

Identité catholique et stratégies d'adaptation: l'Église face à sa laïcisation. Lecture croisée

par Mathias Gardet, historien, PR en sciences de l'éducation, université de Paris 8

publié dans Denis Rolland (coord. par), *Archéologie du sentiment en Amérique latine. L'identité entre mémoire et histoire XIXe-XXIe siècles*, Paris, Centre d'histoire de Sciences Po / L'Harmattan, 2005, p. 145-162

1986-1991, premier séjour au Mexique grâce à une bourse du ministère des Affaires extérieures, prolongée par un poste de VSN au Centre d'études mexicaines et centre américaines (CEMCA) ; recherche menée sur deux organisations de jeunesse, l'une catholique, l'autre révolutionnaire, après la découverte de deux fonds d'archives privés : celui de l'Action catholique mexicaine et de la Confédération de jeunes mexicains.

1991-1996, retour en France ; parallèlement à l'écriture de la thèse participation à des recherches sur les mineurs placés par mesure judiciaire.

1996, contrat d'étude sur les orphelins-apprentis d'Auteuil.

2000, réalisation d'un centre d'exposition permanent, « Enfants en justice XIXe-XXe siècles » pour la direction de la Protection judiciaire de la jeunesse (ministère de la Justice).

2002, réalisation d'un documentaire et d'un colloque sur l'historien mexicaniste François Chevalier.

2003, participation à un colloque en hommage à François-Xavier Guerra organisé par l'Université de Guadalajara.

2004, contrat d'étude sur la fédération générale des associations départementales des pupilles de l'école publique.

Cet itinéraire personnel résumé montre que le transfert culturel est aussi véhiculé par le chercheur. Dans ce flux constant entre étudiants français et latino-américains, il existe cependant une inégalité de fond. Alors qu'il semble tout naturel que le jeune thésard français parte à la fois à la découverte d'un pays et de son nouveau terrain de recherche ; il est en revanche tout aussi évident que l'étudiant latino-américain vienne en France pour s'imprégner d'une méthode mais que, en aucun cas, il n'abandonne son pays d'origine pour son étude. Drôle d'échange académique où le Français est convié à porter un regard extérieur sur une réalité qui lui est étrangère, alors que le Latino-américain lui n'y est pas autorisé et est relégué au rôle de témoin ou d'analyste de sa propre réalité, même si un océan l'en sépare. Il faut donc croire que les apports pourtant décisifs d'un Paxton sur le régime de Vichy, n'ont pas ébranlé nos convictions eurocentristes.

De retour au pays, le Latino-américain continue comme il se doit à travailler sur ses terres. Le Français lui est soumis à un écartèlement : ou bien il continue sur sa lancée mais, quittant son pays d'étude, il doit se livrer à son tour à des acrobaties - notamment financières - pour le rejoindre quelques semaines, une fois l'an ; ou bien il effectue une reconversion. Pour en revenir au cas personnel décrit, le glissement de terrain - de la France au Mexique - et d'objet - de la jeunesse qui va bien (celle des mouvements de jeunesse) à la jeunesse qui va mal (celle de l'enfance inadaptée) - conduit au départ à une certaine schizophrénie tant il est difficile de justifier dans un itinéraire de chercheur ce changement de décor. Cependant, avec le temps, ces expériences loin de s'annuler deviennent complémentaires et sur certaines problématiques permettent des lectures croisées.

Prenons qu'un exemple, lié en France à un sujet d'actualité, le thème de la laïcisation de la société. Un séminaire organisé par Elisa Cárdenas de l'Université de Guadalajara, dans le prolongement du colloque de 2003, confrontant les points de vue de chercheurs sur l'Église tant Mexicains que

Chiliens, Argentins et Français, nous a amenés à pointer plusieurs pièges inhérents aux recherches sur ce phénomène.

Tout d'abord, l'analyse du processus de sécularisation¹ de la société a été la plupart du temps influencée par les conflits idéologiques qui le sous-tendent, et que les débats actuels sur la question ne font qu'exacerber. Le phénomène a été ainsi presque toujours présenté comme une lutte opposant deux blocs : d'un côté une Église défensive de la foi cherchant par tous les moyens à préserver ses prérogatives et se lançant parfois dans des projets de reconquête spirituelle ; de l'autre un État de plus en plus laïque voulant rogner les privilèges de cette première et bannir de la société toute religiosité. La confrontation des expériences, lors de ce séminaire de 2003, nous a fait penser plutôt que, loin d'être continu, le processus de laïcisation s'est effectué en dents de scie et pas forcément aux périodes les plus attendues. Par ailleurs, la législation nous est apparue comme nettement insuffisante pour juger du degré et de l'intensité de ce phénomène. Derrière les lois désignées comme anticléricales se jouent en effet de subtiles négociations entre les régimes en place, le clergé local et la diplomatie vaticane qui permettent la mise en place de *statu quo*, de simili-concordat favorisant l'essor des institutions et des associations religieuses. Ce dynamisme insoupçonné de l'Église a par exemple été mis en relief avec l'élaboration d'une cartographie de la formation des diocèses au Mexique. Cette dimension géographique, malheureusement trop souvent négligée dans les travaux d'histoire, fait prendre conscience des enjeux de territoire d'autant plus décisifs que les frontières religieuses et les frontières politico-administratives ne concordent pas.

