séminaires et des Universités du cardinal Bisleti qui désapprouva la réunion de Paris (1929). Gemelli s'employa à ne pas heurter la congrégation ; mais sa tâche était compliquée par la position des évêques Ladeuze et Schrijnen qui concevaient la Fédération dans une perspective d'initiatives scientifiques communes, alors que Bisleti exigeait un acte de soumission à la congrégation romaine. Les principales réserves de Ladeuze venaient du caractère spécifique de l'université de Louvain, strictement liée à l'histoire politique et religieuse de la Belgique. En outre,

Ladeuze voyait dans la F.I.U.C. une possibilité de monter des projets de recherches communs aux universités. Schrijnen craignait quant à lui qu'une dépendance envers la congrégation romaine interdise à la Fédération d'élaborer sa propre ligne de conduite. La position de Gemelli était différente. Tout en étant sensible aux réticences de Ladeuze et de Schrijnen, il estimait que la F.I.U.C. devait être encadrée par Rome afin de rester proche des préoccupations du Saint-Siège.

- 5 La Fédération resta paralysée malgré des tentatives de reprise. Gemelli insistait pour qu'elle ne concernât que des universités, à l'exclusion des établissements ecclésiastiques dont les statuts étaient incompatibles avec les leurs. En 1935, il fut décidé que la F.I.U.C. aurait un président nommé par la congrégation romaine dont elle dépendrait. À la mort de Bisleti, Schrijnen se rendit à Rome pour défendre ses positions : la Fédération devait être un groupe d'universités destiné à monter des projets culturels communs. En février 1948, à l'initiative de Gemelli, la F.I.U.C. reçut d'importantes reconnaissances de Rome. Sa présidence échut à monseigneur Honoré Van Waeyenbergh de l'université de Louvain, avec Gemelli comme secrétaire général. Ce dernier rédigea les statuts qui furent adoptés à la réunion de la F.I.U.C. à l'université de Laval au Québec (septembre 1952). La dépendance à l'égard de la Congrégation des Séminaires était renforcée ; mais l'idée de projets culturels communs restait au centre des préoccupations.
- 6 La philosophie idéaliste rayonna sur la pensée italienne de l'entre-deux-guerres. Son principal représentant, Giovanni Gentile, refusait tout dogmatisme religieux mais se référait à la tradition catholique qu'il prétendait actualiser par la religiosité pure de la philosophie. L'idéalisme « actualiste » distinguait une transcendance authentique exaltant la Passion du Christ d'une transcendance immédiate d'un Dieu coupé des hommes. Dieu ne perdait rien de sa transcendance lorsqu'il descendait dans les consciences. Sa Parole restait le « Verbe » lorsqu'elle était accessible à chacun dans son langage propre, sa façon de sentir et de parler. Ainsi, la transcendance du divin n'était absolue que lorsque l'opposition entre le sujet et l'objet se résolvait dans la synthèse de l'acte spirituel. La religion parlait de transcendance et de dualisme, l'idéalisme actuel d'immanence et d'unité. Si les croyants ne parvenaient pas à exprimer ce que ressentait leur esprit, leur religion se résumait à un culte vide de contenu spirituel. Elle n'était qu'une connaissance mythique et intolérante de l'absolu. La religion se cultivait dans l'intelligence ou s'évanouissait dans les fantasmes. La religion authentique devenait une philosophie où s'exprimaient tous les aspects subjectifs de l'esprit. La critique immanente de la philosophie permettait à la religion de progresser vers les formes supérieures de la modernité. Gentile entretenait l'image philosophique d'un Dieu ancré dans la pensée de l'homme. Il se situait dans le sillage historique de l'idéalisme qui entendait procéder de Dieu par l'acte éternellement créateur de l'esprit. Sur le plan politique, l'État éthique de Gentile était un concept organique où l'individu devait s'accomplir pleinement. L'État n'avait rien d'agnostique et tendait à englober la religion. Certes, l'Église avait le droit de contraindre les dissidents à l'obéissance, mais la liberté des croyants relevait de la philosophie. Cette conception devint insupportable pour l'Église lorsque les accords du Latran firent du catholicisme une religion d'État (1929). Elle appréciait sans doute le combat de Gentile contre le matérialisme, mais elle ne pouvait tolérer un syncrétisme qui inoculait le poison de l'idéalisme dans la foi des croyants. Une étude de Giuseppe Zago s'attache dans le livre à la confrontation entre l'idéalisme et le personalisme qui s'imposa à l'université de Padoue après 1945.

