

DEUXIÈME PARTIE

Jusqu'au *x*^e siècle de notre ère, une seule Église s'est présentée dans le monde comme héritière du message du Christ et comme chargée de le distribuer aux hommes. En 1054, une première cassure coupa la chrétienté en deux : les pays d'Orient se séparèrent de ceux d'Occident. Le « schisme grec », consommé par l'opposition du patriarche de Constantinople au pontife de Rome et par la sentence d'excommunication du pape Léon IX, fit des Balkans, de l'Asie mineure et des pays russes le domaine de l'église « orthodoxe », qui se dit, contre l'église romaine, l'authentique continuatrice de la tradition catholique.

Second déchirement au *xvi*^e siècle. La Réforme, ou plutôt les réformes luthérienne, calviniste, anglicane, amenèrent la séparation des pays du Nord et entraînaient ceux du Nord-Ouest de l'Europe : Allemagne septentrionale, États scandinaves, Angleterre, une fraction des Pays-Bas, de la Suisse et de la France. Les Églises protestantes s'élevèrent contre la prétention de l'Église romaine d'être l'héritière de l'Église apostolique.

Désormais, il y a et il subsistera jusqu'à nos jours trois grands groupes religieux se réclamant du Christ, et en rivalité entre eux :

- La fédération des Eglises (autonomes) orthodoxes;
- La multitude des Eglises protestantes, extrêmement diversifiées, se ramifiant jusque dans des sectes qui peuvent à peine passer pour des Églises, et ne gardant pour principe de cohésion que d'être biblicistes et anti-romaines;
- L'Église catholique romaine.

Celle-ci, la plus importante force religieuse par le nombre de ses fidèles et par la cohésion de leur rassemblement, invoque pour prouver qu'elle est la seule Église chrétienne, d'une part, la succession régulière des papes à partir de Saint Pierre, l'apôtre auquel le Christ remit le pouvoir de conduire son troupeau, d'autre part, l'unité qu'elle a réussi à garder et qui la distingue en effet fortement par rapport aux Églises orthodoxes indépendantes, autocéphales, et par rapport aux

confessions protestantes dont les membres n'ont ni l'obligation d'obéir au même chef, ni l'obligation de souscrire à un dogme arrêté. Depuis la secousse qu'elle a subie du fait des Réformes, elle n'a cessé de mettre l'accent sur les deux caractères par où elle entend se distinguer. *Catholique*, vouée à l'universalité, elle travaille à étendre son aire d'évangélisation : ses missions à partir du xvi^e siècle lui ont permis de compenser partiellement les pertes enregistrées en Europe et dans le bassin méditerranéen et au moins de prendre pied en chacune des parties du globe. *Romaine*, elle renforce sa constitution unitaire dans le sens d'une centralisation rigoureuse autour de la Ville des Apôtres et du Saint Siège, elle lutte contre toutes les tendances des églises nationales à l'autonomie, considérées comme des menaces non seulement à la primauté absolue du pape, mais aussi à l'esprit de supra-nationalité dans l'Église universelle.

C'est en nous situant dans cette époque que nous pourrions évaluer le rôle du catholicisme, comme force religieuse dans le monde contemporain. Nous l'étudierons maintenant sur le terrain historique proprement dit — c'est-à-dire par l'analyse et l'explication des événements qui se sont déroulés depuis environ un siècle. Le point de départ nous sera fourni par la date de 1870, car le Concile du Vatican et la disparition de l'État temporel placent à ce moment la Papauté et l'Église dans une situation nouvelle par rapport aux sociétés modernes. Quant aux divisions qu'il nous faudra introduire dans l'exposé des faits, on admettra ce qu'elles ont d'arbitraire en tenant compte du chevauchement des repères chronologiques valables. Il ne suffirait point, comme le font généralement les histoires de l'Église, de prendre le cadre des pontificats successifs : ceux de Pie IX († 1878), de Léon XIII (1878-1901), de Pie X (1901-1914), de Benoît XV (1914-1922), de Pie XI (1922-1939), de Pie XII (depuis 1939), — encore que la personnalité et les actes des papes importent de plus en plus dans une Église fortement hiérarchisée. L'influence de cette Église se ressent des grands événements qui intéressent les Églises nationales : le Kulturkampf en Allemagne (1871-1881), la Séparation en France (1905), la Conciliation de Latran en Italie (1929) ont un retentissement considérable sur la catholicité entière. Et enfin, les révolutions de tout ordre qui roulent et brassent l'humanité dans son ensemble importent évidemment d'une manière directe à notre tableau : transformations matérielles ou courants spirituels auxquels il est bien impossible de fixer un commencement et un terme chronologiques ; guerres mondiales de 1914-18 et de 1939-45, dont le retentissement dure longtemps après le temps des hostilités.

Nous serons en conséquence amenés à voir successivement :

1° Le heurt entre le catholicisme et les sociétés modernes, du Concile du Vatican à la Séparation en France.

2° Le renforcement et l'expansion du catholicisme, du pontificat de Léon XIII jusqu'à la première guerre mondiale.

3° Les nouveaux aspects de l'influence du catholicisme dans la vie politique de 1918 à 1939.

4° Le catholicisme comme force religieuse dans le monde contemporain.

CHAPITRE PREMIER

LE HEURT ENTRE LE CATHOLICISME
ET LES SOCIÉTÉS MODERNES
DU CONCILE DU VATICAN (1870)
A LA SÉPARATION
DE L'ÉTAT FRANÇAIS (1905)

Dans les toutes dernières années du XIX^e siècle, l'influence du catholicisme comme force religieuse s'est heurtée dans la vie politique à une résistance croissante des gouvernements. Les changements survenus dans l'Église romaine, et jusque dans sa situation temporelle, aggravèrent le divorce qui, depuis la Révolution française, la séparait des « sociétés modernes ». A de certaines heures, le conflit alla bien au delà du problème des rapports entre deux pouvoirs rivaux; au cours du Kulturkampf en Allemagne, à l'heure de la séparation en France, il parut impliquer une incompatibilité radicale entre deux conceptions de l'organisation de la cité et peut-être des droits de l'homme. Ce heurt atteignit un degré de violence extrême sous Pie IX. La diplomatie de Léon XIII l'atténua ensuite dans une certaine mesure, mais sans réussir à empêcher la séparation juridique des deux sociétés civile et religieuse dans les plus vieux pays chrétiens.

I. — Du concile du Vatican à la mort de Pie IX.

Au cours de l'année 1870, deux événements : la proclamation de l'infailibilité pontificale et la chute du pouvoir temporel, ont fait éclater le triomphe du mouvement qui, depuis la Contre-Réforme, rassemblait l'Église catholique romaine autour de la Papauté et sous son autorité.

§ 1. — **Le Concile du Vatican et l'infailibilité pontificale.** — Le Concile œcuménique du Vatican, ouvert par Pie IX à Rome, le 8 décembre 1859 avait pour objet essentiel de renforcer la constitution hiérarchique de l'Église. Le 18 juillet 1870, en session solennelle,

il proclama le dogme de l'infaillibilité pontificale. Cinq cent trente-cinq évêques, représentant toutes les parties de l'Église catholique, adoptaient la constitution *Pastor æternus* qui attribuait au pape l'infaillibilité personnelle lorsque, parlant en docteur à l'univers chrétien, il définit solennellement un point de doctrine sur la foi ou les mœurs.

Cette décision, dont la perspective avait provoqué des controverses passionnées à l'intérieur des Églises nationales (au point qu'une cinquantaine d'évêques français, allemands, hongrois, avaient quitté le Concile pour éviter de voter contre), suscita une émotion considérable à travers l'Europe, laquelle malgré la guerre franco-allemande de l'été 1870 se répercuta dans les milieux politiques. Sans doute, constituait-elle un fait intérieur à l'Église. Il semblait que seuls eussent à s'en inquiéter ceux que préoccupaient les problèmes d'Église : ainsi la poignée de catholiques qui s'obstinaient à voir dans ce dogme une innovation contraire à la doctrine et à l'histoire, et qu'on allait appeler les « Vieux Catholiques », à plus forte raison les chrétiens séparés de Rome. Mais l'infaillibilité personnelle heurtait des sphères étendues de l'opinion publique dans les pays libéraux, soit qu'on se scandalisât d'une sorte de provocation à l'égard des idées modernes, soit qu'on y vît une volonté d'aller à contre-courant du mouvement démocratique qui emportait l'Occident. Elle mettait l'accent sur le caractère de monarchie absolue et centralisée de l'Église romaine. Elle balayait sans appel, comme révoltes schismatiques, les tentatives anciennes des nations catholiques pour limiter chez elle les interventions de l'autoritarisme pontifical, au nom des libertés traditionnelles de leur clergé — c'était le cas du gallicanisme en France, transmis de la monarchie capétienne aux régimes issus de la Révolution — ou en vertu des pouvoirs d'un souverain éclairé, — c'était le cas du josphisme très enraciné en Autriche ou des formes diverses de régularisme.

Sur un autre point, l'Église romaine précisait le contenu de cette primauté constamment attribuée par ses fidèles au Souverain Pontife. Le Concile faisait triompher la thèse selon laquelle les évêques, à travers le monde chrétien, tiennent leur juridiction, non point directement du Christ, mais de la délégation de pouvoirs reçue de son Vicaire. Enfin, dans un décret que l'on n'avait pas eu le temps de voter avant la dispersion, le décret de *Ecclesia*, il devait être déclaré que l'Église ne tient sa forme et sa constitution que de la volonté et de la loi du Christ, de sorte qu'« elle n'est pas... partie d'une autre société quelconque et ne peut être confondue ou entrer en mélange avec aucune autre, mais elle est si parfaite en elle-même que, tout en se distinguant

de toutes les sociétés humaines, elle les surpasse néanmoins d'une manière absolue... » Ainsi les hommes d'État du XIX^e siècle s'entendaient-ils signifier que l'Église, aussi jalouse qu'au Moyen âge même de son autonomie et de sa supériorité « absolue » sur toute autre société, prétendait en outre agir à l'intérieur de chaque communauté nationale par l'intermédiaire d'un épiscopat qui dépendrait exclusivement et étroitement du pontife romain.

Or, rien n'était moins rassurant que les dispositions et les maximes intransigeantes du pape qui venait de se faire acclamer comme évêque universel et comme docteur infaillible. Pie IX semblait, selon le mot du catholique d'Azeglio, mettre sa grandeur à censurer tout ce qui passait alors pour fonder le droit public, à braver l'esprit moderne au nom de la « pureté de la doctrine qu'il veut sauver ». Six années plus tôt, dans l'Encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864), il avait renouvelé et amplifié les condamnations émises par ses prédécesseurs ou par lui-même contre les « erreurs de ce temps » : le *naturalisme*, qui consiste à soutenir que les États doivent se gouverner sans tenir compte de la religion, et d'où découlent toutes les formes du libéralisme : la liberté de conscience et des cultes et la liberté illimitée d'opinion ; — le *communisme* et le *socialisme*, qui excluent la religion de la famille, visent à la destruction du culte de Dieu et au bouleversement de tout ordre dans la société humaine ; — le *régalisme*, qui prétend soumettre à l'autorité civile l'Église de Jésus-Christ, au mépris de ses droits et de son indépendance. Un catalogue de 80 propositions erronées, le *Syllabus*, accompagnait l'Encyclique. La forme négative de ces condamnations en rendait parfois l'interprétation délicate : elles représentaient seulement ce que, dans l'absolu, la pensée catholique devait exclure. A entreprendre d'en dégager la substance d'un code des relations entre l'Église et l'État, on risquait de tomber dans d'étranges exigences. Mais, ce qui ne laissait place à aucun doute, c'était le ton d'intransigeance voulue de l'ensemble. Pie IX ne se contentait pas de censurer de façon assez classique les opinions selon lesquelles il appartiendrait au pouvoir civil de « définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les conserver », ou « de s'immiscer dans les choses qui regardent la religion, les mœurs, et le régime spirituel » : il s'opposait encore à ce que l'on pût dire que l'« Église doit être séparée de l'État et l'État séparé de l'Église », à ce que l'on pût ériger en idéal le régime de la « liberté civile de tous les cultes ». Il anathématisait la liberté illimitée de la presse, l'autonomie absolue de la pensée philosophique devant la foi chrétienne. Finalement, après s'être inscrit en faux contre le principe des libertés

consacrées par la Révolution française et admises par les États contemporains, il concluait en réprochant l'assertion que « le Pontife romain peut et doit se réconcilier et composer avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ». Ces mots de « civilisation moderne », replacés dans le contexte original, désignaient en réalité « un système combiné tout exprès pour affaiblir et peut-être renverser l'Église du Christ ». Mais dans leur laconisme, ils étaient assez malheureux pour frapper même des esprits non prévenus comme une sorte de déclaration de guerre à l'opinion du temps.

Dans la réalité, tout semblait contredire les prétentions et les thèses de la Papauté. L'Église catholique, bien loin de s'étendre, comme l'impliquait son nom, à l'univers entier, semblait n'être que la plus ancienne des sociétés religieuses de la race blanche, presque la religion de l'Europe méditerranéenne et occidentale. Le même mouvement qui la faisait, depuis un siècle, plus romaine, plus ultramontaine, la rendait aussi plus étrangère aux dernières nations fidèles, aux peuples qui, précisément, travaillaient à hâter l'avènement du libéralisme et qui étaient soulevés par le grand mouvement des nationalités.

