

Chapitre 12

TRIOMPHE ET AMBIGUÏTÉS DE LA SÉCULARISATION (ANNEES 1890-1914)

1. LES ÉGLISES FACE AU DILEMME « FLÉCHIR OU PÉRIR »

1.1. L'Église catholique, de Léon XIII à Pie X

En soutenant sans faiblesse la guerre de l'Église catholique contre ses deux ennemis, le libéralisme et le socialisme, inlassablement dénoncés conjointement comme des instruments de perdition des âmes et des sociétés, Pie IX avait-il sauvé le catholicisme en lui redonnant sa seule base doctrinale cohérente, ou l'avait-il engagé dans la voie mortelle de la marginalisation par rapport à un monde profane qui se riait des anathèmes de son *Syllabus* ? Il n'y a pas de question plus essentielle, pour l'ensemble du clergé catholique comme pour les fidèles, sous les pontificats des deux successeurs du pape de l'infaillibilité, Léon XIII (1878-1903) et Pie X (1903-1914) : il n'en est pas non plus de plus difficile.

Il est d'usage de présenter Léon XIII comme le pape de la détente, engageant son Église vers une forme de réconciliation avec le monde¹, en contraste avec le retour sous Pie X à une position de crispation. A certains égards, le changement survenu avec Léon XIII est indéniable. C'est Léon XIII qui détourne l'Église de France de la voie de la révolte ouverte lors de la séparation scolaire de 1882, contre l'avis des catholiques intransigeants français ; il engage, avec Mgr Lavigerie, mais contre l'avis de nombreux évêques, le processus qui conduit l'Église au ralliement à la République. Il encourage l'intérêt nouveau, ou peu s'en faut, de l'Église catholique pour les questions sociales, notamment avec l'appui donné à la médiation du cardinal Manning lors de la grève des dockers londoniens (1889) ou avec la publication de l'encyclique *Rerum novarum* (1891). Il donne à Mgr d'Hulst, le promoteur de la « science chrétienne », l'autorisation pontificale nécessaire pour vaincre la résistance de l'épiscopat français².

Mais si Léon XIII acquiert ainsi, auprès des partisans de ce qui s'appellera bientôt le catholicisme *intégral*, l'image si choquante à leurs yeux d'un « pape libéral »³, il s'en faut de beaucoup qu'il soit considéré comme tel aux yeux de nombreux historiens actuels. Dans une récente étude sur « la papauté de Pie VII à Pie X » Yves Bruley souligne « la grande continuité du magistère pontifical » sous Léon XIII qui « récapitule tout le catholicisme tridentin »⁴. Son attitude face à la République française révèle sans doute une remarquable souplesse politique face à une conjoncture difficile ; mais celle-ci s'allie avec la réaffirmation de l'hostilité doctrinale de l'Église à la thèse de l'origine humaine de la souveraineté (encyclique *Diuturnus illud*, 1881). *Rerum novarum* est non seulement un texte destiné à détourner les ouvriers du socialisme, mais également « un manifeste antilibéral »⁵. Les premiers nommés doivent savoir (« premier principe ») que « l'inégalité des conditions et les souffrances sont

¹ Voir notamment l'ouvrage déjà mentionné de Pierre CHEVALLIER, *Jules Ferry et Léon XIII, La séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard, 1981.

² Voir notamment l'ouvrage déjà mentionné de Pierre CHEVALLIER, *Jules Ferry et Léon XIII, La séparation de l'Église et de l'École*, Paris, Fayard, 1981.

³ « Nous avons fait reculer ce pape libéral » (Mgr Fèvre, cité par G. MINOIS, p. 261). L'expression « catholicisme intégral » renvoie à l'ouvrage d'Emile POULAT, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris-Tournai, 1968.

⁴ Y. BRULEY, « La papauté de Pie VII à Pie X », in J.-P. BLEDE et al., *Religion et culture*, p. 23. Dans sa préface de l'ouvrage de P. THIBAUT (op. cit., p. XII), Emile POULAT voit dans Léon XIII un pape « plus souple que Pie IX ou Pie X, mais non plus libéral ».