Jacques Dubois, partant du même constat d'absence de carte sur les diocèses, dans son travail sur la France d'avant la Révolution - mais dont les remarques restent valables pour le XXe siècle - en souligne ainsi l'importance : « Une idée nette des divisions ecclésiastiques de la France est indispensable pour comprendre et expliquer nombre de problèmes historiques. Ce sont les diocèses qui en constituent les circonscriptions essentielles, car la hiérarchie ecclésiastique est composée par le corps des évêques. Dans son diocèse l'évêque exerce une autorité souveraine, qui reste toujours considérable même quand elle est limitée, dans certains cas, par la volonté du Saint-Siège. Elle se fait sentir même sur les religieux qui jouissent du privilège de l'exemption, car ils ne peuvent exercer une activité quelconque sans entrer en relation avec les évêques »².

La division territoriale politique mexicaine par états pensée en 1824 et réformée par la suite à plusieurs reprises, oscillant entre centralisme et fédéralisme, s'est en quelque sorte figée à partir de 1917, à quelques rares exceptions près. La division ecclésiastique par diocèse suit en revanche la même logique dans la longue durée : conquête et couverture de l'ensemble du pays puis remembrement et morcellement progressif du territoire, sans s'être encore fixé de limite. Ce découpage ne s'est pas fait de façon régulière et continue, il s'est effectué par phases, par à-coups, liés bien entendu à la personnalité et aux priorités des différents papes qui se succèdent à la tête de l'Église, ainsi qu'aux événements politiques du pays. Mais ce découpage offre aussi quelques surprises et de grandes différences dans son dynamisme selon les époques. Les périodes d'offensive anticléricale n'engendrent ainsi pas forcément un ralentissement dans la création de nouveaux diocèses : le régime de Juarez et ses fameuses lois de la Réforme semble agir comme un stimulant, neuf diocèses étant créés ; la période de la révolution mexicaine freine son activité, sans

1. La différenciation entre les termes "laïcisation" pour les pays à dominante catholique et "sécularisation" pour les terres protestantes, proposée par certains historiens, comme Maurice Gauchet, n'a pas été retenue, faute d'éléments convaincants pour étayer cette thèse ; les deux mots sont donc considérés ici comme synonymes.

2. Jacques Dubois, « La carte des diocèses de France avant la Révolution, dans *Annales*, n°4, juillet-août 1965, pp. 680-691.

toutefois la stopper, trois diocèses étant tout de même fondés³. A l'inverse, les périodes de trêve ne provoquent pas les mêmes effets : le *statu quo* mis en place sous Porfirio Diaz est une période d'essor pour l'Église (11 nouveaux diocèses), alors que le *modus vivendi* initié par Portes Gil (même si on le considère seulement à partir de sa mise en place effective à la fin des années trente) est une période de paralysie (aucun diocèse créé entre 1930 et 1950). Les années 1950-60, enfin, souvent interprétées comme une période d'immobilisme, voire même de récession pour l'Église mexicaine semblent au contraire se caractériser par une véritable expansion, avec la naissance de dix-neuf diocèses. Ces variations et résurgences montrent qu'il faut se méfier d'une vision par trop linéaire qui appréhenderait le phénomène comme un processus irréversible.

Le second cliché dont il faut se garder et qui découle du premier, serait l'idée de vases communicants : l'expansion des initiatives d'organisations laïques venant empiéter progressivement le terrain d'action jusqu'alors investi uniquement par les organismes confessionnels. Comme le démontre dès 1900, l'écrivain et intellectuel catholique Max Turmann⁴, la multiplicité des activités menées par des laïques dans le domaine de l'éducation populaire (bibliothèques et universités populaires, mutualités, conférences et cours du soir, amicales ...) loin d'être un frein pour les milieux catholiques agit comme une véritable émulation, ceux-ci créant en réponse des instituts populaires, cercles d'études, colonies de vacances... L'étude plus locale menée par les chercheurs Dominique Dessertine et Bernard Maradan sur la ville de Lyon décrit les effets de cette concurrence effrénée qui provoque la mise en place exponentielle de patronages tant laïques que catholiques dans les différents quartiers, chacun des camps cherchant à damner le pion à l'autre en innovant de nouvelles activités sportives ou en s'ouvrant à une nouvelle clientèle (les jeunes filles par exemple)⁵.