§ 2. — **La chute du pouvoir temporel.** — L'apothéose de l'infaillibilité fut suivie, pour la Papauté, à deux mois d'intervalle, par l'humiliation de la perte du pouvoir temporel. Depuis 1860, date de la constitution du royaume d'Italie, le mouvement unitaire dans la péninsule avait posé devant le monde « la question romaine ». Les dirigeants du nouvel État rassemblé sous l'autorité de la maison de Savoie : Cavour et ses successeurs, se disaient décidés à faire de Rome leur capitale, et par conséquent, à l'arracher à son souverain, le Pape, si celui-ci n'acceptait pas une transaction sur la base de l'indépendance de l'Église au sein du nouvel État. Pie IX répondait à toutes les offres et à toutes les menaces par un refus absolu. Son intransigeance procédait de trois considérations essentielles :

1^o *Sur le plan international*, la souveraineté territoriale du pape, depuis plus d'un millénaire, passait pour garantir son indépendance spirituelle devant l'univers chrétien. Privé de ses États, on pouvait craindre que le Pape, devenu sujet du roi d'Italie ou, au mieux, une sorte de grand aumônier de ce prince, perdît son autorité morale et spirituelle sur les autres Églises nationales qui, dans tous ses actes et ses décisions, auraient lieu de suspecter une influence étrangère. A l'époque du grand Empire napoléonien, une crainte analogue avait inspiré la résistance de Pie VII, et l'événement avait justifié ce qui semblait aux politiques obstination excessive. Dans les nations catho-

liques où ce souvenir vivait encore, en particulier en France, les fidèles soutenaient avec vigueur les droits de la papauté comme les leurs propres. Un « libéral » comme Montalembert disait : « La liberté religieuse des catholiques a pour condition *sine qua non* la liberté du Pape; car si le Pape, juge suprême, tribunal en dernier ressort, organe vivant de la loi et de la foi catholiques, n'est pas libre, nous cessons de l'être ». Pie IX avait si bien exalté les siens à cette défense qu'il ne lui eût pas été permis, s'il l'avait voulu, de reculer.

2^o *D'un point de vue idéal* d'ailleurs, Rome pontificale et l'État de Saint-Pierre incarnaient la survivance, dans un monde en voie de sécularisation, d'une sorte de cité de Dieu. Ce royaume exigu, dont l'administration était critiquée âprement du dehors, représentait aux yeux des gardiens de l'orthodoxie l'image d'une Jérusalem céleste, où se conservaient les maximes du Syllabus, où toute la législation demeurait en conformité avec les exigences de l'enseignement catholique. Et le Saint-Siège n'entendait se prêter en aucune manière à la disparition de cette oasis d'influence catholique.

3^o *Sur le plan proprement italien* enfin, Pie IX considérait comme un hypocrite sacrilège cette unification qui se couvrait de l'apparence d'une libération, pour aboutir à renverser dans toute la péninsule le régime traditionnel d'union de l'Église et de l'État. En cette terre d'élection, partout des Concordats réservaient jusque-là au catholicisme la position privilégiée de religion d'État; en échange, Cavour avait offert le régime de « l'Église libre dans l'État libre » : « Cette garantie de liberté, proclamait-il à l'adresse du pape, que vous avez essayé d'avoir au moyen de Concordats et pour laquelle vous étiez contraint, en compensation, de céder des privilèges et même de concéder l'usage des armes spirituelles,... nous vous l'offrons en toute plénitude, nous sommes prêts à proclamer en Italie le grand principe de l'Église libre dans l'État libre ». Mais, en admettant la sincérité de Cavour, en admettant qu'il sût respecter la liberté de l'Église non pas dans l'État, mais à côté de l'État libre, cette juxtaposition des deux pouvoirs n'était point pour tenter un pontife qui condamnait toute séparation. A cette démonstration destinée à le convaincre des compensations spirituelles qui l'attendaient, Pie IX répondait dans le *Syllabus* en condamnant l'assertion que « l'abolition du pouvoir civil que possède le Siège Apostolique tournerait grandement à la liberté et à la prospérité de l'Église ».

L'Italie eut recours à la force pour trancher la question Romaine. La guerre franco-allemande privant Rome de la protection des Français, le 20 septembre 1871, les troupes de Victor-Emmanuel donnèrent

l'assaut à la Porta Pia. Après une résistance symbolique, Pie IX abandonna sa capitale à l'envahisseur et s'enferma dans son palais du Vatican, auprès du tombeau de l'apôtre Pierre, tandis qu'il en appelait à la catholicité de la violation de ses droits inamissibles.

La chute du pouvoir temporel ne produisit pas au dehors le scandale qu'escomptaient les cercles pontificaux; elle engendra cependant un malaise dont risquait de se ressentir le royaume d'Italie lui-même. Dès qu'il fut installé à Rome, le gouvernement de Victor-Emmanuel fit adopter par le Parlement la *loi des garanties* (13 mai 1871), destinée à apaiser le Pontife spolié et à rassurer les catholiques au dehors. On reconnaissait au Pape la jouissance des palais apostoliques (Vatican, Latran), dotés de l'extraterritorialité, et les prérogatives de la souveraineté; en particulier, le droit de recevoir librement des représentants des États étrangers et d'y envoyer en échange des missions diplomatiques. « Le Saint-Père, précisait l'article 12, correspond librement avec l'épiscopat et avec tout le monde catholique, sans aucune ingérence de la part du gouvernement italien ». Toutes les stipulations devaient témoigner de l'intention d'assurer au Pontife le « plein exercice de sa mission spirituelle »; par contre, elles impliquaient qu'il renoncerait non seulement à la traditionnelle souveraineté temporelle, mais aussi à la prétention de poursuivre au dehors des entreprises politiques. « Craignant que la papauté, s'il lui restait quelque influence politique ne s'empressât de l'exercer au détriment du jeune royaume qui l'avait dépossédée, les Italiens se flattaient de voir le pape renoncer brusquement à l'activité politique, à ce jeu du monde où s'étaient complus et illustrés tant d'évêques de Rome. Sur le moment, les hommes du Risorgimento ne voulurent pas comprendre que tant qu'il resterait au pape, avec le pouvoir d'exercer sa mission spirituelle, le droit absolu de la définir et d'en fixer lui-même les limites, le Saint-Siège et l'Église continueraient de jouer un rôle dans la politique du monde » (Pernot).

Immédiatement Pie IX rejeta les « garanties » qu'osaient stipuler pour lui les successeurs de Cavour. La loi, dépourvue du caractère bilatéral et de l'assentiment des puissances catholiques — deux caractères requis, disait-on au Vatican, pour attester la souveraineté et l'indépendance du Siège apostolique — constituait précisément une de ces tentatives du pouvoir civil pour définir les droits de l'Église, visées d'avance par le *Syllabus*. Prisonnier volontaire à l'intérieur du Vatican, Pie IX allait jusqu'à sa mort se refuser à tout accommodement avec la couronne d'Italie. Son exemple devait être imité pendant soixante années par ses successeurs, au nom des mêmes principes, jusqu'au ren-

versement de position marqué par la conciliation de Latran (1929).

On a beaucoup souligné comment la souplesse italienne trouva en somme une solution au problème diplomatique et international soulevé par l'occupation de Rome et le rejet de la loi des Garanties. Dans Rome capitale contestée, deux mondes vécurent juxtaposés : le *monde noir*, c'est-à-dire le personnel de l'administration vaticane et la société aristocratique attachée au « pape-roi » ; l'*aristocratie blanche* ralliée à la maison de Savoie, malgré l'excommunication fulminée sur les auteurs de la spoliation, frayant avec les milieux politiques et parlementaires. Mondes séparés par leurs rancunes et leurs principes, habiles néanmoins aux « *combinazione* » qui permettent ces conversations et ces transactions indispensables à toute cohabitation, tandis que leur brouille affichée, ranimée par une flambée d'anticléricalisme ou par quelque sentence antilibérale, garantissait l'indépendance mutuelle. Renouvelées à chaque avènement d'un nouveau pontife, à chaque visite d'un souverain étranger, les protestations du Saint-Siège interrompaient la prescription de ses droits, conféraient à l'auguste captif du Vatican l'auréole du malheur, achevaient de resserrer l'attachement des fidèles émus de l'humiliation du Vicaire du Christ, rendaient plus sacrée aux consciences sa souveraineté spirituelle et lui créaient une sorte de souveraineté politique.

Tout cela est exact, mais ne doit pas faire oublier des difficultés dont on risque, avec le recul, d'atténuer le caractère fort âpre.

En Italie, les sombres pressentiments de Pie IX trouvaient une confirmation dans les transformations du régime et de l'atmosphère religieuse. A l'union intime de naguère, succédait une séparation radicale, où l'Église se sentait ravalée au rang d'une association de droit commun, objet de la surveillance jalouse de l'État. Au nom du vieux droit de patronage royal, le gouvernement italien empêchait des évêques élus d'exercer leur juridiction ; il légiférait contre les congrégations ; il allait jusqu'à prohiber des processions ou des pèlerinages ; au nom du principe moderne de l'égalité, il imposait aux ecclésiastiques le service militaire. Les catholiques contraints de s'abstenir de toute participation aux élections par la consigne du *non expedit*, formulée par Pie IX, n'avaient d'autre ressource que de dénoncer bruyamment l'influence de la franc-maçonnerie et des sociétés secrètes dans la vie politique. A quoi leurs adversaires répliquaient en donnant libre cours à l'anticléricalisme, tentation ordinaire d'un peuple religieux, mais passionné, toujours prompt à s'enflammer contre les hommes d'Église. Les séquelles des fièvres gibelines, jansénistes et jacobines reprenaient virulence, à l'instigation des politiques comme

Minghetti, des aventuriers d'action, mazziniens et garibaldiens, parfois même des hommes de pensée tel le poète Carducci appelant au secours de la raison l'esprit de révolte :

Salute, o Satana,
O Rebellione,
O forza vindice
Della ragione.

En ce pays où, la veille encore, les institutions et les mœurs portaient l'empreinte de « la religion », la tactique de laïcisation des libéraux semblait remporter une première et complète victoire, ouvrant la route à la Révolution anti-chrétienne. Scandalisée et effrayée des manifestations hostiles, la Papauté, à plusieurs reprises et jusque sous Léon XIII, s'interrogera sur la nécessité de s'éloigner pour un temps de l'Italie.

Mais partout, au delà des monts, les prétentions de l'ultramontanisme au mépris des légitimes susceptibilités du pouvoir temporel, le durcissement de la cohésion intérieure de l'Église au profit d'une Papauté d'autant plus absolue qu'elle était matériellement plus dépouillée, suscitaient une réaction très vive de la part des sociétés civiles.

§ 3. — **Le Kulturkampf.** — C'est en Allemagne que fut tenté l'effort le plus hardi, le plus délibéré pour interdire au catholicisme vatican le domaine de la vie politique, et lui arracher son influence sociale. On a conservé le nom de Kulturkampf, — ou lutte pour la civilisation, — au conflit que Bismarck soutint contre l'Église romaine entre 1871 et 1888.

De 1850 à 1870, dans les États du roi luthérien de Prusse, les catholiques avaient joui de la liberté de culte et même d'une situation avantageée : leur clergé recevait des honneurs extérieurs, gardait en partie la charge de l'état-civil et de l'enseignement élémentaire. Au lendemain de l'unité, les catholiques des États allemands, rassemblés sous l'égide du Reich, croyaient y obtenir la même situation. Mais déjà Bismarck s'inquiétait de leur proportion élevée (un cinquième de la population, environ 8 millions), et de la nature des minorités ethniques où ils se recrutaient : Polonais, Hessois, Alsaciens-Lorrains, annexés par la force, fondaient en partie sur leur religion traditionnelle et sur leur clergé la résistance qu'ils opposaient à l'assimilation. Rapprochés des Bavarois et des Rhénans par une commune aversion à l'égard de la Prusse protestante, ils entreprenaient d'animer un nouveau parti, le *Centre*, catholique d'inspiration, sinon confessionnel,

hostile à la majorité conservatrice ou nationale-libérale qui appuyait le Chancelier. Bismarck affecta de croire, et crut peut-être qu'un danger réel menaçait son œuvre : l'unité de ce second Reich, édifié avec tant de peine et moralement inachevé. Il l'avait construite au détriment des puissances catholiques : Autriche, Bavière, France; il n'attendrait pas qu'une coalition de leurs rancunes et de celles des minorités de l'intérieur fût réalisée par le catalyseur des propagandes ultramontaines.

La situation qui avait permis la tolérance en Prusse venait de changer avec la proclamation de l'infailibilité : « Les résolutions du concile du Vatican, disait le Chancelier, ont fait des évêques les instruments du pape, les organes irresponsables d'un souverain qui, en vertu de l'infailibilité, dispose d'un pouvoir plus absolu qu'aucun monarque du monde ». Le clergé romain prouvait le premier qu'il ne méritait plus cette tolérance par sa conduite à l'égard des dissidents : les évêques sévissaient contre la poignée de « Vieux-catholiques », ou « catholiques-nationaux », qui refusaient de se soumettre aux décrets conciliaires, au point qu'un gouvernement catholique comme celui de Bavière devait intervenir, maintenant les professeurs frappés dans leurs Universités ou les curés dans leurs paroisses. Au nom de la paix publique, Bismarck prétendit donc d'abord fixer en Allemagne les limites de la puissance ecclésiastique et lui imposer le respect des autres confessions. De là deux mesures significatives : la reconnaissance de l'évêque Reinkens, chef de file des Vieux-catholiques; l'ordre d'expulsion intimé aux Jésuites, que les protestants et les catholiques libéraux représentaient comme les promoteurs de l'infailibilité et les champions hardis de l'ultramontanisme. Il se défendait d'ériger le gouvernement du Reich en juge du dogme professé par une importante fraction de ses concitoyens : « Mais nous ne pouvons concéder aux autorités ecclésiastiques le droit permanent — auquel elles prétendent — d'exercer une partie du pouvoir de l'État; dans la mesure où elles possèdent ce droit, nous sommes obligés de le restreindre dans l'intérêt de la paix, afin que nous ayons place les uns à côté des autres, afin que nous soyons forcés aussi peu que possible de nous inquiéter de la religion. Car nous n'avons pas de religion d'État ».

Il est certain que Bismarck ne céda pas à une intention antireligieuse en engageant le combat. Son réalisme politique le défendait contre les tentations idéologiques, et il avait pour maxime de ne connaître la puissance spirituelle que dans la mesure des services qu'elle pouvait rendre ou des difficultés qu'elle pouvait créer. Mais la vigueur avec laquelle Pie IX, dès le début, se jeta à la traverse, animant à

la résistance le clergé et les populations catholiques, la docilité du Centre catholique à son impulsion et les progrès électoraux de ce nouveau parti semblèrent justifier les appréhensions du Chancelier.

Il ne s'agissait pas, répétait-il, « de la lutte pour la foi ou l'incrédulité », mais de « l'antique conflit de pouvoir entre la royauté et la prêtrise,... beaucoup plus ancien que la venue de notre Sauveur en ce monde,... du conflit de pouvoir qu'Agamemnon en Aulide eut à soutenir contre les prophètes,... du conflit de pouvoir qui, sous le nom de lutte des papes et des empereurs, a rempli l'histoire d'Allemagne au Moyen âge jusqu'à la ruine de l'Empire allemand, jusqu'à la mort du dernier représentant de la lignée souabe sous la hache d'un conquérant étranger et par l'alliance des Français avec le pape de cette époque.