⁵ Y. BRULEY, *ibid.*

choses inéluctables [qui] ici-bas n'auront pas de fin, parce que les funestes fruits du péché sont amers, âpres, acerbes, et qu'ils accompagnent nécessairement l'homme jusqu'à son dernier soupir ». Pour rendre moins mauvaise une situation qui de toute façon est invinciblement destinée à l'être, le pape préconise aux « pauvres » tentés par le socialisme (cette « *opinion erronée et fallacieuse* ») l'entente des classes (« *deuxième principe* ») et la confiance en la justice réparatrice de Dieu *post mortem*. Mais aux riches, le pape rappelle aussi que la seule société bien ordonnée est celle qui fait de tous les hommes des enfants d'un « *Père commun [qui] est l'unique fin* » à laquelle tous les actes de la vie sociale doivent être rapportés. Implicitement, mais clairement, le pape souligne qu'on ne peut attendre de l'Eglise qu'elle soit en mesure de jouer un rôle efficace face au danger socialiste et en même temps la reléguer dans la « sphère privée » du programme libéral⁶. Le pontificat de Léon XIII est d'ailleurs celui où le thomisme, dont on a signalé plus haut le retour dans la pensée catholique au cours des décennies précédente, est hissé au rang de théologie officielle⁷. Comme si elle visait à dissiper les craintes (ou, pour d'autres, les espoirs) de ceux qui verraient dans cette promotion du théologien de la raison chrétienne une ouverture vers le rationalisme profane, l'importante encyclique *Providentissimus Deus* (1893) réaffirme avec raideur la doctrine dite de *l'inerrance absolue* de la Bible⁸. Peu de temps avant la mort de Léon XIII, l'encyclique *Graves de Communi* sur la démocratie chrétienne (1901) montre à la fois la gêne croissante de la hiérarchie catholique, et la volonté de ne rien céder sur le fond : « *Il ne faut employer cette expression [démocratie chrétienne] qu'en lui ôtant tout sens politique, et en n'y attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne sur le peuple.* »

Mais la pression sécularisatrice s'amplifie encore dans les premières années du XXe siècle. Elle trouve désormais des relais de poids à l'intérieur de l'Eglise catholique elle-même – signe d'une capacité de résistance amoindrie de l'institution. Deux principaux « fronts » menacent l'orthodoxie de l'intérieur. Le premier, sur le plan de l'exégèse des livres sacrés, est le courant appelé « moderniste », qui propose, avec le Jésuite anglais Georges Tyrrell et l'abbé Loisy, de faire admettre par l'Eglise catholique ce que le protestantisme libéral avait reconnu depuis longtemps en matière d'histoire biblique⁹. Le second, sur le plan politique, est créé par l'apparition de courants proposant au catholicisme de se rallier, non du bout des lèvres, mais corps et âme, au principe démocratique de la souveraineté populaire (mouvement du Sillon en France – fondé par le polytechnicien Marc Sangnier en 1898, il compte 10 000 membres en 1905 ; *Ligue démocratique nationale* du prêtre don Murri en Italie, fondée en 1905). Dans les deux cas, la réaction de Pie IX, que l'historien du christianisme Jacques Gadille décrit comme « *une réaction panique* » devant le risque d'éclatement de l'Eglise¹⁰ (ce qu'il nomme lui-même sa « protestantisation »), est brutale : Tyrrell est excommunié en 1906, Loisy en 1908 et Romolo Murri en 1909, au lendemain de son élection à la Chambre des députés italienne. Sangnier, accusé de « *modernisme social* », préfère se soumettre (1910) et dissout son mouvement. Un « serment anti-moderniste » est exigé en 1910 de tous les candidats au sacerdoce¹¹.

⁶ Léon XIII, *Rerum novarum* (15 mai 1891), p. 92 à 96.