Il en va de même au Mexique : si l'état d'urgence dans lequel se retrouvent l'Église et l'État à la fin des années vingt, renforcé par le contexte de guerre internationale à partir de 1939, facilite les phénomènes d'union sacrée et de cohésion nationale ainsi que l'apparition d'expériences simultanées, les ressemblances troublantes entre la confédération des jeunes mexicains (de tendance révolutionnaire) et l'association catholique de la jeunesse mexicaine dépassent le seul aspect conjoncturel. Il est alors possible de parler d'effets de miroir. Tout en maintenant des lignes idéologiques et des objectifs par essence divergents - l'une étant axée sur le politique et puisant ses références dans la révolution mexicaine, l'autre sur le religieux et se référant au catholicisme social - les deux organisations développent des stratégies (en matière de recrutement, d'implantation...), des méthodes (sports, loisirs, formation des dirigeants), des pratiques (festivals, kermesses...) et même une imagerie et un discours sur la jeunesse analogues. Sœurs ennemies, elles apparaissent aussi comme des sœurs jumelles qu'il devient possible de confondre. Après s'être ignorées pendant plusieurs années, en 1945, les deux organisations sont même sur le point de signer un pacte de reconnaissance et de collaboration mutuelle. Leurs propres adhérents finissent

3. Jean A. Meyer souligne cette dynamique de l'Église dans les années vingt : « *c'était comme si l'Église avait été désenchaînée par la révolution, qui la libéra du joug du porfirisme, et comme si la persécution l'avait stimulée* », dans *La Cristiada, el conflicto entre la Iglesia y el estado 1926-29*, tome II, México, Siglo XXI, 11ème éd., 1989, p. 283.

4. Max Turmann (1866-1943), professeur de droit à l'université catholique de Fribourg, proche du mouvement du Sillon de Marc Sangnier, est l'auteur de plusieurs ouvrages dont *L'éducation populaire. Les œuvres complémentaires à l'école*, publié à Paris, 1900, Librairie Victor Lecoffre. Voir Geneviève Poujol, Madeleine Romer, *Dictionnaire biographique des militants XIXe-XXe siècles. De l'éducation populaire à l'action culturelle*, Paris, L'harmattan, 1996.

5. Dominique Dessertine et Bernard Maradan, *L'âge d'or des patronages (1919-1939). La socialisation de l'enfance par les loisirs*, CNFE-PJJ, Ministère de la Justice, Vaucresson, 2001, 235 p.

d'ailleurs par perdre le cap, confondant parfois les deux structures ou alors, de façon plus subtile, faisant jouer la concurrence pour obtenir des avantages⁶.

Le troisième problème rencontré dans les recherches sur la laïcisation de la société est la vision unilatérale qui en découle, comme si le phénomène se manifestait uniquement en dehors et à l'encontre de l'Église, comme si cette dernière restait une forteresse imperméable aux événements extérieurs.

En France cette question se traduit tout d'abord par un problème de vocabulaire, les dictionnaires proposant encore aujourd'hui deux orthographes pour le terme "laïc/laïque" quand il s'agit de l'adjectif ou du substantif décliné au masculin. Or, ces mots homonymes comportent deux définitions qui renvoient à des conceptions complètement antinomiques. Le premier sens donné par le *Petit Robert* est : « Qui ne fait pas partie du clergé » (*Le Larousse* disant plutôt « qui n'appartient pas au clergé ») ; avec les précisions suivantes : « Qui n'a pas reçu les ordres de cléricatures en parlant d'un chrétien baptisé ». On parle alors d'ordre des laïcs, d'apostolat laïc et cela renvoie au mot "laïcat" : c'est à dire « l'ensemble des chrétiens non ecclésiastiques » (*Le Larousse* dira lui ensemble des laïques (SIC !) de l'Église catholique). Le deuxième sens proposé par le *Petit Robert* est radicalement différent : « Qui est indépendant de toute confession religieuse (*Le Larousse* dira « qui est indépendant des organisations religieuses, qui est étranger à la religion et même au sentiment religieux »). On parle alors d'État laïque, d'enseignement laïque et cela renvoie au mot "laïcité" : « Principe de séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et l'Église aucun pouvoir politique » (*Le Larousse* préférera dire « indépendant des conceptions religieuses ou partisans. Système qui exclut les Églises de l'exercice du pouvoir politique ou administratif et en partie de l'enseignement public »). Cela renvoie aussi à "laïcisation" : « action de laïciser, exemple laïcisation de l'enseignement, action d'écarter tout esprit confessionnel de l'enseignement officiel » (*Le Larousse* toujours plus radical dit : « action de soustraire à l'autorité religieuse »). Voilà donc un mot avec deux orthographes, qui veut dire une chose et pratiquement son contraire. Or si les dictionnaires les présentent comme des synonymes, l'usage qui en est fait a su rapidement les départager. Dès la fin du XIXe siècle et de plus en plus clairement au fil du XXe siècle, deux camps aux idéologies opposées s'emparent chacun d'un des deux orthographes. Le camp de la laïcité, ceux de la Ligue de l'enseignement, les partisans de l'école publique, laïque et obligatoire et de la séparation de l'Église et de l'État s'appellent presque toujours des laïques "Q"."U"."E". Le camp des confessionnels, des chrétiens sociaux, ces nouveaux apôtres qui agissent aux côtés de la hiérarchie et des ordres religieux se baptisent presque systématiquement des laïcs, petit "c". Cette ambiguïté entretenue du mot « laïc/laïque » n'est donc pas seulement du domaine du discours, mais cache bien sur le terrain des pratiques et des réseaux de militants très nettement séparés et même, pendant un temps, en guerre ouverte.