« Nous n'irons pas à Canossa », concluait Bismarck, comme pour signifier que le temps n'était plus où le sacerdoce avait la force d'humilier l'Empire, où Grégoire VII pouvait contraindre Henri IV à mendier son pardon.

Cinq années durant, en Prusse où il était maître de fixer la législation des cultes, Bismarck allait s'obstiner dans l'entreprise qui consistait à soumettre l'Église catholique à la puissance civile, à la soustraire à l'emprise ultramontaine et à la plier aux exigences de la société civile ou de l'esprit moderne. Chargé par lui des affaires relatives aux cultes, le juriste libéral Falk elabora et fit rigoureusement appliquer l'ensemble des dispositions que l'on appelle les *lois de mai* (mai 1873, mai 1874, mai 1875). Non seulement les évêques durent prêter serment et soumettre toute nomination de curé à l'agrément du pouvoir, non seulement les établissements religieux furent tous placés sous la surveillance de l'État, non seulement les associations et congrégations furent dispersées et traquées, mais encore l'intention de nationaliser le clergé romain et de l'ouvrir au libéralisme du siècle fut signifiée par l'obligation imposée à tout fonctionnaire ecclésiastique d'accomplir trois années d'études théologiques dans une université d'État, par l'introduction du mariage civil dans le code, enfin par l'institution de conseils d'Église formés de membres élus, destinée à démocratiser l'Église. Avec cet arsenal, Bismarck croyait disposer de toutes les armes nécessaires pour briser ce qu'il appelait « la vaste organisation occulte constituée par le Vatican en Allemagne », avec « sa presse officieuse, son armée d'ecclésiastiques, son réseau d'associations et de congrégations ».

Tour à tour ces mesures furent déclarées irrecevables par l'épiscopat de Prusse et condamnées par le Vatican, comme émanant d'une décision unilatérale de l'autorité civile, et comme portant directement

atteinte à la constitution hiérarchique de l'Église et à ses droits fondamentaux de recrutement, de formation des clercs. Plutôt que de s'y soumettre, les évêques subirent condamnations, emprisonnement, exil : l'archevêque de Posen, Ledochowski, connut la prison, puis, banni, alla chercher refuge au Vatican où Pie IX le créa cardinal ; l'archevêque de Cologne, Melchers, dut fuir dès 1875 ; sur 12 évêques, 6 étaient déposés en vertu des lois. La plupart des diocèses étaient désorganisés et 400 cures sans curé, malgré les efforts du gouvernement pour installer, à la place des romains, des prêtres vieux-catholiques. Les fidèles donnaient en bloc leurs voix au Centre qui obtenait près du tiers des suffrages du corps électoral et, conduit par un tacticien parlementaire incomparable, Windthorst, disputait le terrain perdu pied à pied au Landtag, menaçait le Chancelier au point sensible en refusant les crédits militaires. Dans une encyclique du 5 février 1875, Pie IX encourageait les catholiques à persévérer et réprouvait solennellement la législation prussienne. Bismarck répliquait en supprimant définitivement la légation de Prusse près le Saint-Siège.

A mesure que les adversaires se durcissaient, le combat changeait de caractère et tendait à s'étendre. Dès le printemps de 1873, au Landtag de Prusse, tandis que Bismarck s'en prenait au pape du Syllabus, un député connu pour ses convictions matérialistes, Virchow, appelait la majorité nationale-libérale à le suivre dans la lutte contre l'obscurantisme pour la civilisation, qu'il baptisait le *Kulturkampf*. L'exégète David Strauss, des philosophes, des journalistes, les francs-maçons apportaient leur concours à Bismarck et à Falk, proclamant la nécessité de débarrasser du catholicisme non seulement l'Allemagne, mais le monde même. Un journal maçonnique donnait son interprétation des événements : « Beaucoup parlent sur le *Kulturkampf* actuel mais bien peu se sont clairement dit qu'il s'agit de la lutte dernière et désespérée de l'idée chrétienne avant sa disparition définitive de la scène de l'histoire, de la lutte à mort que soutient contre elle la civilisation moderne pour la défense des grandes conquêtes de notre siècle ».

Pour cette minorité militante, le *Kulturkampf*, de national devait devenir international. Et de fait, le Chancelier travaillait déjà à intéresser les Puissances voisines à sa querelle contre le « cléricalisme ». En Allemagne même, il avait entraîné dans son sillage les gouvernements de Bade et de Hesse. Au dehors, ses ambassadeurs agissaient auprès des chancelleries ; tantôt ils leur proposaient de se concerter en vue d'une prochaine vacance du trône pontifical, pour préparer une élection acceptable, tantôt ils suggéraient d'imposer à l'Église la réunion d'un Concile chargé de mettre la souveraineté pontificale en

harmonie avec la société moderne. D'une action entreprise au nom du *Deutschtum* contre les catholiques désignés comme traîtres à l'unité nationale, le fondateur et le maître du Reich glissait vers un conflit idéologique sans limite de pays ni de peuples.

§ 4. — **La réaction anti-romaine en Europe.** — Cette transformation du conflit était d'autant plus menaçante pour l'influence du catholicisme, que l'Allemagne jouissait en Europe d'un ascendant formidable, fruit des succès diplomatiques et militaires d'où ses victimes même avaient conclu à la supériorité intellectuelle et morale de son peuple, à la vigueur de son génie. Entre 1873 et 1878, date de la mort de Pie IX, on put voir les alliés de l'Allemagne, les pays qui vivaient dans son orbe, enfin la France, son ennemie, applaudir ou s'associer au *Kulturkampf*.

L'Italie y était évidemment la première intéressée. La politique anti-romaine de Bismarck garantissait si bien le nouveau royaume contre les revendications de Pie IX, qu'elle décida Victor-Emmanuel à nouer avec l'Allemagne et l'Autriche ces relations amicales qui devaient aboutir à la Triple. En plein *Kulturkampf*, ce roi catholique d'un peuple catholique et profondément anti-allemand n'hésita pas à se rendre à Berlin où Bismarck souligna la communauté de vue des deux pays, puis à Vienne.

En Autriche, le Concordat qui remontait à 1855 fut rompu par le ministère Auersperg, à la suite d'un conflit avec les évêques sur la question scolaire et sur la compétence des tribunaux en matière matrimoniale. L'argument avancé par l'Empereur François-Joseph pour justifier sa dénonciation consistait à dire qu'il n'y avait pas identité entre Pie IX, signataire du traité de 1855, et Pie IX infaillible de 1870. Le changement dans la personne du signataire modifiait radicalement, pour le gouvernement de Vienne, la portée des clauses consenties. Ainsi, la dynastie de l'Empereur-Roi apostolique qui pendant des siècles s'était fait en Europe le champion du catholicisme contre l'hérésie, qui depuis la crise de 1789-1815 n'avait cessé, contre la Révolution et contre le mouvement des innovations libérales, de favoriser ou d'utiliser l'influence de Rome, signifiait-elle à son tour son désaccord à la Papauté du Concile du Vatican.

Dans ces deux premiers cas, le parallélisme des attitudes religieuses, sans d'ailleurs être complet, résultait dans une certaine mesure d'un alignement diplomatique entre les gouvernements. En Suisse, la flambée d'anticléricalisme qui affecta le canton de Bâle et celui de Genève traduisait beaucoup plus nettement l'aliénation du sentiment

populaire attisée par la Franc-Maçonnerie. Les autorités du canton de Bâle contraignirent l'évêque, Mgr. Lachal, à s'éloigner et remplacèrent une centaine de curés par des Vieux-catholiques. A Genève, Mgr. Mermillod se vit interdire tout acte de juridiction par le Conseil d'État. Pie IX ayant réprouvé solennellement les lois schismatiques promulguées par divers gouvernements cantonnaires, la Confédération expulsa le nonce de Lucerne. Rupture des relations diplomatiques qui devait se prolonger jusqu'à la première Guerre mondiale. En Belgique et en Angleterre, certains cercles libéraux applaudirent, parfois avec enthousiasme au Kulturkampf; toutefois, les gouvernements ne donnèrent pas à Bismarck la satisfaction d'entrer dans son jeu. Quant à l'Espagne, brouillée avec le Saint-Siège depuis sa Constitution de 1869, qui avait stipulé la liberté des cultes non catholiques, elle revint à l'alliance traditionnelle avec l'orthodoxie lors de la restauration d'Alphonse XII, en 1874.

Tant que le pouvoir demeura aux mains de l'Assemblée nationale, c'est-à-dire jusqu'en 1875, la France parut rester le boulevard du catholicisme. La majorité monarchiste se montrait bien disposée pour le clergé, à qui elle accordait la liberté de l'enseignement supérieur, complaisante aux « menées ultramontaines » et aux manifestations en faveur du Pape-Roi. Aux efforts de Bismarck pour l'associer au Kulturkampf elle opposait une réserve hostile. Cependant, le mouvement anticlérical grossissait, et pas seulement pour des raisons politiques. Les républicains, arguant des collusions entre le clergé et les réactionnaires, dénonçant les campagnes pour le rétablissement du Pouvoir temporel comme une cause prochaine de guerre avec la jeune Italie, et avec l'Allemagne, prenaient pour cri de ralliement l'apostrophe de Gambetta : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi ». Le programme de leur parti s'ordonnait autour d'une idée centrale : réduire l'influence de la religion traditionnelle dans la vie publique, émanciper de sa tutelle la nation des Droits de l'Homme, faire bénéficier les couches populaires des progrès de l'intelligence. Depuis une vingtaine d'années, le triomphe du déterminisme issu du progrès éclatant des sciences, la vogue de l'idéalisme en philosophie, la revision des méthodes et des résultats admis en histoire et en exégèse, avaient fait plus qu'entamer ce consentement des esprits, et des mœurs nécessaire pour cimenter les assises d'un État chrétien. Les cléricaux, qui rêvaient de refaire de la France la fille aînée de l'Église, par la restauration de la monarchie, refusaient de noter les signes de l'éloignement manifeste de l'esprit public et achevaient de perdre son audience, en proclamant la solidarité entre la Contre-Révolution et le Syllabus.

En 1876, les premières élections favorables aux républicains, en 1877, leur victoire après l'échauffourée du Sêize Mai et de l'Ordre Moral, parurent arracher la France au camp de l'ultramontanisme, pour la rapprocher de celui du Kulturkampf. Les journaux bismarckiens se félicitèrent de la chute de ce régime clérical sous lequel l'armée française, armée des soldats du Pape, eût été capable d'aller où les Jésuites voudraient la mener, et jusqu'à une croisade contre l'Allemagne. Thiers et Gambetta lui-même, l'homme de la Revanche, admettaient que la communauté d'intérêts dans la lutte contre l'ultramontanisme offrait une « garantie pour la durée des bons rapports entre l'Allemagne et la France ». De Paris, Henckel de Donnersmarck se flattait auprès de Bismarck que Gambetta apporterait le concours empressé de la France « pour une politique commune de l'Allemagne et de la France contre Rome ».

Lorsqu'en 1878 Pie IX mourut, l'influence du catholicisme paraissait gravement atteinte. Presque partout les relations entre le Saint-Siège et les gouvernements étaient interrompues ou très altérées. Les seuls pays où l'Église ne rencontrât pas d'hostilité des milieux dirigeants étaient les pays non-catholiques : Hollande, Angleterre, États-Unis ; là, l'indifférence du pouvoir lui garantissait un régime de droit commun. En Allemagne et en Suisse, régnait la désolation, en Italie et en Autriche, la mésintelligence. Sur la France s'amoncelait l'orage. De l'idéal formulé par les derniers documents pontificaux, on se trouvait, en matière de relations entre les deux sociétés civile et religieuse, plus éloigné que jamais.

Sans doute le catholicisme gardait-il de fortes positions au sein des peuples traditionnellement attachés à Rome. Mais pour les conserver, il aurait fallu que le Saint-Siège parût disposé à admettre qu'il avait désormais plus à attendre du dévouement des masses que de l'appui officiel des couronnes. Et l'on était porté à croire que cette fidélité traditionnelle disparaîtrait à son tour sous la marée de la « civilisation moderne ». Les politiques menaient la lutte contre l'Église romaine, non seulement parce qu'elle se présentait comme un État dans l'État, trop souvent étranger aux intérêts nationaux, mais parce qu'ils dénonçaient en elle une société immobile dans des formes institutionnelles incompatibles avec l'essor des libertés. Les peuples n'iraient-ils pas en s'en détachant, si son despotisme et l'inflexibilité de sa doctrine se révélaient en effet incapables de tout tempérament, de tout effort de transaction avec un monde où le principe de tout mouvement était la liberté ?

II. — De l'avènement de Léon XIII à la séparation française

§ 1. — **L'apaisement du Kulturkampf.** — Le long pontificat de Léon XIII allait modifier considérablement la situation politique et morale de la Papauté et, sans réussir sur le moment à empêcher ou à résoudre tous les conflits d'ordre diplomatique avec les gouvernements, il rendit sensible de nouveau le rôle du catholicisme dans la vie politique des nations qui croyaient son influence épuisée.

On représente généralement Léon XIII comme un diplomate; mais la courte nonciature de Mgr Pecci à Bruxelles (1843-46) définit moins sa carrière et sa formation antérieure au pontificat que son activité administrative comme délégué à Bénévent et à Spolète ou son ministère de trente-deux années comme évêque de Pérouse. Il avait une formation de philosophe, de canoniste, très soucieux de l'intégrité de la doctrine, aussi formel que son prédécesseur sur les principes ou sur les revendications essentielles, — par exemple lorsqu'il s'agissait du pouvoir temporel du Saint-Siège. Mais il apportait sur le trône, avec une finesse déliée, une toute autre compréhension du monde extérieur, la volonté d'affirmer sans heurter, l'art de trouver des solutions conciliantes.