⁷ P. THIBAUT, *Savoir et pouvoir, philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, P. U. Laval, Québec, 1992, préface d'E. Poulat). Lui-même ancien théologien formé dans un cadre thomiste, il donne de cette consécration pontificale de la doctrine de Thomas d'Aquin l'explication suivante : « *La réapparition du thomisme en plein XIXe siècle constituait un exemple rare de la restauration, pour ainsi dire à froid, de ce que les sociologues depuis Marx appellent une idéologie. Le thomisme offrait ainsi une conception du monde génialement formalisée dont la vocation était de maximiser le pouvoir sacerdotal en désarmant subtilement les instances intellectuelles et politiques qui pouvaient prétendre rivaliser avec lui* » (*op. cit.*, p. XXV).

⁸ *Tous les livres entiers que l'Eglise a reçus comme sacrés et canoniques dans toutes leurs parties, ont été écrits sous la dictée de l'Esprit Saint. Tant s'en faut qu'aucune erreur puisse s'attacher à l'inspiration divine, que celle-ci par elle-même exclut toute erreur* » (cité par G. MINOIS, *op. cit.*, p. 272).

⁹ En particulier l'origine non mosaïque du *Pentateuque* et l'existence de deux récits distincts de la *Genèse*.

¹⁰ J. GADILLE, « Face aux nouvelles sciences religieuses, le modernisme », in *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, tome XI, 1830-1914, Paris, Desclée, 1995, p. 460.

¹¹ G. MINOIS, *Science et foi...*, p. 285. Ce serment restera en vigueur jusqu'au concile de Vatican II.

Georges Minois conclut : « *L'Église se coupait complètement du monde moderne.* »¹² En réalité, les choses sont plus complexes. Cette obstination dogmatique discrédite encore davantage l'Église dans certains milieux déjà largement déchristianisés des sociétés française ou italienne¹³: scientifiques et médecins, enseignants du secteur public, ouvriers de la grande industrie... Mais il ne s'agit pas non plus, même en Italie ou en France, d'une déroute. Beaucoup de catholiques, ayant intégré, sous le vocable particulier de « thèse » et d'« hypothèse », l'idée que la fermeté doctrinale peut aller de pair avec un certain réalisme, entreprennent pour leur compte de faire le départ entre la sphère publique – où l'intolérance doctrinale de l'Église paraît de plus en plus difficile à soutenir au sein de la société civile – et la sphère privée, où leurs convictions restaient intactes¹⁴. Par ailleurs, la politique sociale de l'Église, même menée par des partisans déterminés du *Syllabus* – Manning en Angleterre, De Mun en France, continuateurs allemands de l'archevêque de Mayence von Ketteler (1815-1877), pionnier dans cette voie –, parvient à construire, avec l'aide patronale, au moins l'ébauche d'un syndicalisme chrétien. L'idée qu'il fallait que l'Église cesse de se couper du « monde », mais parte à sa reconquête, ce qui suppose d'en accepter partiellement les valeurs et les finalités profanes, est à la base du grand développement d'œuvres caritatives diverses, à l'adresse des publics les plus variés, qui fait dire à Ferdinand Buisson, en 1903, que l'« *Église a changé* », et que ses amis libres-penseurs auraient intérêt à en tenir compte¹⁵.

Faut-il conclure, avec Buisson, au succès d'une Église en train de se raccorder avec les valeurs libérales et avec le savoir rationnel de la société de son temps, ou avec Minois à l'approfondissement du fossé qui les sépare ? Ou en d'autres termes, concernant la France de l'affaire Dreyfus, faut-il voir l'essentiel du catholicisme dans le courant porté à soutenir la cause « révisionniste » (c'est-à-dire, dans le contexte français de 1898-1899, à demander la « révision » du procès Dreyfus), ou dans le catholicisme violemment anti-républicain et antisémite des lecteurs de *La Croix* (alors dirigé par les

¹² *Ibid.*, p. 285.