Si cette ambiguïté de vocabulaire est balayée dans la langue espagnole par l'utilisation des mots « seclar » et « laico » qui distingue les laïcs des laïques, il n'en reste pas moins que, dans le cas français, il est frappant de constater la quasi-concomitance de l'émergence de la laïcité qui aboutira à la loi de 1905 et du laïcat dont les initiatives se multiplient à ce tournant fin XIXe–début XXe siècles. Cette concordance troublante des dates ne peut que nous interroger sur l'évolution interne de l'Église d'autant que les positions de la hiérarchie vis-à-vis de ces propres laïcs sont elles aussi plus qu'ambiguës, encourageant et condamnant tour à tour cet apostolat d'un nouveau type. L'encyclique *Rerum Novarum* donnée à Rome, le 15 mai 1891, par le pape Léon XIII apparaît comme une consécration de ce type d'actions qui prendra bientôt le nom d'action catholique.

6. Mathias Gardet, *Jeunesse d'Église, Jeunesse d'État au Mexique, 1929-1945. Action des catholiques et fastes révolutionnaires*, Paris l'Harmattan, 2003, 314 p.

Dans ce texte, Léon XIII exhorte ouvertement tous les fidèles, qu'ils appartiennent ou non au clergé, à intervenir dans le temporel sur la fameuse question sociale :

« Aussi, il faut louer hautement le zèle d'un grand nombre des nôtres qui, se rendant parfaitement compte des besoins de l'heure présente, sondent soigneusement le terrain pour y découvrir une voie honnête qui conduise au relèvement de la classe ouvrière. S'étant constitués les protecteurs des personnes vouées au travail, ils s'étudient à accroître leur prospérité, tant familiale qu'individuelle, à régler avec équité les relations réciproques des patrons et des ouvriers, à entretenir et à affermir dans les uns et les autres le souvenir de leurs devoirs et l'observation des préceptes évangéliques (...). Sous l'inspiration des mêmes pensées, des hommes de grand mérite se réunissent fréquemment en congrès pour se communiquer leurs vues, unir leurs forces, arrêter des programmes d'action. D'autres s'occupent de fonder des corporations assorties aux divers métiers et d'y faire entrer les ouvriers ; ils aident ces derniers de leurs conseils et de leur fortune et pourvoient à ce qu'ils ne manquent jamais d'un travail honnête et fructueux. (...) Enfin, il ne manque pas de catholiques qui, pourvus d'abondantes richesses, mais devenus en quelque sorte compagnons volontaires des travailleurs, ne regardent à aucune dépense pour fonder et étendre au loin des sociétés où ceux-ci peuvent trouver, avec une certaine aisance pour le présent, le gage d'un repos honorable pour l'avenir. Des efforts, si variés et si empressés ont déjà réalisé parmi les peuples un bien très considérable et trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en parler en détail. Il est à Nos yeux d'un heureux augure pour l'avenir ».

Léon XIII meurt le 20 juillet 1903. Sa succession semble être assurée, puisque le candidat tout désigné, le cardinal Rampolla, est un de ses très proches collaborateurs, fidèle à sa politique. Mais alors qu'il emporte les premiers suffrages, lors de la réunion des cardinaux en conclave le 31 juillet 1903, dès le lendemain, le cardinal Rampolla se heurte à un *veto* suite à l'accusation de faire partie d'une loge maçonnique. Le choix du conclave se porte finalement au septième tour sur le cardinal Joseph Sarto, qui est élu le 4 août de la même année sous le nom de Pie X. Ce nouveau pontificat qui dure onze années amorce un tournant dans la relation de l'Église avec ses laïcs. Bien que Pie X soit resté dans l'histoire comme le Pape de l'action catholique et que son encyclique *Il fermo proposito* du 11 juin 1905 en soit considéré la Charte, sa conception de l'apostolat ne s'inscrit pas tout à fait dans la même ligne que son prédécesseur. Les premiers paragraphes de ce texte, prononcé quelques mois avant la fameuse loi française du 9 décembre 1905 sur la séparation de l'Église et de l'Etat, fait directement allusion à *Rerum Novarum* et semble en accepter l'héritage :