L'apaisement religieux en Allemagne devait constituer le chef d'œuvre politique de Léon XIII. Il réussit à y donner au monde la preuve de ce que le catholicisme représentait de force immuable par rapport aux gouvernements, et de tout ce que l'Église pouvait encore mettre de ressources à la disposition des sociétés modernes. En 1878, Bismarck commençait à réaliser la première constatation, mais il se refusait encore à la seconde, craignant de payer trop cher le concours de la Papauté. Le Kulturkampf s'avérait dès ce moment au terme de sa phase offensive. La cohésion de la minorité catholique, rassemblée sans hésitation autour de Rome, l'effritement de la secte des Vieux-catholiques prouvaient l'impossibilité d'en finir avec le catholicisme « ultramontain ». L'Allemagne ne redeviendrait point le théâtre, encore moins le lieu de départ d'une nouvelle Réforme. Des protestants, l'Empereur lui-même redoutaient les effets du mouvement déchaîné par Bismarck; ils déploraient l'affaiblissement du sens religieux dans les masses et une démoralisation aussi nuisible à leurs Églises qu'à celle de Rome. Le Chancelier, inquiet de la montée du socialisme dans les centres industriels et dans les assemblées, en désaccord personnel avec le parti libéral-national par sa politique douanière, avait de plus en

plus, besoin des voix du Centre. Il cherchait le moyen de composer avec les catholiques, lorsque Léon XIII, malgré l'interruption des rapports diplomatiques, prit l'initiative d'écrire à Guillaume I^{er} pour l'informer de son élection, formulant dans sa lettre des vœux pour le rétablissement de la paix en Allemagne.

Des conversations s'engagèrent par intermédiaires. Bismarck laissa entendre qu'il désirait surtout que le Pape usât de son autorité pour ramener les catholiques allemands à l'obéissance à son gouvernement. Ainsi l'homme d'État qui avait pris la position la plus affirmée contre l'absolutisme pontifical au lendemain du Concile du Vatican reconnaissait-il la puissance du pape sur le catholicisme national. Il renonçait à traiter le catholicisme comme une institution étrangère, qu'il fût désirable et possible de ruiner. Léon XIII, sans se lasser de redire sa volonté de paix, n'entendait point se laisser entraîner au delà des limites qu'il s'était fixées. Il ne sacrifierait pas à un simple compromis la cause des évêques éloignés de leurs sièges comme rebelles, ni la force parlementaire décisive que leur fournissait l'opposition du Centre. Il ne tiendrait les droits de l'Église pour sauvés que moyennant le retrait des lois de mai.

En 1879, Falk, l'homme de la législation d'exception, était éloigné du ministère en Prusse. Deux ans plus tard, Bismarck annonçait au Reichstag, à l'indignation de Virchow qui s'étonnait de son inconséquence, qu'il envisageait de rétablir un poste diplomatique près le Saint-Siège et — si les États confédérés y consentaient — d'en faire un poste d'Empire. Les choses ensuite n'allèrent pas sans difficultés et sans lenteurs. Les catholiques allemands se montraient si réservés que l'on pût voir le Chancelier qui incriminait naguère, du temps de Pie IX, leur excessive soumission aux mots d'ordre du Vatican, leur reprocher maintenant de manquer de docilité à Léon XIII. Le pape cependant n'avancé qu'avec circonspection, se déroband avec souplesse. Il considérait que la mise en sommeil des lois de mai ne pouvait suffire : n'admettant pas la prétention de l'État d'user des pouvoirs discrétionnaires pour appliquer ou non des dispositions funestes à l'Église, il réclamait formellement leur abrogation.

Enfin le gouvernement prussien fit les pas décisifs. Une loi de juin 1882 abolit les examens d'État pour les prêtres et une loi de juillet 1883 libéra les évêques de l'obligation de soumettre au gouvernement la nomination des candidats aux postes comportant un bénéfice curial. Ces deux points essentiels acquis, qui sauvaient la liberté de juridiction des évêques et leur droit de diriger la formation du clergé, Léon XIII consentit alors à donner des satisfactions sur les personnes : les

deux archevêques de Cologne, Melchers, et de Posen, Ledochowski, à qui Bismarck ne pardonnait pas leur insubordination, furent amenés à se démettre de leurs sièges, où ils furent remplacés par des prélats d'un loyalisme sûr (1885). Au printemps de 1886, les lois de mai ayant été complètement révisées, le Centre catholique, pour la première fois depuis sa fondation, cessait de voter contre les dépenses militaires. Il entra dans la majorité du gouvernement, dont il allait, en un pays aux quatre cinquièmes protestant ou détaché, constituer désormais le pivot.

Après dix-huit années, le Kulturkampf, selon le mot d'un de ses historiens, « s'était enlisé ». Bismarck ne s'était pas laissé acculer à un désaveu complet, et Léon XIII avait eu la sagesse de ne pas vouloir l'amener à Canossa. On ne revenait pas au *statu quo ante*, et le fait par exemple que le mariage civil restait inscrit dans la législation, marquait une victoire des idées « modernes ». Le catholicisme se contentait donc d'obtenir la liberté dans le droit commun. Au delà, la Papauté s'en remettait à ses fidèles de lutter pour le redressement des torts subis ou pour l'amélioration de la législation par leur active participation à la vie publique : ils devaient arracher, au successeur de Bismarck, la rentrée des ordres religieux bannis, y compris les Jésuites, et l'exonération du service militaire pour les clercs. Enfin, le jeune empereur Guillaume II n'hésita pas, à trois reprises, en 1888, en 1893 et en 1903, séjournant à Rome, à rendre personnellement visite à Léon XIII — démarche inattendue d'un prince évangélique, qui disait pour le public, de manière plus frappante que les concessions de Bismarck, l'hommage rendu à la souveraineté pontificale par la puissance qui en avait le plus violemment combattu le principe.

§ 2. — **Le catholicisme et la vie politique en Italie et en France sous Léon XIII.** — Léon XIII n'a pas connu ailleurs, dans ses relations avec les gouvernements, de succès comparables à ceux qu'il remporta en Allemagne. Que sous un pape aussi habile et aussi conciliant, aucun Concordat n'ait pu être conclu, sauf avec la Colombie, qu'aucun des accords, qui unissaient l'Église aux États réputés catholiques, n'ait été renoué, cela illustre bien, sur le plan où il semble qu'elle soit le mieux mesurable, le recul de l'influence du catholicisme. ↻

En Italie, les rapports entre le Vatican et les gouvernements successeurs ont pris un tour encore plus aigre que sous le règne précédent. Et certes, on discerne bien la part de responsabilité qui revient dans cette période aux hommes de gauche, aux ministres Crispi et Zanardelli, aux conseillers municipaux de Rome. Tantôt ceux-là inquiétaient

le Vatican en laissant croire que les traités de la Triple Alliance infligeaient de la part des Empires centraux l'engagement de garantir Rome capitale au roi d'Italie, ou entravaient l'activité des évêques par des mesures vexatoires ou spoliatrices. Tantôt les édiles romains couvraient ou suscitaient de fracassantes manifestations anticléricales destinées à célébrer l'affranchissement de l'ancienne ville pontificale de la manière qu'ils savaient la plus sensible au pape : c'est ainsi qu'en 1888, alors que la célébration du jubilé sacerdotal de Léon XIII attirait dans la ville des foules de pèlerins étrangers, le conseil municipal décidait l'érection d'une statue à la mémoire de Giordano Bruno, dominicain apostat condamné et brûlé par l'Inquisition au xvii^e siècle; l'inauguration du monument tournait à l'émeute, qui venait battre de ses remous les portes mêmes du Vatican. L'émotion de Léon XIII, prêt à quitter la ville des Apôtres, ne pouvait être calmée que par l'ambassadeur autrichien, faisant ressortir l'étendue du préjudice que sa fuite infligerait à la religion en Italie.

Quelles qu'aient été les provocations des adversaires, il n'en reste pas moins que c'est à l'égard du gouvernement italien que Léon XIII, selon le mot d'un de ses historiens, parut manquer le plus totalement de souplesse. A chaque incident, on l'entendit dans des discours ou dans des actes publics relever âprement les manquements à sa dignité ou à ses droits intangibles. Dans l'allocution consistoriale de Noël 1899, dans une encyclique au clergé de la péninsule en date du 15 octobre 1890, il stigmatisa l'action de la franc-maçonnerie, à qui il attribuait l'organisation d'une véritable entreprise de destruction religieuse. Autour de lui, à côté des intransigeants, se trouvaient des conciliateurs, prêtres estimables qui souffraient de cette discorde dans leur patriotisme et craignaient qu'elle n'alimentât l'anticléricalisme : tous ceux qui crurent devoir prendre position pour un accommodement, même s'ils étaient de sa *famiglia*, le jésuite Curci, dom Tosti, Mgr Bonomelli, se virent rappelés à l'ordre et obligés de se rétracter. Les instances des laïcs catholiques les plus dévoués, qui représentaient le risque de laisser glisser le peuple aux mains des ennemis de la religion, ne réussirent jamais à obtenir le moindre adoucissement à la consigne du non expedit. Comme l'a fort bien montré M. Hayward, la question romaine a pesé d'un poids constant et primordial sur toute l'orientation du pontificat; elle explique un certain nombre de ses actes dont les motifs ont paru secrets, et peut-être cette complaisance que les gouvernants italiens lui reprochèrent avec tant de vivacité, à l'égard de la France.

Il est incontestable que Léon XIII n'a pas cessé, du premier au

dernier jour, de s'intéresser aux affaires de France et qu'il a fait preuve d'un sang-froid quasi inaltérable, au cours d'incidents nombreux entre les gouvernements républicains et l'Église. Il aimait sincèrement la France, lui sachant gré de la persévérance avec laquelle elle avait, pendant le dernier demi-siècle, défendu la cause du pouvoir temporel, et de la générosité alors sans égale avec laquelle elle fournissait aux missions des prêtres, de l'argent, le patronage de son autorité dans le monde. Il discernait avec un tact très sûr ce que le catholicisme gardait de forces dans ce pays, mais aussi ce qu'il courait de périls. Les républicains avaient annoncé et les plus « radicaux » d'entre eux persistaient à annoncer qu'ils déchireraient le Concordat, pour laïciser complètement la vie publique, au bénéfice de la liberté de conscience. Seulement à mesure qu'ils accédaient au pouvoir, ils mesuraient les risques de l'entreprise et ils se limitaient aux seules réformes « opportunes » : même un anticlérical aussi décidé que Paul Bert, devenu directeur des Cultes sous Gambetta, hésitait en considération des « intérêts suprêmes de la société civile en France », qui n'avait peut-être avantage ni à concéder au clergé une totale indépendance, ni à perdre au dehors l'appui du catholicisme. La tactique des catholiques cependant semblait les provoquer à l'action : à peu près uniformément monarchistes et contre-révolutionnaires, les chefs religieux et politiques qui encadraient la masse catholique cherchaient à la dresser contre le régime républicain, pour l'abattre au nom de « la religion ». La défense républicaine opposait à la défense religieuse, et lui offrait sans cesse, en identifiant République et liberté, en poursuivant la réalisation de son programme anticlérical, de nouveaux motifs de se durcir. Léon XIII croyait possible de rompre ce cercle, en évitant d'irriter les crises et en profitant des moindres signes d'apaisement.

De son avènement à sa mort, le catholicisme connut en France deux périodes de luttes, séparées par une accalmie relative, d'une dizaine d'années seulement.

1° En 1879 et 1890, les républicains, soucieux d'émanciper la société civile du joug clérical, s'en prennent aux congrégations et à l'école confessionnelle. C'est le temps où Jules Ferry surtout procède à l'expulsion des congrégations non autorisées, en commençant par les Jésuites, et élabore les grandes lois organiques relatives à la gratuité de l'école publique (1881), à sa neutralité (1882), et à la laïcité du personnel et des programmes (1882-86). Sans doute, y aurait-il injustice à ramener la fondation d'un vaste système d'instruction publique à la seule intention d'arracher à l'Église le rôle d'éducatrice

qui lui conservait tant d'influence sur les esprits. Sur le moment, la plupart des catholiques n'ont voulu voir que cet aspect de la politique de Ferry. Attachés à l'illusion qu'ils constituaient encore la majorité dans le peuple français et qu'ils étaient victimes des machinations de la franc-maçonnerie, cerveau moteur du parti républicain, blessés par la froide hostilité de Ferry, par les déclarations d'athéisme agressif de l'extrême-gauche, ils combattaient l'école républicaine avec tant d'acharnement qu'ils identifièrent dans la même réprobation les deux idées de République et de laïcité. ✓

Léon XIII, lui, eût voulu que les catholiques distinguassent entre des mesures législatives désagréables, mais réformables, et le régime constitutionnel auquel il voyait la nation dans son ensemble attachée et que l'Église n'avait aucune raison de principe de contester. Le nonce à Paris, Mgr Czacki, maintenait des contacts avec les leaders républicains, réussissait même à persuader Gambetta de l'utilité du concours que la Papauté restait susceptible de donner à la France dans le monde, suggérait des compromis pour atténuer l'effet des mesures anticléricales. Certes, le Saint-Siège ne manquait pas de relever, avec les évêques, chacune des mesures vexatoires prises par les gouvernements successifs, mais en prenant garde de rompre les liens qui subsistaient. Écrivant personnellement au président Grévy en mai 1883, Léon XIII évoquait les hautes raisons de doctrine qui contraignaient la hiérarchie à défendre ses droits, mais terminait par un appel chaleureux à plus de justice à l'égard de l'Église. A quoi Grévy, non sans habileté, répondait : « Dans le funeste conflit de passions contraires, je ne puis malheureusement que fort peu sur les ennemis de l'Église. Votre Sainteté peut beaucoup sur les ennemis de la République. Si elle daignait les maintenir dans cette neutralité politique qui est la grande et sage pensée de Son pontificat, Elle nous ferait faire un pas décisif vers un apaisement si désirable ».

2° L'apaisement, le pape cherchait à le réaliser en s'inspirant des méthodes qui avaient réussi en Allemagne. Mais, pour rassembler les catholiques dans une formation homogène qui sache rendre sa collaboration indispensable aux républicains de gouvernement, il fallait d'abord arracher la plupart d'entre eux à une opposition constitutionnelle négative et irritante. Il fallait les amener à accepter la constitution pour modifier la législation. Vers 1890, le climat politique de la France parut devenir favorable à cette opération. Les opportunistes au pouvoir, pour résister à la poussée radicale au Parlement, à la montée du socialisme, voire à la propagande anarchiste dans le prolétariat, montraient un « esprit nouveau » et, avec Méline, annon-

çaient qu'ils voulaient réunir dans la République tous les bons Français. Léon XIII crut alors devoir, sans engager l'autorité religieuse dans les luttes du forum, orienter la masse des catholiques vers le *ralliement* à la République, représenté comme une application du principe de soumission au pouvoir.