¹³ En Allemagne et en Grande-Bretagne le catholicisme résiste mieux, peut-être parce qu'il bénéficie ici du statut de religion mal aimée du pouvoir politique (et qu'il s'identifie largement au sentiment national pour les Irlandais expatriés en Grande-Bretagne).

¹⁴ Illustratif de cette attitude est l'ouvrage du philosophe Léon OLLÉ-LAPRUNE (1839-1898), *Le Prix de la Vie* (1894). « *Partisan de la politique de Léon XIII* », comme le précise Jérôme GRONDEUX dans un ouvrage récent (*La religion des intellectuels français au XIXe siècle*, Paris, Privat, 2002), Léon Ollé-Laprune veut mettre en garde contre la manière de suicide collectif que commettent à ses yeux les catholiques dans une société qui ne l'est plus : « *Je songe que pour beaucoup de gens, la plupart non chrétiens, le chrétien est un être qui méprise ou hait tout ce qui n'est pas chrétien.* » Il conseille à ses lecteurs catholiques de faire la part des choses : « *Quand pour penser et agir, il n'y a qu'à être français et qu'à être homme, il pense et agit comme tel, sans crier : je suis chrétien* » (*op. cit.*, p. 142). Presque contemporain des lignes de Newman citées plus haut, cet ouvrage s'en distingue sur un point essentiel : la reconnaissance d'une sphère de la vie sociale où il n'est pas nécessaire d'être chrétien – y compris en matière « *de physique, de biologie, d'histoire même* » ; on est loin de la « *science chrétienne* » de Mgr d'Hulst (cf. *op. cit.*, p. 143). On voit ici, avec quelques décennies de retard sur le protestantisme allemand, le processus de privatisation de la religion prendre pied dans le milieu des universitaires catholiques français. La même dichotomie était exprimée par les savants chrétiens dont l'Église s'enorgueillissait, tel Pasteur ou, plus tardivement, le physicien et historien des sciences Paul Duhem.

¹⁵ « *Par les prodiges de zèle, de générosité et de dévouement qu'elle a suscités chez les laïcs, jadis si tièdes, elle s'est rapprochée de la démocratie. Elle est loin d'être fermée au socialisme, tout au moins sous la forme d'aspirations sociales. Voilà la vérité qu'il faut savoir regarder en face ! Ce n'est pas le catholicisme d'il y a un siècle auquel nous avons affaire, et il serait vain de le combattre avec les armes de Voltaire ou de Paul-Louis Courier* » (F. BUISSON, in *La Revue politique et parlementaire*, octobre 1903, cité par B. BETHOUART, *Religion et culture en Europe occidentale*, p. 139). Il est vrai que Buisson tiendra lui-même un peu plus tard un discours à peu près inverse pour justifier en 1904 l'interdiction d'enseignement pour les congréganistes (chapitre 13).

Assomptionnistes) et de la *Libre Parole*¹⁶ ? On ne peut ici que poser la question. Constatons néanmoins (en renvoyant à la fin de ce chapitre la nécessaire interrogation sur les relations de l'Église catholique et de l'impérialisme conquérant avant 1914) que c'est dans la mesure où les catholiques acceptent de *transiger* avec les exigences modernes, et de mettre à l'arrière-plan les condamnations doctrinales et les affirmations *ex cathedra* sur l'*inerrance absolue* de la Bible, dans la mesure en somme où ils trahissent la doctrine du *Syllabus* pour « *se réconcilier avec la société moderne* » (l'attitude précisément sur laquelle Pie IX avait jeté l'anathème), qu'ils échappent à la marginalisation qui les menace. Placés devant le dilemme fortement exprimé par Renan (« *Les grandes institutions religieuses ont le choix entre fléchir ou mourir* »), tout se passe comme si, malgré les proclamations officielles et les excommunications, l'institution ecclésiastique romaine et les laïcs catholiques avaient fait preuve d'un puissant « instinct de survie »¹⁷ qui leur avait permis de comprendre qu'il leur fallait impérativement explorer les voies d'une adaptation au moins partielle de l'Église à la modernité – c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie ici proposée, les voies d'une sortie du « christianisme classique » – pour se préserver de la menace d'une irrémédiable marginalisation, ou d'une dislocation interne.