« Le ferme propos que Nous avons formé, dès les débuts de Notre Pontificat, de consacrer à la restauration de toutes choses dans le Christ toutes les forces que Nous tenons de la bonté du Seigneur, éveille en Notre cœur une grande confiance dans la grâce puissante de Dieu, sans laquelle Nous ne pouvons ici-bas concevoir ni entreprendre rien de grand et de fécond pour le salut des âmes. En même temps, Nous sentons plus vivement que jamais, pour ce noble dessein, le besoin de votre concours unanime et constant, Vénérables Frères appelés à partager Notre charge Pastorale, du concours de chacun des clercs et des fidèles confiés à vos soins. Tous, en vérité, dans la Sainte Église de Dieu, nous sommes appelés à former ce corps unique dont la tête est le Christ ; corps étroitement organisé, comme l'enseigne l'apôtre saint Paul, et bien coordonné dans toutes ses articulations, et cela en vertu de l'opération propre de chaque membre, d'où le corps tire son propre accroissement et peu à peu se perfectionne dans le lien de la charité (...). Ce besoin suprême, Notre prédécesseur Léon XIII, de sainte mémoire, le perçut pleinement en indiquant, surtout dans la mémorable Encyclique *Rerum Novarum* et dans d'autres documents postérieurs, l'objet autour duquel doit principalement se déployer l'action catholique, à savoir la solution pratique de la question sociale selon les principes chrétiens (...) ».

Cependant très rapidement, Pie X introduit une précision non négligeable en priant sa hiérarchie d'exercer un contrôle très strict sur ces multiples initiatives menées par les laïcs et en ordonnant à ces derniers une non moins stricte obéissance :

« Il Nous reste, Vénérables Frères, à traiter un autre point de la plus grande importance : les relations que toutes les œuvres de l'action catholique doivent avoir avec l'autorité ecclésiastique. Si l'on considère bien les doctrines que Nous avons développées dans la première partie de Notre Lettre, l'on conclura facilement que toutes les œuvres qui viennent directement en aide au ministère spirituel et pastoral de l'Église, et qui par suite se proposent une fin religieuse visant directement le bien des âmes, doivent dans tous leurs détails être subordonnées à l'autorité de l'Église et, partant, également à l'autorité des évêques, établis par l'Esprit-Saint pour gouverner l'Église de Dieu dans les diocèses qui leur ont été assignés. Mais, même les autres œuvres qui, comme Nous l'avons dit, sont principalement fondées pour restaurer et promouvoir dans le Christ la vraie civilisation chrétienne, et qui constituent, dans le sens donné plus haut, l'action catholique, ne peuvent nullement se concevoir indépendantes du conseil et de la haute direction de l'autorité ecclésiastique ».

La seconde partie de *Il fermo proposito*, qui s'adresse plus explicitement au clergé, se démarque en revanche nettement de *Rerum Novarum* en manifestant ouvertement une certaine défiance vis-à-vis de l'engagement temporel de l'Église tant prôné par Léon XIII et considéré comme un risque de perte d'identité, d'oubli du spirituel qui doit en rester le fondement :

« Et, pendant que Nous montrons à tous la ligne de conduite que doit suivre l'action catholique, Nous ne pouvons dissimuler, Vénérables Frères, le sérieux péril auquel la condition des temps expose aujourd'hui le clergé : c'est de donner une excessive importance aux intérêts matériels du peuple en négligeant les intérêts bien plus graves de son ministère sacré. Le prêtre, élevé au-dessus des autres hommes pour remplir la mission qu'il tient de Dieu, doit se maintenir également au-dessus de tous les intérêts humains, de tous les conflits, de toutes les classes de la société. Son propre champ d'action est l'Église, où, ambassadeur de Dieu, il prêche la vérité et inculque, avec le respect des droits de Dieu, le respect aux droits de toutes les créatures. En agissant ainsi, il ne s'expose à aucune opposition, il n'apparaît pas homme de parti, soutien des uns, adversaire des autres ; et, pour éviter de heurter certaines tendances ou pour ne pas exciter sur beaucoup de sujets les esprits aigris, il ne se met pas dans le péril de dissimuler la vérité ou de la taire, manquant dans l'un et dans l'autre cas à ses devoirs ; sans ajouter que, amené à traiter bien souvent de choses matérielles, il pourrait se trouver impliqué solidairement dans des obligations nuisibles à sa personne et à la dignité de son ministère. Il ne devra donc prendre part à des Associations de ce genre qu'après mûre délibération, d'accord avec son évêque, et dans les cas seulement où sa collaboration est à l'abri de tout danger et d'une évidente utilité ».