Tel fut le but du toast d'Alger où le cardinal Lavignerie, agissant sur sa suggestion, indiqua la voie, puis de l'encyclique *Au milieu des Sollicitudes*. En fait, le pape ne s'en tint pas à l'énoncé des principes. A la faveur de conversations avec les catholiques les plus représentatifs, il précisa qu'il leur demandait plus que l'abandon des fidélités compromettantes, leur participation active à un « concert d'efforts », établi entre tous « les honnêtes gens ». Le parti confessionnel à l'allemande se révélant impossible, il fallait entrer dans un grand parti des républicains modérés, sous l'étiquette de la liberté, de cette liberté qui réussissait alors si bien au catholicisme américain : « ce qui lui convient [à l'Église] aux Etats-Unis, lui convient à plus forte raison en France ». Position véritablement révolutionnaire du point de vue romain, puisqu'elle consistait à mettre de côté les thèses du Syllabus et à se placer délibérément sur le terrain de l'hypothèse. Position si audacieuse qu'on aboutissait à un véritable renversement des positions. Des catholiques convaincus, jusque-là champions de la papauté du Syllabus, revendiquaient contre Léon XIII le droit de se prononcer en toute indépendance, comme citoyens, sur les questions de politique intérieure. D'autres persistaient, malgré Léon XIII, à s'insurger contre le régime de droit commun, qui méconnaissait les droits de l'Église. Et tandis que, parmi les républicains d'esprit laïque, les modérés avouaient l'espoir de contenir le clergé national par l'influence romaine, les radicaux persistaient à pousser leur offensive contre une force réputée irréductible aux aspirations de l'esprit moderne.

En janvier 1892, le redoutable Clemenceau avait prononcé à la tribune : « l'Église veut précisément le contraire de ce que nous voulons. Il n'y a pas une seule loi que nous ayons votée, il n'en est pas une que nous préparions à voter, qui n'ait été formellement condamnée par les papes qui se sont succédés à Rome... » Et, le 30 octobre 1902, reprenant le tableau de cette « suite historique d'actes d'où découlent les traditions de l'Église et du pouvoir civil au regard l'un de l'autre », il mettait l'accent sur les exigences du Syllabus pour caractériser « l'idée absolument fautive du gouvernement social » que l'enseignement pontifical imposait aux catholiques. Il appelait les républicains à sauver cette société moderne, ce progrès, ce libéralisme « que le Syl-

labus a condamnés ». La conciliation rêvée par Léon XIII se heurtait donc non point seulement à de graves difficultés tactiques, mais à un différend idéologique au nom duquel une majorité accrue rejetait toute intervention du catholicisme dans la vie politique.

3^o Ainsi s'explique que la seconde phase du combat anticlérical, la phase décisive, qui allait, par la loi contre les congrégations, acheminer la France à la Séparation, se soit engagée avant même la disparition de Léon XIII. Sa reprise s'explique sans doute par des incidents graves de la vie nationale, en particulier par la tempête de l'Affaire Dreyfus, où la fraction la plus considérable des catholiques militants se jeta comme pour en finir avec la République; mais il est probable qu'on y aurait, plus ou moins vite, de toutes façons abouti. Dans le clergé même, on en venait à condamner le Concordat, dont on ne sentait plus que les chaînes, au vif regret du nonce pontifical, Mgr Ferrata, confident de Léon XIII, qui trouvait « ineptes » et irrespectueuses pour le Saint-Siège des appréciations sur un traité bien-faisant, « plaçant la religion au rang élevé auquel elle a droit, et lui procurant les ressources matérielles dont elle a besoin ».

Léon XIII vécut assez pour assister au vote de la loi Waldeck-Rousseau sur les associations (juillet 1901), aux expulsions systématiques de congrégations qui en furent la conséquence, à la ruine presque accomplie qu'elle signifiait de son œuvre de rapprochement. Comme le soulignait alors un pénétrant observateur de la conjoncture politique, en frappant les grandes congrégations dont le rôle dans l'Église est, du centre de l'unité catholique et sous l'inspiration du Souverain Pontife, de veiller sur tout ce qui pourrait compromettre, atteindre ou rompre cette unité, de s'opposer, en un mot, à une sorte de « localisation » du catholicisme dans chaque groupe national, on atteignait à un point essentiel l'Église. La loi de 1901 prononçait le *Los von Rom* qui avait été le mot d'ordre du Kulturkampf. Sa suite logique était la Séparation.

c) **La séparation de l'État et des Églises en France (1905).** — On y arriva d'autant plus rapidement qu'à Léon XIII succéda sur le trône pontifical Pie X (1903-1914). C'est un lieu commun fort inexact d'opposer Pie X, pape religieux, à Léon XIII, pape politique. Nous avons indiqué et nous redirons la vigueur des affirmations doctrinales du second. Quant à son successeur, il n'a pas moins « fait de politique » et l'on voit mal qu'il puisse en être autrement de la part du chef d'une société visible aussi universellement engagée que l'Église catholique; seulement Pie X apporte dans ses rapports avec les sociétés civiles

une sorte d'indifférence à toute prudence diplomatique et aux humaines transactions.

Or, son avènement coïncidait avec un durcissement en France des deux groupements politiques aux prises sur la question religieuse. D'une part, le Bloc des Gauches, allant des républicains du centre aux socialistes, scellait son unité par un programme dont Émile Combes allait poursuivre, avec une obstination de légiste borné, la réalisation. D'autre part, les catholiques, convaincus qu'ils entraient dans une ère de persécution, se raidissaient pour une résistance désespérée. Les causes occasionnelles de la rupture importent ici assez peu. Le gouvernement français saisit celle d'une discussion relative aux droits respectifs des deux signataires du Concordat sur l'épiscopat national : il en tirait l'avantage de démontrer le caractère désuet et exorbitant de ces traités qui font que l'obéissance des citoyens d'un grand pays est conditionnée par le bon vouloir d'un gouvernement étranger. A la suite d'un différend diplomatique épineux, le président Loubet s'étant rendu à Rome sur une invitation du roi d'Italie sans faire de visite au pape — et Pie X s'en étant offensé comme d'une incorrection grave, l'ambassadeur de France près le Saint-Siège fut rappelé. Rupture qui annonçait celle que consumma la loi de décembre 1905, prononçant la Séparation de l'État et des Églises. La République française ne reconnaissait désormais et ne salariait aucun culte, mais garantissait à tous la liberté sur son sol. C'était dire qu'une décision unilatérale mettait fin au Concordat napoléonien et à la position privilégiée reconnue depuis 104 ans au catholicisme en France. En outre, la loi fixait pour l'administration des biens d'Église un régime, celui des associations culturelles, qui n'avait point été soumis à l'agrément du pape et pouvait passer pour contraire aux maximes de la hiérarchie catholique.

La Séparation française revêtait donc une signification tout autre que celle qui s'était établie de fait dans les pays anglo-saxons. Au lieu de consacrer un régime de tolérance sans limitations légales autres que celles du droit commun, elle constituait une cassure brutale, elle traduisait plus que de la défiance, une hostilité véritable envers l'Église, qu'achevait de souligner tout un ensemble de mesures discriminatoires, comme la loi exorbitante de 1904 qui privait les congréganistes du droit d'enseigner. Ses initiateurs voulaient qu'elle marquât le déclin dans le monde d'une influence spirituelle redoutée. Briand, dont la chute de Combes avait fait le rapporteur de la loi, cherchait à en rattacher l'origine à tout un courant historique, pour en atténuer peut-être le caractère agressif, comme s'il avait espéré la rendre acceptable à Rome.

Il y a sans doute, disait-il, en Espagne, au Portugal, en Bavière, dans certains cantons suisses et au Monténégro, environ 28 millions de catholiques que régissent des dispositions légales conformes à des concordats écrits ou à des ententes verbales intervenues avec le Saint-Siège; en revanche, il y a en Italie 31 millions de catholiques, 20 millions en Autriche, 9 millions en Hongrie, 12 millions en Prusse, 6 millions en Belgique, 5 millions 1/2 dans le royaume de Grande-Bretagne et d'Irlande, etc... pratiquant librement leur culte conformément à leurs législations nationales, lesquelles ont été promulguées sans aucune entente, sans aucune convention préalable avec la curie romaine. De même, dans le Nouveau-Monde, les législations d'un caractère concordataire ne s'appliquent qu'à un nombre de catholiques beaucoup moins grand que celui de leurs coreligionnaires vivant au Canada, aux États-Unis, au Mexique, à Cuba, au Brésil, sous le régime de la Séparation.

Ce tableau d'ensemble était exact : il n'y manquait que de distinguer entre les cas où la Séparation marquait, de la part d'une nation à prépondérance protestante par exemple, une reconnaissance des droits du catholicisme et ceux où elle avait été réalisée, pour des populations réputées catholiques, contre l'Église, sous la pression d'un système ou d'une idéologie condamnés par l'Église. Pie X tenait celle de la France pour d'autant plus inacceptable qu'elle scellait le divorce d'une nation dite « la fille aînée de l'Église », et dont l'exemple et le rayonnement intellectuel, depuis trois siècles, s'exerçaient à travers l'univers entier. Par l'encyclique *Gravissimo*, il condamna la loi et interdit aux fidèles de France de s'y soumettre, fût-ce pour sauver leurs biens, et de constituer des associations culturelles. Une fois de plus, la décision venue de Rome obtint la soumission unanime des catholiques d'une grande nation. Leur résistance passive mit en échec partiel les gouvernements les plus décidés. Clemenceau lui-même dut, pour écarter l'éventualité d'une guerre civile, renoncer aux inventaires des biens culturels : « L'Église vécut de la sorte en France, à titre précaire et privé, sans statut, sans perspectives, sans argent » (Ch. Pichon). Certains observateurs politiques attribuèrent plus tard au parti intrançais dont s'entourait Pie X un plan à longue portée : obliger les catholiques de France à demeurer sur le pied de guerre en face du gouvernement de la République jusqu'à ce que ce dernier, las d'une lutte éternelle, se sentit contraint, pour ramener la paix, de recourir au Saint-Siège et d'accepter ses conditions. Le seul fait qu'on ait pu attribuer ces calculs au Saint-Siège prouvait une fois encore que la prétention d'ignorer délibérément son influence rendait plus fervente l'adhésion des Églises nationales au Pontife suprême, et en ce sens désarmait plutôt les gouvernements à l'intérieur de leurs frontières nationales.

Vers le même temps, on pouvait faire des constatations analogues en Italie. Les gouvernements, inquiets de l'agitation sociale entretenue par les extrémistes de gauche, paraissaient plus désireux que par le passé de s'appuyer sur les forces catholiques. Pie X, qui sur ce terrain particulier devait faire preuve de moins de raideur que Léon XIII, profita de cette situation nouvelle pour adoucir la consigne du *non expedit* : il admit de séparer en fait, sinon en droit, les deux questions de la participation des catholiques aux élections et à la vie parlementaire qu'il autorisait, et des revendications du Saint-Siège, qu'il maintenait intégralement. Toutefois, en tolérant l'entrée de députés catholiques à la Chambre, il ne manquait pas de rappeler pour tous l'obligation de rester soumis à la direction des évêques. Ainsi, la force catholique, solidement contrôlée par la hiérarchie, recommençait-elle à jouer un rôle dans la vie politique du royaume.

* * *

Lorsqu'on entreprend d'évaluer le poids du catholicisme comme force religieuse intervenant dans la vie politique, il faut convenir que, dans les quarante années qui ont suivi le Concile du Vatican, il a paru diminuer de façon sensible, si l'on se réfère au seul critère des relations entre l'Église et les États. Même sous Léon XIII, ces relations ont été traversées de crises graves. Sous Pie X, il semblait presque que le Saint-Siège eût pris son parti des pertes subies, qu'il n'envisageât plus, à l'instar de Pie IX devant le mouvement libéral unificateur de l'Italie, que d'opposer à l'hostilité du monde moderne l'affirmation inflexible de son dogme et des exigences de sa constitution.

Nous venons de constater que, déjà, cette tactique n'allait pas à la longue sans profit pour la cohésion de l'Église, donc qu'elle renforçait ses ressorts d'action. Or, dans le même temps, par le jeu d'un ensemble d'autres facteurs qui, pour n'être pas de nature politique, ne sont cependant pas sans importer à notre sujet, se développaient de nouveaux éléments d'influence.

CHAPITRE II

RENFORCEMENT ET EXPANSION
DU CATHOLICISME
DE L'AVÈNEMENT DE LÉON XIII
A LA PREMIÈRE GUERRE MONDIALE

A lire la plupart des ouvrages d'inspiration catholique consacrés à la période contemporaine, on a l'impression que l'influence du catholicisme dans la vie politique du monde, après avoir touché son point le plus bas au couchant du règne de Pie IX, dessina à partir de l'avènement de Léon XIII une courbe uniformément ascendante, et que cet heureux résultat fut à peu près exclusivement le résultat des initiatives, des gestes et des démarches de la Papauté. Les faits se présentent d'une manière moins simple que cette construction idéale. De sérieuses fluctuations devraient s'inscrire sur tout essai de représentation : à s'en tenir même au seul aspect de la place accordée par les sociétés politiques à l'Église romaine, on serait fondé à parler, pour les pontificats de Pie X et Benoit XV, comme M. Marc-Bonnet du « déclin de l'influence pontificale ».

Seulement l'influence du catholicisme ne se mesure pas strictement à l'autorité reconnue à la Papauté dans le concert des gouvernements ou à la situation de l'Église au sein des nations dirigeantes. Il est certain que la plupart des vieux pays chrétiens, ayant rompu les accords qui liaient l'Église et les États, n'ont plus cessé jusqu'à la première guerre mondiale d'évoluer vers une sécularisation, ou plutôt, selon l'expression du temps, vers une *laïcisation* de la vie publique. Mais il importe de se demander si dans la même période l'audience, qu'a trouvée la religion catholique, s'est restreinte ou étendue, si la cohésion de la catholicité s'est renforcée, si la vie spirituelle a gagné ou perdu en intensité, si l'autorité de son enseignement moral et social s'est ou non affirmée parmi ses fidèles et peut-être au delà du cercle de ses adhérents. Or, incontestablement, il y a eu, malgré des reculs et des pertes, un mouvement de reprise de l'influence catholique à partir

de Léon XIII. Ces progrès ne résultent pas uniquement de l'action des papes ou de l'impulsion donnée par eux à l'Église : ils sont aussi l'œuvre de l'épiscopat et des clergés nationaux, et très souvent d'initiatives prises par les laïcs, puis enregistrées et ratifiées par la hiérarchie. Et on ne les apprécierait pas exactement en maintenant son attention fixée sur les pays d'Europe qui nous paraissent être les centres d'irradiation naturels du catholicisme : il faut encore tenir compte de l'évolution des pays neufs, c'est-à-dire à la fois de nations évoluées, jusque-là plus ou moins fermées à l'influence catholique, et des peuples primitifs, peu à peu ouverts à l'évangélisation.