1.2. Les Églises protestantes, anglicane et non-conformistes

Si le catholicisme peut encore, en en payant le prix, expulser de son sein les chefs de file d'une contestation interne, les Églises protestantes et anglicane en sont devenues presque incapables. Les courants opposés de l'intransigeance doctrinale et de l'ouverture vers le libéralisme, et même vers le socialisme, dont l'existence demeure avant 1914 comprimée sous la discipline interne encore puissante du catholicisme, ont ici une existence plus visible, et plus conflictuelle. Les Églises issues de la Réforme affrontent au fond le -même dilemme que l'Église catholique : l'adaptation doctrinale au monde moderne est-elle la voie de la régénération ou une étape vers la dissolution pure et simple dans la société civile ? Faut-il, avec le pasteur français Eugène Réveillaux (1883), accuser les pasteurs libéraux de faire « *le vide dans leurs temples* » ? Ou estimer qu'il n'y a de chance de survie, pour le protestantisme, que dans la poursuite du mouvement libéral engagé antérieurement ? C'est cette seconde option que prend l'Église réformée de France, avec son ralliement, peu avant 1905, à la Séparation des Églises et de l'État. Mais en Allemagne, où l'Église établie est menée par un épiscopat proche du trône et de l'aristocratie foncière et militaire prussienne, l'orthodoxie reste puissante. La séparation de l'Église et de l'État est combattue au nom de la fidélité à Luther. A cette reprise en main doctrinale s'opposent, comme à l'époque précédente, des pasteurs de tendance libérale, qui font de Luther le premier apôtre de la liberté de pensée (chacun des deux courants ayant, comme on l'a vu, ample matière à trouver à l'appui de son interprétation dans les écrits du Réformateur). Quelques pasteurs même ne cachent pas leurs sympathies socialistes.

L'Église anglicane « fléchit » pour sa part plus encore sans doute que les autres *Églises établies* du domaine de cette étude. C'est un précurseur du « modernisme » dans les années 1860 (et qui fut près d'être suspendu par ses supérieurs pour cette raison), Frederick Temple, qui devient en 1896

¹⁶ « En 1895 [soit un peu avant le début de l'affaire Dreyfus], le journal de Drumont, *La Libre Parole*, organisa un concours : il s'agissait de trouver la meilleure méthode pour anéantir la puissance juive en France ; les deux premiers prix allèrent à des prêtres, tout comme les deux suivants » (Theodor ZELDIN, *Histoire des passions françaises...*, t. V, p. 313).

¹⁷ C'est le titre d'un chapitre de l'ouvrage de B. Bethouard consacré à l'Église catholique de la période 1900-1914 (p. 138). Roland Marx emploie une expression similaire à propos des Églises britanniques de la période 1851-1914, qui ont seulement pu « freiner la déchristianisation » et « garanti une solide survie alors qu'on rêvait de brillante renaissance » (*Religion et société en Angleterre...*, p. 166). Mais la question centrale, en partie abordée par R. Marx, à peu près entièrement écartée par B. Bethouard, est celle de la part qu'on peut attribuer à l'intervention des États dans cette « survie », et notamment au rôle de l'instruction religieuse à l'école publique.

archevêque de Cantorbery, avec l'objectif de redonner à son Eglise une partie de l'audience perdue dans les milieux sociaux les plus pénétrés par la modernité profane. Nettement en avant du prudent F. Temple, certains pasteurs anglicans, en rupture avec leur hiérarchie, font preuve d'une grande audace doctrinale, allant jusqu'à remettre en cause les peines éternelles¹⁸. La figure la plus emblématique de ce mouvement qu'on est en droit d'appeler anti-augustinien est celle du pasteur anglican et socialiste Stewart Headlam qui appelle son Eglise à renoncer à ce qu'il nomme l'« *otherwordliness* », pour adopter pleinement les valeurs du monde profane¹⁹. Cette conception conduit Headlam à se prononcer en faveur de la pleine séparation des sphères publique et privée, y compris dans le domaine scolaire : on verra plus loin (chapitre 14) la part qu'il prend aux luttes pour des écoles sans instruction religieuse d'aucune sorte dans la Grande-Bretagne de son temps.