- 7 Dès 1930, Luigi Stefanini avait fait la distinction entre la transcendance catholique et l'immanence de l'idéalisme actualiste. Maritain avait fait entrevoir une nouvelle chrétienté idéale où la religion paraissait inséparable de la vie, une société dans laquelle l'esprit chrétien reprenait toute sa place ; mais dans « *Spiritualismo cristiano* » (1944), Stefanini s'opposait non seulement à l'idéalisme et au réalisme mais aussi à la « métaphysique de l'être du néo-thomisme » qui fleurissait à l'université catholique de Milan. L'intérêt des intellectuels catholiques italiens se déplaçait vers de nouvelles expériences philosophiques. Leur attention se portait sur un filon qui, à partir de saint Augustin et de Pascal, se ramifiait dans la pensée moderne depuis Laberthonnière et Blondel jusqu'aux premières expressions de l'existentialisme. Le personnalisme de Stefanini conduisait à l'individualisation de processus qui s'exprimaient dans un dialogue capable de rénover les stratégies éducatives. Les travaux de Giuseppe Flores d'Arcais prolongèrent les précédents et leur rencontre avec la pensée d'Emmanuel Mounier devint déterminante pour déterminer les contours d'un nouvel humanisme. L'individu s'emplissait d'un sentiment d'appartenance à une communauté pour devenir une personne à part entière. Flores d'Arcais reconnaissait à l'idéalisme le mérite d'avoir imposé la spiritualité en la mettant au centre de l'éducation. Sa doctrine reposait sur la pédagogie historique, esthétique et créatrice de Vico ; mais le processus d'auto-éducation de Gentile conduisait le maître à abandonner l'enfant à lui-même pour découvrir la vérité. L'idéalisme actualiste emprisonnait la liberté civique dans un État éthique, synthèse des consciences individuelles, et donnait à l'éducation une hauteur philosophique qui conférait des aspects élitistes à la culture et au savoir. D'Arcais soulignait la spiritualité de l'éducation tout en affirmant l'autonomie du discours pédagogique à l'égard des spéculations philosophiques.
- 8 Un chapitre du livre s'attache au rapport qui existe aujourd'hui entre l'éducation religieuse et la recherche pédagogique. En Italie, la sociologie de la religion s'est développée grâce à son enseignement universitaire. La population des catéchistes avoisine les 300 000. Une littérature de l'éducation religieuse se développe dans les milieux proches de l'Église et des congrégations religieuses ; mais les textes consacrés à l'enseignement de la religion catholique s'éloignent généralement de toute théologie. Dans ce domaine, la recherche pédagogique renonce aux grands thèmes et aux catégories scientifiques ou philosophiques. L'expérience religieuse est devenue le sujet essentiel. L'auteur cite Giovanni Maria Bertin qui situait toute évolution de la conscience religieuse à travers l'expérience. Son application pédagogique nécessitait un vaste débat prenant en compte toutes les expériences, indépendamment de toute philosophie de la religion. La « religiosité » devient une capacité humaine personnelle qui s'acquiert sans référence à un contenu intellectuel. Elle ne présente pas non plus de dimension émotionnelle et affective qui la réduirait à une constellation d'attitudes. Elle est une capacité naturelle qui existe dans chaque être humain. L'auteur se réfère à Romano Guardini pour qui la religiosité est une dimension de la personne et de sa manière d'être. Elle procède d'un dynamisme intrinsèque de l'homme entre permanence et transformation qui est une caractéristique de sa personnalité. L'éducation de la religiosité est le seul moyen d'atteindre le point de rencontre entre les diverses identités religieuses dans une société multiculturelle avec plusieurs religions. L'auteur admet la généralisation de l'indifférentisme religieux, mais refuse d'y voir la fin de la religiosité de l'homme. Nous assistons plutôt à sa mutation sous une forme sécularisée à une époque où la conscience religieuse s'avère plus profonde en termes personnels ou collectifs.

- 9 Il est difficile de donner une idée satisfaisante de l'extrême variété de ces deux volumes dont les sujets traités vont du politique aux institutions, de la philosophie à la pédagogie, de l'éducation religieuse à l'éveil de la conscience sociale. L'ouvrage est à l'image de l'étendue de la réflexion d'Hervé A. Cavallera qui a su par ailleurs en donner récemment de brillantes synthèses.