I. — Interventions et directions de Léon XIII : vers un renouveau d'autorité morale de la papauté

La diplomatie de Léon XIII s'employant à nouer ou à renouer de bons rapports avec les États modernes a paru si neuve et si frappante qu'on ne veut souvent voir en lui que le politique. Ses efforts dans ce domaine, même s'ils n'obtinrent pas de succès en France, comportaient déjà un enseignement important en soi. Le pape souhaitait que les catholiques travaillent dans la vie publique d'une manière délibérée avec les « honnêtes gens » qui ne partageaient pas leurs croyances, qu'ils mènent leur action pour la sauvegarde des droits de l'Église sur le terrain de la liberté due à tous, conformément au principe fondamental des sociétés modernes. A sa suite, Pie X lui-même devait dire : « Il n'y a pas d'autre terrain possible pour les luttes religieuses que la liberté ». Conclure de là que l'Église abandonnait l'idée d'obtenir des sociétés nationales une position conforme à ce qu'exige la « vraie religion », croire que, s'enfermant dans le spirituel pur, elle renonçait à intervenir dans le social et par suite dans la politique, eût été tout à fait inexact. Léon XIII, pour sa part, sut, par des actes décisifs, manifester l'intention du Souverain Pontife de rétablir, sous des formes nouvelles, l'influence du catholicisme.

Dans l'ordre international, il souhaitait passionnément lui redonner un rôle pacificateur. L'Europe vivait sous le régime de la « paix armée, comparable sous bien des rapports aux plus désastreux effets de la guerre ». La Papauté, exclue des débats des Puissances, entendit contribuer à une pacification véritable, en assumant même, le cas échéant, la fonction d'une haute magistrature internationale. Une occasion lui en fut offerte en 1885 d'une façon inattendue. L'Allemagne et l'Espagne étaient aux prises au sujet de la possession des îles Carolines, dans

l'Océan Pacifique. Au nom de l'Empereur Guillaume I^{er}, Bismarck déclara qu'il était prêt à soumettre le litige à l'arbitrage de Léon XIII. Le gouvernement espagnol, jusque-là intransigeant, accepta. Sur quoi le journal de Berlin la *Post*, qu'on disait inspiré par la chancellerie, tint à préciser que ce recours ne s'adressait pas seulement à un médiateur choisi pour sa haute sagesse personnelle, mais en quelque sorte à un docteur qualifié par sa fonction; il écrivait :

Le pape, selon le désir de l'Espagne, devrait se borner au rôle de médiateur; mais il ira plus avant : l'honneur de sa charge l'exige, car il lui serait peu glorieux de travailler diplomatiquement à une simple réconciliation. Il faudra qu'il fasse connaître au monde la raison de son jugement, parce que la décision qu'il donnera deviendra la base du droit des gens. Le monde attend de lui une sentence qui confirme l'union de la civilisation moderne avec les lois du christianisme.

Ainsi, le même homme d'État qui, dix ans plus tôt, luttait contre le catholicisme au nom de la civilisation, se tournait maintenant vers la Papauté comme vers une instance morale suprême. Renversement d'attitude qui déconcertait des politiques, même alliés du Reich : en Italie, le journal de Crispi traduisait son émotion en termes significatifs : « Si quelqu'un, il y a quinze ans au moment de notre entrée à Rome, avait dit que le pape pourrait être appelé à remplir l'office de médiateur dans un conflit international, on l'aurait envoyé immédiatement à l'hôpital des fous! » En réalité, cette intervention sollicitée par Bismarck, pour des raisons d'opportunité, ne signifiait point que les gouvernements fussent disposés à revêtir la Papauté d'une magistrature internationale. Léon XIII restait disposé à toutes les formes de coopération. Il donna son appui aux campagnes antiesclavagistes en Afrique. Après Adoua, il intervint auprès du Négus d'Abyssinie pour la libération des prisonniers italiens. En 1899, lorsque se prépara la première conférence internationale de la Paix à la Haye, son secrétaire d'État, le Cardinal Rampolla, mit tout en œuvre pour obtenir que le Saint-Siège y fût invité. La reine des Pays-Bas lui ayant annoncé la prochaine ouverture du Congrès et sollicitant son « appui moral », Léon XIII répondit : « Il entre tout spécialement dans Notre rôle, non seulement de prêter un appui moral à l'œuvre de pacification, mais d'y coopérer efficacement ». Mais l'Italie opposa un veto formel à l'admission d'un représentant du pape. « Hantés par le fantôme de la question romaine » (Baumont), les gouvernants italiens redoutaient qu'elle fût ranimée par le Saint-Siège à la faveur d'une rencontre aussi exceptionnelle de diplomates. Ils ne devaient pas cesser jusqu'à 1929 de s'employer à coaliser les adversaires d'une reconnaissance quel-

conque de la souveraineté pontificale. La Papauté ne devait participer ni à la conférence de 1899, ni à celle de 1907, ni même plus tard aux délibérations pour la paix de 1918.

Léon XIII, pour sa part, en ressentit certainement une grande amertume. Il lui semblait que l'on privât le Vicaire du Dieu de paix d'une de ses essentielles prérogatives, celle d'être conciliateur entre les princes, et des princes aux peuples.

Dans le domaine social du moins, il lui fut donné d'accomplir une intervention capitale, en publiant, le 15 mai 1891, l'encyclique *Rerum Novarum*, premier document du magistère ecclésiastique sur la question de la condition des ouvriers. Depuis longtemps, les maux engendrés par l'industrialisation et le capitalisme libéral, la prolétarianisation des masses ouvrières, avaient fait réclamer une législation protectrice par les théoriciens socialistes. Mais les catholiques, soit résignation à un paupérisme qu'ils tenaient pour inscrit dans les volontés de la Providence, soit crainte de favoriser le communisme où ils voyaient la forme militante de la révolution antireligieuse, avaient, sauf exceptions comme celle de Frédéric Ozanam, refusé d'aborder « la question sociale ». A partir des années 1870, la désaffection du peuple à l'égard de l'Église, la révolte prolétarienne contre l'ordre social, l'épisode sanglant de la Commune de Paris, inquiétèrent les plus clairvoyants. En Allemagne, autour de l'évêque de Mayence Ketteler, s'étaient déjà levés les premiers « catholiques sociaux » : Mallinkrodt, le Dr Liegens, le jésuite Lehmkuhl. Leur exemple et leur effort d'élaboration doctrinale gagnèrent en Autriche, en France, en Suisse et en Italie des membres de la haute aristocratie, des officiers, des professeurs et des religieux. En France, René de la Tour du Pin et Albert de Mun fondaient l'Œuvre des cercles catholiques d'ouvriers et dégageaient, contre le libéralisme révolutionnaire, les principes d'un ordre social chrétien. A Francfort, puis à Fribourg autour de Mgr Mermillod, et d'un prélat romain, Mgr Jacobini, ils rejoignirent des catholiques de Suisse (Decurtins), d'Italie (Toniolo), d'Autriche (le comte Blome), d'Allemagne et de Belgique. Tandis que l'Union de Fribourg, d'année en année, précisait ses conclusions doctrinales au point de les traduire en vœux très précis pour aboutir à une législation internationale, quelques interventions éclatantes d'évêques comme le cardinal Gibbons aux États-Unis et le cardinal Manning dans la grève des dockers de Londres, les réalisations patientes d'un petit nombre de manufacturiers (Léon Hamel en France), annonçaient la montée d'un courant nouveau de pensée et d'action dans l'Église.

Léon XIII, après avoir suivi longuement ces efforts, décida de leur

apporter la garantie de l'approbation pontificale et d'orienter les catholiques à travers ces nouveaux débats de doctrine. Au lendemain de l'échec de la Conférence internationale réunie à Berlin en 1890 par Guillaume II, il publia l'encyclique *Rerum Novarum*, affirmant hautement la qualification de l'Église à dire le droit en ces matières :

C'est avec assurance, prononçait-il dans le préambule, que nous abordons ce sujet, et dans toute la plénitude de Notre droit, car la question qui s'agite est d'une nature telle qu'à moins de faire appel à la religion et à l'Église, il est impossible de lui trouver jamais une solution efficace.

Au nom de la morale catholique, le pape condamnait le régime de concurrence effrénée qui vouait les ouvriers à « une misère imméritée » et à « l'usure dévorante » des hommes exclusivement attachés au gain. Il rejetait les remèdes socialistes aux maux de la société, comme inefficaces, contraires à la loi naturelle et à la loi chrétienne de charité. Puis, il esquissait les grandes lignes d'une doctrine sociale inspirée de l'Évangile et de l'enseignement scolastique traditionnel, formulant les devoirs des ouvriers et des patrons dans le travail. Et il appelait à en promouvoir la réalisation, à côté de l'Église, l'État par l'action légale et les travailleurs par l'association.

Dans les habitudes de pensée de la société bourgeoise et libérale, l'audace de ces affirmations solennelles créa une sensation considérable. Toute l'évolution du régime économique depuis le Moyen âge, toutes les habitudes cristallisées dans la théorie élaborée à partir des physiocrates, interdisaient aux moralistes de soumettre la liberté des contrats et l'usage de la propriété à des règles supérieures de justice. Léon XIII renversait les barrières entre l'économie sécularisée et la doctrine chrétienne, annonçant son intention de subordonner celle-là à celle-ci. Bien plus, il admettait l'intervention de l'État. Lorsque, en 1900, se constitua à Paris une « Association internationale pour la protection des travailleurs », des catholiques y participèrent avec l'autorisation et les encouragements du Saint-Siège.

Car Léon XIII entendait que les catholiques fussent partout associés aux efforts des hommes de leur temps, dès que ces efforts tendaient au bien commun, dans le respect de l'autorité et de la religion. Non qu'il prit son parti de la division des croyances et de l'indifférence de la société en matière de religion, mais parce qu'il estimait cette collaboration nécessaire « devant l'immensité des maux qui accablent la société et des périls qui la menacent », et parce qu'il y voyait le moyen de rendre aux peuples qui s'en détachaient l'estime des principes chrétiens. Au fond, Léon XIII ne jugeait pas moins sévèrement

que ses prédécesseurs « la folle tentative que la société actuelle a faite pour échapper à un Dieu », « l'implacable guerre que l'on fait à l'Église », « l'œuvre pernicieuse » des sectes antichrétiennes, surtout de la franc-maçonnerie, moteur et « personnification permanente de la révolution », mais au lieu d'en conclure à la nécessité d'opposer à l'incroyance des condamnations abruptes et les refus d'un monde catholique replié sur ses regrets et sur ses droits, il espérait regagner les hommes de bien en leur offrant le concours de ses fidèles et la « pleine lumière » de ses enseignements.

Dans le domaine intellectuel, la fin du siècle semblait accuser le divorce entre les affirmations de la foi chrétienne et les libres recherches de la raison indépendante. L'essor des sciences de la nature faisait ressortir des contradictions impressionnantes entre les données de la Révélation et les hypothèses communément reçues (évolution). L'application des méthodes critiques à l'exégèse et à l'étude des origines chrétiennes tournait au rejet de toute intervention du surnaturel en histoire. Une bonne part des savants et des philosophes de renom parlait comme si les progrès réalisés permettaient d'envisager l'explication universelle des phénomènes. En tout cas, l'absolue autonomie de la raison, choisissant entre les opinions philosophiques sans référence à une vérité absolue, comme entre les hypothèses scientifiques, était la loi de toute recherche et de toute attitude morale.

Aux progrès et aux prétentions de la science moderne, la Papauté semblait jusqu'alors n'avoir eu à opposer que des interdits : « Nous ne pouvons tolérer, écrivait Pie IX en 1862 dans l'encyclique *Gravissima*, que la raison envahisse, pour y semer le trouble, le terrain réservé aux choses de la foi. Jamais il ne sera permis à la philosophie d'affirmer quoi que ce soit de contraire aux enseignements de la divine révélation ou de l'Église ». Léon XIII adopta une attitude différente. Tout aussi persuadé de l'illégitimité d'une philosophie séparée, il ne craignit pas de manifester la confiance de l'Église dans les efforts de la science et son désir de contribuer à leurs progrès. Il approuva l'activité des congrès scientifiques internationaux. Transformant l'Archivio Segreto Vaticano et le réorganisant ainsi que la Bibliothèque Vaticane, il mit à la disposition des chercheurs deux dépôts de documents les plus importants du monde. Dans un bref de 1883 *de studiis historicis*, il encouragea les catholiques à se consacrer à l'histoire selon les méthodes d'objectivité et d'impartialité propres à cette discipline, reprenant l'adage de Cicéron : « Ne quid falsi audeat, ne quid vere non audeat historia ». Il proclamait que la foi n'avait pas à redouter les découvertes de la raison humaine puisqu'il ne saurait

y avoir de véritable contradiction entre l'une et l'autre, toutes deux venant de Dieu.

D'autre part, Léon XIII considérait comme le devoir suprême de sa charge de mettre en pleine lumière par son enseignement « le trésor des doctrines de l'Église », en soulignant que ce dépôt contenait encore des éléments précieux pour la solution des problèmes les plus actuels. Dans cet esprit, il enjoignit aux éducateurs du clergé de renouveler leur pensée au contact du docteur par excellence de la philosophie chrétienne, saint Thomas d'Aquin. Lui-même, jusqu'au terme d'un pontificat de vingt-cinq années, donna d'amples exposés doctrinaux dans une série d'encycliques sur de grands thèmes dogmatiques et moraux, de la Philosophie chrétienne, de la Liberté humaine, de la Constitution chrétienne des États, du Mariage chrétien. A force de sérénité d'expression et hauteur dans les vues, il semblait vers la fin du XIX^e siècle, avoir largement atteint son but apologétique et redonné au pontife romain l'audience du monde. Un représentant du libéralisme français, Anatole Leroy-Beaulieu, lui rendait hommage dans la *Revue de Paris* :

Du fond de la Cour Saint-Damase, Léon XIII a perçu, dans la solitude vaticane, comme une rumeur lointaine, le murmure grandissant de confuses aspirations des sociétés modernes.