Ce durcissement des positions du Vatican, qui est parallèle à l'exacerbation des conflits avec le gouvernement français, est manifeste les années suivantes. Certains courants de l'action sociale des catholiques en France, comme ceux incarnés par l'abbé Lemire qui prône l'engagement temporel à n'importe quel prix⁷ sont ainsi de plus en plus contestés. Pie X proteste à plusieurs reprises contre ces nouvelles tendances rappelant que « le relèvement social est une œuvre essentiellement catholique et qu'il ne peut s'opérer qu'en faisant pénétrer dans les masses les principes chrétiens » ;

7. En 1899, dans une conférence donnée à Orléans, l'abbé Lemire disait : « La société terrestre est faite pour la vie terrestre. Quant au paradis, on verra après », cité en note dans J. Brugette, *Le prêtre français et la société contemporaine*, Paris, P. Lethielleux, 1938, tome III, p. 116.

déclarant qu'il « n'est ni loyal ni digne de simuler en couvrant d'une bannière équivoque la profession de catholicisme comme si c'était une marchandise avariée et de contrebande » et invitant les catholiques à s'écarter du « pernicieux principe de la neutralité religieuse »⁸. Certains prêtres font alors amende honorable, c'est le cas par exemple de l'abbé Soulange-Bodin qui, aux alentours de 1907, publie dans son bulletin paroissial une sorte de *mea culpa* :

« J'ai connu un jeune prêtre qui, lorsqu'il sortit du séminaire, s'imagina qu'il allait réformer le monde et le convertir à la religion par les "idées sociales" [...]. Et ce jeune prêtre pendant douze ans se lança à corps perdu dans toutes les œuvres économiques et sociales qu'il put découvrir : coopératives, mutualités, assistances par le travail, etc., etc. Il se fit des amis sans doute, mais aussi bien des ennemis et encore plus d'ingrats. Des chrétiens presque pas. Alors il se mit à réfléchir, il pensa que le Christ se contentait d'exposer la vérité et que les foules suivaient le Christ à cause de la vérité. Il constata, l'histoire en main, que Saint-Paul, l'apôtre des nations, ne faisait pas tant de détours pour amener la foule à Jésus-Christ, mais qu'il les convertissait en le leur montrant sur la croix. [...]. Il a résolu d'enseigner avant tout le Christ, sans détour ni compromission. Ce prêtre, vous le connaissez tous, mes amis, c'est celui qui écrit ces lignes »⁹.

D'autres, comme l'abbé Viollet¹⁰, doivent négocier pied à pied avec leur supérieur hiérarchique la continuation de leurs œuvres dites « neutres » dirigées par des laïcs, qui bien que catholiques n'affichent pas ouvertement leur appartenance religieuse. Ils obtiennent souvent à grande peine, plus qu'un aval une sorte de tolérance ou de *statu quo* à l'image des directives données par le Vatican :

« Dites clairement que les associations mixtes et les alliances avec les non-catholiques pour le bien-être matériel sont permises, mais que le pape préfère ces unions de fidèles qui, déposant tout respect humain et fermant l'oreille à toute attraction ou menace, se resserrent autour du drapeau qui, quoique combattu, est le plus splendide et glorieux, parce que c'est le drapeau de l'Église »¹¹.

Ces nouvelles consignes de Pie X entraînent aussi de graves crises dans des mouvements initiés principalement par des laïcs. L'affaire du Sillon trop souvent analysée sous son seul versant politique en est un exemple¹². Ainsi que l'a démontré l'historienne Françoise Tétard, la condamnation qui frappe ce mouvement le 25 août 1910 s'attaque aussi à la méthode du cercle d'études pratiquée par ses membres. Cette méthode « consistait en un exposé, fait par un conférencier nommé pour l'occasion "laïusseau", suivi d'un débat, animé par "le conseiller de cercle". Selon les organisateurs, selon les thèmes, il y avait des cercles d'hommes, des cercles de femmes ou parfois des cercles mixtes. Il était précisé de ne jamais dépasser la trentaine de participants car "il faut être autour de la table et pouvoir se voir". Il était toujours recommandé de clore le débat autour d'un verre »¹³. Mais, il s'agissait aussi d'un entraînement intensif à la prise de

8. Lettre adressée au cardinal Maffia en septembre 1907, lettre au comte Medolazzo du 22 novembre 1909 et lettre à Louis Durand, président de l'Union des caisses rurales publiée dans *La Croix* le 6 mai 1910 ; lettres citées dans J. Brugette, *id.*, p. 122.

9. Cité par J. Brugette, *Le prêtre français et la société contemporaine*, Paris, P. Lethielleux, 1938, tome III, p. 118.

10. Voir Mathias Gardet, *Jean Viollet et l'apostolat laïc. Les œuvres du moulin-Vert (1902-1956)*, Paris, Beauchesne, 2004.

11. Discours prononcé par le pape au Consistoire reproduit dans le journal *Le Temps* du 30 mai 1914 sous le titre « Pie X et le bien-être social », CAEF, 21PP 4.

12. Voir entre autres Marc Sangnier et les débuts du Sillon 1894, Actes de la journée d'études du 23 septembre 1994, Paris, Ministère de la Culture et de la Francophonie, 1994 ; Bruno Dumons, *Catholiques en politique, un siècle de Ralliement*, Desclée de Brouwer, Paris, 1993.