2. LA SÉCULARISATION : UN PROGRÈS SANS LIMITE ?

2.1. Reculs de la foi chrétienne. La religion comme « affaire privée »

« On ne pouvait trouver de preuve plus éclatante du triomphe de la science et de la raison [entre 1875 et 1914] que le recul spectaculaire de la religion, surtout dans les pays européens les plus avancés », écrit E. Hobsbawm²⁰. Le terme « spectaculaire », employé par cet historien britannique, n'est pas injustifié pour l'Angleterre²¹. Cependant, c'est sur le continent que la déchristianisation est la plus remarquable. Tout en tenant compte des différenciations habituelles entre sexes, entre régions, ou encore entre ville et campagne, une synthèse récente de Gérard Cholvy situe le pic de la « reconquête » catholique de la France rurale vers 1860 – c'est-à-dire à la fin de la période cléricale du Second Empire ; au début du XXe siècle, certaines régions françaises sont déjà très massivement déchristianisées²². Il souligne « l'ampleur du détachement ouvrier » [par rapport à l'Eglise] : « [à Paris], vers 1910, la messe du dimanche ne rassemble que 4 à 6 % des adultes des 11ème et 20ème arrondissements »²³ (parmi les plus populaires de la capitale). Sans doute, la non-fréquentation du culte dominical ou même de l'office de Pâques n'est pas une preuve de rupture complète avec l'Eglise : la grande majorité des enfants restent baptisés (75 % à Paris au début du siècle) et la majorité des morts restent enterrés religieusement. Sans doute aussi, comme le fait remarquer Gérard Cholvy, Paris n'est pas toute la France ; mais d'autres grandes villes connaissent une chute également « spectaculaire » des taux de pratique : ainsi à Marseille, où la moitié de la population adulte se rendait à la messe dominicale en 1840, le taux de pratique tombe à 16 % en 1901²⁴.

¹⁸ Dès 1864, signale Bertrand Russell, deux pasteurs avaient soutenu la thèse de l'inexistence de l'Enfer, sans que la hiérarchie osât les exclure de l'Eglise (*Science et religion*, p. 59).

¹⁹ « On a l'habitude de penser comme si le primat de l'autre monde était le trait spécifique d'un vrai chrétien [as if otherwordliness was the note of a true Christian], comme si son objet principal était de gagner le paradis après la mort » (Stewart HEADLAM, « Christian socialism », *Fabian tract* 42, 1888. Pour l'auteur, c'est là faire un contre-sens sur le message du Christ : « Jésus ne nous a parlé que de ce monde. »

²⁰ E. HOBSBAWM, *L'Age des Empires*, p. 339.

²¹ « Dans les grandes villes, la déchristianisation [à la fin du XIXe siècle] a connu de nouveaux sommets : à Londres, de 1886 à 1902, le nombre de pratiquants a baissé de 150 000 alors que la population augmentait d'un demi-million d'habitants » (R. MARX, *op. cit.*, p. 164).

²² G. CHOLVY, *Christianisme et société...*, p. 96. Les taux de pascalisants dans les diocèses ruraux du Bassin parisien (en légère hausse il est vrai sur ceux des années 1880) est de 4,5 % à Meaux et Versailles, 3,8 % à Chalons (*ibid.*, p. 98).

²³ *Ibid.* p. 114.

²⁴ E. HOBSBAWM, *op. cit.*, p. 341, d'après une étude comparative sur la fréquentation religieuse à Glasgow et Marseille de R. M. GOODRIDGE, *Sociological Yearbook of religion in Britain*, I, 1969.