La société moderne est en détresse, et le siège romain, dont elle prétendait n'avoir que faire, se croit en droit de coopérer à son salut. La vieille Église, qui se vante d'avoir porté dans ses flancs cette ingrate civilisation moderne, refuse de croire sa tâche terminée. Elle s'obstine à ne pas prendre congé du siècle et répugne à s'enfermer dans l'ombre de ses basiliques pour y psalmodier en paix sa somnolente liturgie. Quelques défiances qu'ils puissent avoir contre la Papauté, les plus sceptiques d'entre nous se montreraient singulièrement téméraires en proclamant que son rôle est à jamais fini, et que si elle ne doit pas encore mourir, il lui faut abriter ses forces défaillantes derrière le fastueux voile des pompes vaticanes, et se contenter des stériles hommages qu'apporte à sa caducité la foule bigarrée des pèlerins exotiques et des curieux du passé. Déjà le XVIII^e siècle ne nous avait-il pas annoncé que la participation du pape romain aux affaires humaines allait à jamais cesser? et le siècle qui vient de finir ne lui a-t-il pas donné un démenti que pourrait demain renouveler le siècle qui commence?... Il y a au fond du tombeau des apôtres, un séculaire accumulateur des forces morales dont les âges écoulés n'ont pas encore épuisé l'énergie et dont le monde contemporain aurait tort de faire fi....

Sans doute Léon XIII n'avait pas été heureux dans toutes ses entreprises. Peut-être, dans le domaine diplomatique, ce pape, en qui beaucoup ne voient encore que le politique, connaissait-il l'amertume de

l'échec lorsqu'il considérait la France par exemple. Mais par ses actes et par les orientations qu'il s'efforçait d'imprimer à l'Église romaine, il avait à coup sûr modifié le climat autour d'elle dans le présent et plus encore pour l'avenir.

II. — Renforcement de la centralisation et de l'unité catholique autour de la papauté

Dans une de ses dernières encycliques, Léon XIII saluait comme un symptôme de vigueur catholique « l'union toujours de plus en plus dévouée de l'épiscopat avec le Siège Apostolique ». Cette union, qui s'étendait d'ailleurs au clergé et à la masse des fidèles, n'a cessé, du Concile du Vatican à nos jours, de s'accuser sous le double effet des réformes administratives venues d'en haut et d'un mouvement, à la fois organisé et spontané, montant d'en bas.

Léon XIII a contribué à subordonner l'épiscopat au Souverain Pontife par une décision peu connue et néanmoins capitale, lorsqu'en 1885 il a prononcé qu'un nonce apostolique devait avoir la prééminence sur les évêques de la nation où il était accrédité. Les nonces avaient été institués comme des agents diplomatiques auprès des princes avec qui le Saint-Siège entretenait des rapports réguliers. Un adage plaisant résumait leur fonction en disant qu'ils devaient se frotter de théologie (*enfarinassi de teologia*), mais posséder un fonds solide de politique. A partir de Léon XIII, et d'ailleurs par suite de la gravité de débats où leur intervention est constamment sollicitée, ils deviennent en même temps représentants de l'autorité religieuse suprême auprès d'une Église nationale. Faisant à Rome des propositions pour les nominations et promotions épiscopales, transmettant toutes les consignes du Saint-Siège en matière disciplinaire aussi bien qu'en matière de juridiction, contrôlant l'enseignement qui se distribue dans tous les établissements ecclésiastiques, ayant dans les solennités le pas sur tous les évêques (à l'exception des cardinaux), ils incarnent vraiment et rendent présente l'autorité absolue du Souverain Pontife.

Pie X devait accentuer encore la concentration d'autorité au profit de Rome par la réorganisation du gouvernement central, opérée en 1908, et par la codification du droit canonique, mise en train en 1904. Le trait essentiel de la réforme de 1908, effectuée par la bulle *Sapientí consilio*, fut la place éminente assignée sous la direction immédiate du Pape, au conseil appelé : Congrégation consistoriale, et qui doit veiller sur le bon gouvernement des diocèses et recevoir les rapports

de tous les évêques du monde catholique, de manière à s'assurer qu'ils remplissent leurs obligations multiples. Quant au Code canonique, qui devait être publié seulement sous Benoit XV par le cardinal Gasparri, il devait porter à sa manière la marque de la même évolution. Ainsi, au sujet des nominations d'évêques, il déclare sans restrictions que « le pontife romain les nomme librement (eos libere nominat pontifex romanus) ». De sorte qu'aucun gouvernement ne peut plus réclamer, même comme une concession gracieuse, le droit de présentation; tout au plus, si l'État entretient des relations diplomatiques assez courtoises avec la Curie, obtiendra-t-il la faculté de formuler des observations sur les nominations décidées à Rome. En toutes choses le Code établit l'uniformité des règles de droit pour les diverses Églises nationales et affirme strictement les prérogatives pontificales.

Examinant les conséquences de l'entrée en vigueur d'un Code dont les gouvernements qui prétendent ignorer l'Église catholique s'interdisent de prévoir la portée, un observateur français a pu écrire :

Le Saint-Siège est devenu l'organe de gouvernement, d'administration ordinaire et immédiate de toute l'Église.... La France a proclamé qu'elle ne voulait pas connaître le pape et elle l'a laissé tout envahir. L'Allemagne ne cesse de négocier avec lui pour réserver ses droits sans se soucier de mettre en avant des thèses de droit qu'elle serait en peine d'exercer utilement. L'État français serait plus habile ou plus logique sous le régime de la Séparation de considérer le code canonique comme le règlement intérieur de l'association dite « Église catholique ».

Nous verrons que c'est en pratique à quoi l'on s'est résigné. La politique anticléricale qui prétendait au départ limiter les interventions de l'ultramontanisme dans la vie nationale, a abouti en réalité à favoriser grandement l'accroissement sans mesure de l'autorité pontificale.

Dans ce sens travaillaient depuis longtemps les grands ordres religieux, les congrégations de caractère international, exemptes à l'égard des ordinaires diocésains pour ne relever que de la Papauté et dont la plus célèbre et la plus considérable numériquement est celle des Jésuites. Rome a manifesté son désir d'avoir auprès d'elle les maisons centrales de ces ordres, et leurs chefs appelés à chaque instant à rendre compte de la vie de leur association. Pour donner aux étudiants ecclésiastiques, réguliers ou séculiers, cette mentalité catholique, supranationale et romaine que l'Église désire chez ceux qui agissent en son nom, on a multiplié auprès du Vatican les universités du type de la Grégorienne, les séminaires et les collèges nationaux (à l'image des vieux collèges germaniques, irlandais, éthiopien...). Là encore, il est arrivé que certaines mesures anticléricales aient servi cette concentration : ainsi

l'expulsion de France des Frères des Écoles chrétiennes en 1904 a-t-elle entraîné le transfert à Rome de leur maison-mère.

La réduction des anciennes liturgies nationales — ou de ce qui en subsistait en Occident — à l'uniformité des rites romains, entreprise bien avant le Concile du Vatican et sanctionnée par lui, a trouvé son couronnement sous Pie X dans l'adoption de la prononciation romaine du latin, malgré les résistances des habitudes et des tempéraments nationaux. Signe bien extérieur d'unité, et plutôt de dévotion au Pape qui en souhaitait l'adoption. Mais, de plus en plus, ces deux termes se confondent. Ainsi, dans les grands rassemblements religieux internationaux, les grands pèlerinages, qui vont des Congrès eucharistiques tenus dans la plupart des métropoles catholiques, jusqu'aux mouvements de foules de tous pays vers Lourdes par exemple, et surtout vers Rome. Nous avons montré la sympathie apitoyée des fidèles montant après 1870 vers le pape « captif » du Vatican. Elle s'est traduite dans l'organisation de grands pèlerinages, nationaux d'abord : de France, Léon Harmel amenait dès 1889 une foule de 10 000 ouvriers, dont l'afflux effrayait le gouvernement italien, mais semblait promettre à Léon XIII l'attachement de ce monde du travail qui le sollicitait; internationaux ensuite, à l'occasion de ces jubilés, dont la tradition fut renouée à partir du début du xx^e siècle, pour faire éclater l'unanime adhésion à l'Église mère et à l'autorité apostolique des peuples de l'univers catholique.

III. — Pertes et gains des églises nationales en pays chrétiens

Si l'Église romaine a fait un tel effort de centralisation autoritaire, c'est qu'une longue expérience lui enseignait le danger des séparatismes nationaux, et qu'elle en devait craindre plus que jamais les effets dans une ère d'exaspération des nationalismes. Du même coup, elle comptait affronter dans de meilleures conditions la résistance des grands courants de pensée et des systèmes d'organisation modernes qui, gagnant de proche en proche, sans acception de frontières, lui contestaient le droit d'informer les sociétés publiques. Tel le libéralisme qui avait fait triompher largement la Séparation, le modernisme qui sapait la notion de dogme sous prétexte d'accommodement aux découvertes scientifiques, le socialisme qui, surtout depuis qu'il se pénétrait de marxisme, rejetait la tutelle de la religion « opium du peuple ». Le premier aliénait à l'Église la bourgeoisie parlementaire

et capitaliste, le second lui disputait les clercs, le troisième lui arrachait les masses populaires.

La perte du prolétariat ouvrier, et même en certaines régions paysan, constitue incontestablement la défaite la plus étendue du catholicisme dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Alors que le peuple était presque partout resté sous l'influence de l'Église jusqu'à l'industrialisation et au développement des moyens de transport, il abandonne maintenant la pratique religieuse. Jusque dans les régions où un certain conformisme l'attache encore à des gestes rituels, la classe ouvrière donne pour but à ses efforts d'organisation ou à ses votes politiques l'émancipation du prolétariat et se livre à un anticléricalisme militant. La montée prodigieuse du mouvement syndical s'effectue non seulement contre le patronat et contre les notables, mais contre toute autorité sociale ou spirituelle : « Ni Dieu, ni maître ». Et il y a là un fait européen, inégalement accusé selon les différenciations nationales ou régionales, en tout cas sensible partout.

Les gens d'Église attribuent ce redoutable détachement à la laïcisation des institutions, en particulier de l'école, et à la propagande socialiste à base d'athéisme. Cela est exact dans une large mesure, mais trop court comme explication. On ne veut voir ni le procédé mécanique de déchristianisation qu'engendre un régime parfois inhumain de travail, ni la révolte que provoque l'indifférence des pratiquants au problème social du prolétariat. L'opposition de plus en plus accusée des classes, que séparent leur genre de vie et leurs réflexes psychologiques, produit même ce résultat que, dans la mesure où les « classes dirigeantes » se rapprochent du catholicisme, la « classe ouvrière » et même la paysannerie s'en éloignent. L'anticléricalisme avait été avant 1789 un phénomène surtout aristocratique; il est devenu au XIX^e siècle et reste au début du XX^e siècle très largement bourgeois; il se déchaîne virulent dans les masses, par contagion d'abord, mais ensuite par réaction quand les notables redemandent l'appui de l'Église.

En effet, la menace du socialisme contre « l'ordre social » commence vers 1880 à rapprocher de l'Église romaine certains dirigeants politiques. Les gouvernements autoritaires attachent un prix nouveau à son concours : Bismarck a donné l'exemple, qu'ont suivi les ministres de Guillaume II, lui-même en coquetterie avec Léon XIII. Bade et la Hesse ont abrogé leur législation anticléricale. Si le Vatican déplorait le maintien en Autriche et en Hongrie de lois matrimoniales et scolaires en contradiction avec ses préceptes, du moins pouvait-il se féliciter des dispositions personnelles de l'Empereur François-Joseph et de l'ardeur du nouveau parti chrétien-social à Vienne. En Russie,

le tsar Alexandre II avait été si frappé par l'encyclique *Diuturnum* condamnant le socialisme, qu'il en avait autorisé la lecture dans les chaires de Pologne. Son successeur Alexandre III allait jusqu'à établir des rapports avec Rome, y envoyant un représentant officiel, M. Isvolski en 1888. En 1905, Nicolas II concédait à ses sujets la liberté de conscience, ce qui autorisait des conversions individuelles et, même en Pologne russe, une active propagande catholique. Sans doute, l'utilisation du catholicisme par des groupes ethniques dissidents (Polonais de Russie et d'Allemagne, Croates de Hongrie) rendait-il parfois très délicate la position du Saint-Siège vis-à-vis des Empereurs, du tsar surtout. En tout cas, sous Pie X, dont l'élection avait été décidée par l'intervention de l'Autriche, et dont l'hostilité aux tendances modernes indignait les démocraties libérales, on tenait communément dans les chancelleries comme une certitude l'alliance du Pape et des Empires centraux.

Il arrivait aussi aux régimes libéraux de tolérer avec moins de préventions l'influence de l'Église. En Suisse, le décret de bannissement qui frappait Mgr Mermillod fut rapporté en 1883 et l'évêque de Fribourg put rentrer dans son diocèse. Grâce aux efforts du Conseiller d'État Georges Python, dans ce même canton, s'ouvrit en 1896 une université catholique que Léon XIII patronnait et encourageait à devenir « un nouveau foyer de science catholique ». Au Conseil fédéral, jusque-là entièrement aux mains des protestants et des radicaux anticléricaux, entraient les premiers catholiques. En Belgique, où les libéraux francs-maçons étaient si puissants en 1880 que le Saint-Siège refusait de participer aux fêtes de l'Indépendance, le parti catholique leur disputait désormais le pouvoir. En 1895, il obtenait une loi scolaire rendant obligatoire, sauf en cas de demande de dispense, l'enseignement religieux. Aux Pays-Bas, l'alliance des catholiques avec les partis antirévolutionnaires avait permis également, dès 1889, une loi « de pacification » scolaire, inaugurant un mode de répartition proportionnelle des subsides.