13. Françoise Tétard, « De l'Affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie, un siècle d'éducation populaire », revue *Esprit*, n° 3-4, mars- avril 2002, p. 41.

parole, on apprenait aux membres à s'affronter à un public, voire même à un auditoire *a priori* hostile. Un des débouchés logiques de cet apprentissage était la participation à des conférences publiques et contradictoires, dont certaines étaient organisées par le Sillon. Or, parmi les critiques émises par le Pape, sont dénoncés le procédé des orateurs Sillonnistes : « Ils ont un langage entraînant, voilant le vague des idées et l'équivoque des expressions sous l'ardeur du sentiment ; la sonorité des mots peut enflammer les cœurs pour des causes séduisantes mais funestes » ; la méthode même du cercle d'études : « Ce sont de véritables coopératives intellectuelles où chacun est tout ensemble maître et élève » ; mais aussi « la proportion entre les catholiques et les autres à travers la manière dont le Sillon fait le recrutement de ses militants », une trop grande place étant laissée « aux démocrates protestants et libres penseurs »¹⁴.

Si la fermeté exprimée à l'égard du Sillon est due en grande partie au contexte de l'époque et à la peur d'une politisation des mouvements d'action catholique, elle repose aussi sur une volonté de reprendre le contrôle du clergé et des laïcs qui agissent à la base sur le terrain social. L'affirmation de l'autorité de la hiérarchie se traduit par l'application d'une stricte orthodoxie ; elle exprime la crainte d'un risque de contamination des croyants par les incroyants et elle conduit à un refus de toute sorte d'œcuménisme : que ce soit au niveau des œuvres dites « interconfessionnelles » qui sont dès lors fermement condamnées¹⁵ ou au niveau de la participation des catholiques dans des assemblées où ils pourraient être exposés, attirés dans l'indifférence religieuse.

Cette nouvelle façon d'appréhender la laïcisation non plus hors mais au sein de l'Église et les relations complexes de la papauté avec l'apostolat des laïcs permet de mieux interroger les différentes formes que prend l'action catholique selon les pays et selon les périodes. Au Mexique, les principales associations de catholiques fondées en collaboration étroite avec le clergé national acquièrent une indépendance de plus en plus marquée vis-à-vis de la hiérarchie à la veille de la guerre civile et religieuse de la Cristiade. Une des manifestations la plus visible de cette laïcisation est dans le cas de Ligue nationale de défense de la liberté religieuse. Cette dernière décide en effet d'adopter en 1925, pour sa stratégie de conquête, un zonage du pays regroupant les états du pays et non plus les diocèses ; alors que quelques années auparavant certains de ses organismes affiliés, comme l'association catholique de la jeunesse mexicaine, avaient choisi au contraire de se plier à la division territoriale ecclésiastique. Cette autonomisation de l'apostolat des laïcs, toléré par la hiérarchie catholique malgré sa radicalisation durant la période de guerre civile de la Cristiade, s'explique par l'état d'urgence dans lequel se retrouve le clergé mexicain à cette période. A partir de 1925 en effet, la dégradation très nette des relations entre l'Église et l'État révolutionnaire (l'incident le plus grave étant la tentative de schisme provoquée par le gouvernement du président Plutarco Elias Calles dans la paroisse de la Soledad), ainsi que l'extrême sévérité dans l'application des lois anticléricales (limitation draconienne du nombre de prêtres par diocèse, amendes très élevées pour toute infraction à la loi des cultes...) entravent toute entreprise de coordination des forces catholiques sous la tutelle du clergé. Les très nombreuses expulsions de prêtres et d'évêques, la fermeture et la confiscation d'une grande partie des églises et autres établissements religieux, mettent en péril la structure organique et le fonctionnement même de l'Église mexicaine. La crise atteint un tel stade, qu'en juillet 1926, les autorités ecclésiastiques déclarent n'être plus en mesure d'exercer et le comité épiscopal décide de suspendre le culte.

En revanche, à partir de 1929, les pressions exercées par le Vatican sur l'épiscopat mexicain pour obtenir une paix à n'importe quel prix permettent d'envisager une restructuration de l'institution ecclésiastique. Les accords verbaux établis entre le président de la République mexicaine et deux

14. Françoise Tétard, « L'éducation populaire : subversive ? L'affaire du Sillon », Rencontres tarnaises pour l'éducation populaire, Castres, samedi 27 novembre 1999, brochure, p. 30.

15. Voir J. Brugette, *op. cit.*, pp. 122-123.

représentants de l'épiscopat national en juin 1929, connus sous le nom de *Modus Vivendi* ou *Arreglos*, sont certes très précaires (pas de document écrit) et sans aucune garantie, mais ils ont un tout autre poids dans la perspective plus générale de la politique de Pie XI à cette époque. Le Vatican, lui-même en négociation avec le gouvernement de Mussolini vient d'obtenir par les accords de Latran (11 février 1929) non seulement une reconnaissance de l'Église par l'État italien et une souveraineté territoriale mais aussi, dans l'article 43 de ces mêmes accords, la reconnaissance des organisations dépendantes de l'action catholique italienne¹⁶, qui reste un de ses objectifs prioritaires. En poussant l'Église mexicaine à accepter les accords de 1929 avec le gouvernement mexicain, Pie XI pouvait espérer à long terme le même type de compromis. Il obtient une reconnaissance de fait de la hiérarchie catholique menacée jusqu'alors par la Loi Calles (en particulier par celle portant sur l'inscription obligatoire des prêtres)¹⁷ :

« On reproche aux Arreglos de n'avoir obtenu aucune dérogation des lois qui avaient provoqué le conflit. Le fait est que, par ses déclarations officielles, le Président a reconnu l'existence de l'Église et de sa hiérarchie, ce qui était une raison suffisante pour rétablir le culte. Même si cela ne donne pas toute la liberté dont a besoin l'Église »¹⁸.

Or, dès que cette perspective de *modus vivendi* s'amorce et que le corps hiérarchique de l'Église mexicaine est en voie de reconstitution, les positions vis-à-vis des organismes laïcs s'annoncent radicalement différentes. En décembre 1929 l'institution d'une nouvelle structure par l'autorité épiscopale sous le nom d'action catholique mexicaine (ACM) entraîne un grand changement pour les associations de laïcs existant auparavant. Certaines sont invitées à faire partie du projet, d'autres, au contraire, en sont exclues. Ce changement est un changement de forme plus qu'un changement de fond. La grande nouveauté de l'ACM repose sur son organisation hiérarchique, unitaire et concentrique, dont les rapports de pouvoirs circulent à sens unique.

L'apostolat et l'action catholique développés par les associations antérieures à l'ACM ne sont pas remis en question. Pourtant, une lutte tenace s'engage de 1929 à 1939. Les différentes associations catholiques entrent en conflit avec la junte centrale de l'ACM secondée par l'autorité épiscopale, et les différents diocèses se heurtent avec le siège central de México. Cette double lutte pose des questions de fond : celle de l'autonomie des laïcs face à la structure par essence hiérarchique de l'Église ; celle des limites de l'action catholique et du rôle temporel de l'Église face aux nouvelles données de la société. Dès sa conception, l'ACM se démarque des initiatives antérieures, même si elle en reprend les principes fondamentaux. Elle prétend exercer la primauté dans le champ de plus en plus vaste de l'action catholique et affiche des visées annexionnistes. Elle est créée par l'épiscopat mexicain et étroitement subordonnée à ce dernier. Elle se réfère directement au modèle de ACI - une structure très hiérarchisée et centralisée - tout en adaptant ce modèle aux réalités nationales. Elle répond à la nécessité de restructurer le corps de l'Église en faisant appel à l'ensemble des organisations catholiques, qu'elles soient cléricales ou laïques, et au désir de renforcer le contrôle de la hiérarchie sur ces dernières¹⁹.

16. *L'Action Catholique traduction française des documents pontificaux (1922-1932)*, Paris, ed. Maison de la Bonne Presse, 1933, pp. 237-238., pp. 231-232.

17. Le registre direct et individuel de chaque prêtre était ressenti comme une menace vis-à-vis de l'organisation hiérarchique de l'Église, ainsi que le montre le memorandum rédigé par un évêque mexicain, à la demande de Rome en juin 1929, cité par Jean A. MEYER, *La Cristiada...*, *op. cit.*, tome 1, p. 347.

18. Déclarations du 17 février 1930 de Leopoldo Ruiz y Flores, délégué apostolique, *Boletín mensual de la Junta Central de la ACM*, n° 1, 1er mars 1930, (FACM).

19. Voir Mathias Gardet, « Action des catholiques et Action Catholique au Mexique (fin XIXème-1930) », in *L'Amérique Latine et les modèles européens*, L'Harmattan, Centre de recherches d'histoire de l'Amérique Latine, Paris, 1998, pp. 451-476..

A l'heure où le débat sur la laïcité est repris avec virulence dans la société française, à l'aube du centenaire d'une loi encore mal digérée, nous pouvons donc nous interroger s'il est possible d'interpeller sereinement les ambiguïtés dont le terme "laïc/laïque" est porteur, ainsi que de parler de l'émergence de laïcs catholiques, de laïcisation de l'Église, sans être étiqueté immédiatement comme défenseur ou pourfendeur d'un camp ou d'un autre. L'historien Jean-Marie Mayeur s'était pour sa part interrogé avec prudence au féminin sur "La Question laïque"²⁰. Le fait d'être confronté dans nos propres recherches à plusieurs terrains, plusieurs pays, plusieurs cultures, nous aide et nous oblige sans doute à dépasser certains clivages, certaines représentations, voire certains tabous.

20. Jean-Marie Mayeur, *La question laïque XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1997, 239 p.