Même en Italie, les gouvernements se montraient moins ombrageusement défiants que du temps de Crispi. Pie X, sans abolir le *non expedit* de ses prédécesseurs, tolérait la participation des catholiques à la vie politique, reconnaissant que le moment était venu d'offrir l'appui des catholiques aux conservateurs et aux monarchistes aux prises avec les radicaux et les socialistes. Giolitti acceptait cet appui, avec son réalisme empressé à neutraliser les éléments révolutionnaires par tous les moyens disponibles. Enfin des contacts, qui ne se fussent pas produits sous Léon XIII, s'éta-

blissaient entre les hauts dignitaires ecclésiastiques et des membres de la famille royale.

En France, la Séparation tournait assez différemment de ce qu'avaient espéré les uns, redouté les autres. Dans la majorité qui avait voté la loi de 1905, il n'est pas douteux que certains se fussent flattés non seulement d'éliminer l'influence de l'Église, mais de porter un coup mortel à la religion. Certains catholiques voyaient déjà l'Église descendant aux catacombes. Or, elle triomphait des obstacles juridiques et des difficultés matérielles accumulées sur sa route. Privée des biens accumulés dans le passé et dont la dévolution, à défaut d'association culturelles, s'était faite à l'État, privée des traitements que le Concordat attribuait aux ecclésiastiques, privée de toute subvention directe ou indirecte, elle réussissait à trouver dans des collectes faites entre les fidèles les ressources nécessaires pour subvenir au culte et à ses ministres (« denier du clergé »), ainsi qu'à toutes les œuvres qui font rayonner la vie religieuse. L'Église maintenait une école confessionnelle avec une clientèle considérable, presque égale à celle de l'État à l'échelon des collèges et établissements secondaires, fortement réduite par l'expulsion des congrégations à l'échelon primaire, capable cependant de limiter la déchristianisation des milieux populaires jusque dans des régions industrialisées (le Nord, la région lyonnaise).

Plus restreinte apparemment en étendue, l'influence du clergé se révélait d'une qualité nouvelle. Par un paradoxe curieux, l'État qui avait argué de l'insolence des prétentions ultramontaines pour rompre le Concordat, s'était lui-même placé par la Séparation dans une position telle qu'il ne pouvait plus d'aucune manière contrôler l'emprise de Rome sur l'Église nationale, plus même agir sur les évêques français, à peine faire appliquer sa législation sur les congrégations. Les prêtres jouissaient d'une indépendance de langage, naguère limitée par la menace des retenues de traitement. D'avoir perdu le caractère de fonctionnaires d'État, défrayés de leurs dépenses et assurés d'une existence bourgeoise, de se retrouver exclusivement ouvriers apostoliques plus proches des pauvres, valait au clergé paroissial une liberté d'allures qui désarmait les haines anticléricales et un prestige moral inattendu auprès de l'ensemble de la population.

Dès 1914, il était clair que la législation républicaine, constamment interprétée par le Conseil d'État dans le sens des garanties de la liberté de conscience, évoluait en pratique vers une application libérale, qui commandait le mouvement des mœurs et de l'esprit public. Sans doute les partis « républicains », radicaux et socialistes, se plaisaient-ils à en proclamer le caractère « intangible »; en période électorale surtout,

ils faisaient de la laïcité de l'État et de l'École la plate-forme sur laquelle leurs partisans scellaient des alliances dites de « défense républicaine ». Toutefois l'anticléricalisme populaire perdait de son agressivité; au Parlement, les coalitions gouvernementales ne s'opéraient plus guère sur ce plan. L'urgence des problèmes de défense nationale, en un temps où le pangermanisme devenait menaçant pour la paix européenne, poussait les dirigeants politiques à manifester un esprit nouveau d'apaisement et parfois à ralentir sur l'application des lois laïques. Ainsi en allait-il pour les congrégations. La loi de 1901 aurait dû entraîner la dispersion de toutes celles qui s'étaient vu refuser la reconnaissance légale. En pratique, on tolérait non seulement leur existence, plus ou moins camouflée par des subterfuges, mais même la rentrée en France d'ordres qui s'étaient exilés quelques années plus tôt. Dans les écoles privées, des congréganistes enseignaient effectivement, en dépit de la loi de 1904, mais avec la complicité des familles et d'une opinion qui eût désormais refusé d'admettre des poursuites contre eux.

*
* *

Si, de ces pays, hésitant dans leurs relations avec l'Église entre la collaboration et la séparation, nous nous tournons vers les pays que l'on pourrait appeler libéraux, ceux qui n'avaient jamais connu d'autre régime que la séparation, nous y enregistrerons des progrès plus marqués et plus inattendus de l'influence catholique.

Ainsi en allait-il en Angleterre. Dans ce pays violemment antipapiste depuis le schisme de 1534 et l'établissement de l'Église « anglicane » sous Élisabeth, un régime de tolérance libérale venait d'être concédé progressivement aux catholiques dans le premier tiers du XIX^e siècle. En 1845, la conversion et l'entrée dans l'Église romaine d'un des plus éminents docteurs de l'anglicanisme, John-Henry Newman, avait attesté l'importance d'une renaissance catholique inconcevable jusque-là. Dans les cercles universitaires d'Oxford, on regardait de nouveau vers Rome, en s'interrogeant sur les fondements de sa primauté et sur la position à son égard des « églises séparées ». Tandis que le mouvement d'Oxford provoquait des conversions parmi les intellectuels, donnant à la Papauté, selon un mot de Gladstone, « la plus grande victoire qu'elle eût remportée depuis la Réforme », l'afflux de milliers d'Irlandais, chassés de leur pays par la misère et les disettes, amenait dans les ports et les villes industrielles des groupes compacts de catholiques. Toutefois, le fait que le catholicisme fût surtout représenté par une minorité ethnique méprisée et réputée étrangère con-

tribuait à faire rejouer de vieux réflexes de défiance en Grande-Bretagne. Le 29 septembre 1850, un bref du pape Pie IX ayant décidé le rétablissement, en Angleterre et dans le Pays de Galles, de la hiérarchie ecclésiastique qui avait disparu trois cents ans plus tôt, et ayant rétabli à la tête de la nouvelle province un archevêque de Westminster, Nicolas Wiseman, revêtu pour plus de solennité de la dignité cardinalice, le Premier ministre, John Russell, stigmatisa « l'agression du pape » et le *Times* y dénonça « l'un des actes de folie et d'impertinence les plus grossiers que la Cour de Rome se soit aventurée à commettre depuis que la Couronne et les peuples d'Angleterre avaient rejeté son joug ».

Cependant l'habileté de Wiseman et de ses successeurs, en particulier du cardinal Manning, ami ancien de Newman et converti comme lui de l'anglicanisme, le prestige intellectuel et moral de ces trois chefs du catholicisme anglais transformaient peu à peu les dispositions de l'opinion. Manning apaisait les préjugés par la franchise de son attitude nationale et il gagnait les suffrages populaires par des interventions comme celle de 1889 en faveur des dockers de Londres. On s'habitua à considérer que les catholiques aussi pouvaient être des citoyens dignes de confiance. Bien plus, toute une fraction de l'Église anglicane inclinait à rechercher les conditions d'un accord avec Rome, accord non point diplomatique mais disciplinaire et dogmatique. Une première tentative de rapprochement, esquissée dès 1856 par le Dr Pusey et ses disciples, dans l'*Association for the promotion of the unity of Christendom*, s'était heurtée à l'intransigeance de Pie IX et avait été brisée par le Concile du Vatican. Au cours des années 1893-94, lord Halifax réussit, par l'intermédiaire d'un religieux français, l'abbé Portal, à intéresser au problème de l'union le pape Léon XIII lui-même. Dans une lettre *Ad Anglos*, Léon XIII exprima publiquement son désir de réconciliation et de paix. Il est vrai que, de part et d'autre, l'on ne concevait pas l'union de la même manière : les initiateurs britanniques de l'œcuménisme imaginaient une transaction sur la base de concessions mutuelles; les théologiens de la Curie et plus encore la minorité catholique d'Angleterre, sous la houlette du cardinal Vaughan, archevêque de Westminster, exigeaient un désaveu du schisme et la soumission aux conditions du Saint-Siège. Lorsque Léon XIII déclara qu'il ne pouvait admettre la validité des ordinations conférées aux ecclésiastiques anglicans, tout espoir d'un résultat positif immédiat se trouva condamné. Néanmoins, de cette tentative avortée, il resta un souvenir propre à atténuer les anciennes préventions contre l'Église de Rome, et chez quelques nobles esprits le

sentiment d'une sorte de sympathie nouvelle entre les chrétiens.

D'autres pays de cette communauté de nations qu'on commençait à appeler l'Empire Britannique enregistraient un progrès sensible de l'influence catholique. Au Canada, le groupe français de Québec, après avoir conquis de haute lutte un régime de totale liberté, devenait assez fort pour en faire étendre le bénéfice à ses coreligionnaires des provinces voisines. Renforcés par l'apport irlandais, malgré d'incessantes querelles entre ces deux minorités ethniques, le catholicisme s'assurait de solides positions toujours plus profondément vers l'Ouest. En Australasie (Australie, Tasmanie, Nouvelle-Zélande), on put contater en 1885, lorsque Léon XIII chargea l'archevêque de Sidney de réunir un concile, qu'en moins d'un siècle, le catholicisme partant de zéro, avait conquis sans ombre de protection religieuse officielle, près d'un million d'adeptes. A cette occasion, les évêques d'Amérique écrivaient à leurs collègues de Sidney : « Après Dieu, nous devons pleinement cette merveilleuse extension de la religion dans nos chers pays à la liberté, qui forme le caractère de nos gouvernements respectifs. Ils tiennent au-dessus de nos têtes l'égide de la protection commune, sans jamais s'introduire dans le sanctuaire. Ils reconnaissent nos prérogatives spirituelles inviolables et nous permettent de remplir nos fonctions sublimes sans imposer d'entraves à notre libre apostolat ».

Cette chaleureuse profession de foi en faveur de la liberté s'expliquait de reste par la situation du catholicisme aux Etats-Unis. En 1790, les catholiques y étaient une poignée, probablement une trentaine de mille, souvent d'origine irlandaise, rassemblés sous la direction de prêtres étrangers. Quelques sulpiciens français, chassés par la Révolution, vinrent offrir leurs services. La Constitution fédérale proclama la séparation de l'État et des Églises; sans doute par égard à l'extrême diversité des sectes protestantes, elle stipulait que la loi n'interdisait l'exercice d'aucune religion, n'exigeait des fonctionnaires aucun test religieux, reconnaissait à toutes les confessions la liberté de parole, de presse et de réunion. En dépit de ce neutralisme, poussé à un point qu'aucun grand pays ne connaissait alors, en dépit de la forte empreinte protestante et puritaine dont les ex-colonies anglaises restaient marquées, les gains numériques du catholicisme devaient se révéler considérables au bout d'un siècle. L'immigration irlandaise et allemande, surtout, la natalité, en général plus forte dans les milieux catholiques que dans les familles protestantes, des conversions jouaient en sa faveur. Il avait entrepris, sous l'impulsion d'un hardi missionnaire, le Père Hecker, fondateur des Paulistes, de

se débarrasser de la redoutable réputation de constituer une religion étrangère, et il y avait à peu près complètement réussi. Sans doute diverses minorités ethniques cédaient-elles encore à la tentation de réclamer à Rome des évêques de leur race et de leur langue. Mais le Saint-Siège se refusait à entrer dans cette voie périlleuse. Léon XIII encourageait les évêques comme Gibbons, de Baltimore, ou Ireland, de Saint-Paul, qui prouvaient par leurs paroles et par leurs actions que « nous [les catholiques] sommes des patriotes parmi les patriotes ».

Les prêtres vivaient en contact avec la nation, « parmi le peuple, qui les reconnaît comme ses protecteurs et ses amis », s'occupant « de tous les intérêts du pays ». Loin de bouder la vie publique et la vie moderne, ils chantaient volontiers les louanges de la République américaine ou de la démocratie et poussaient à l'action leurs fidèles. Dans les 90 diocèses des Etats-Unis, qui rassemblaient 12 millions de fidèles, se multipliaient sans aucune entrave et dans une atmosphère de confiant optimisme les œuvres de toutes sortes et les congrégations, anciennes ou nouvelles. Si frappante paraissait la démonstration offerte par cette nouvelle chrétienté, que l'on s'enthousiasmait en Europe pour « l'américanisme ». Il semblait que le catholicisme, selon un mot de P. Bourget, apparaîtrait « plus que jamais... conciliable avec tout le monde moderne », aussitôt que ses fidèles adopteraient le parti de préférer l'action résolue aux débats abstraitement doctrinaux, accepteraient résolument un régime de liberté, d'égalité entre les cultes, où chaque religion s'emploierait à prouver ce qu'elle peut faire pour l'homme. La déviation qui consistait à ériger en système de pensée ce qui n'était chez les Américains eux-mêmes qu'une attitude pratique, devait en 1899 provoquer une mise en garde de Léon XIII contre « ces opinions dont l'ensemble est désigné par certains sous le nom d'*américanisme* ». L'Église ne pouvait être en Amérique « autrement que dans les autres pays du monde ». Mais le pape, loin de blâmer les catholiques américains, signifiait explicitement qu'il leur savait gré d'une franche acceptation de la Constitution, des lois et des mœurs en vigueur dans leur pays, ainsi que des résultats obtenus par leur apostolat.

Au total, tels étaient les progrès de l'influence catholique dans les pays anglo-saxons, jusqu'ici tenus pour des pays protestants, qu'en 1908 le Saint-Siège allait prendre la décision importante de les assimiler aux anciens pays catholiques. On sait que la Curie établit une distinction fondamentale entre les pays dits *de mission*, où le catholicisme, récemment implanté, ne possède qu'une organisation provisoire sous des chefs (les vicaires et les préfets apostoliques) relevant

directement d'une sorte de ministère central des missions, la Congrégation de la Propagande; et les pays de hiérarchie régulière avec des diocèses et des provinces dont les évêques et les archevêques exercent leur autorité sous le contrôle de la Congrégation de la Consistoriale. Depuis longtemps, les évêques d'Angleterre et d'Amérique se plaignaient de l'anomalie qui faisait que, possédant une hiérarchie régulière, ils relevaient cependant encore de la Propagande, de sorte que Rome les traitait comme des nations inférieures. A l'occasion de la grande refonte des rouages gouvernementaux de l'Église que nous avons précédemment signalée, Pie X déclara que la Grande-Bretagne, les Pays-Bas, les États-Unis, le Canada et Terre-Neuve entreraient dans le régime commun de la Consistoriale. Geste symbolique qui attestait un décalage des pôles traditionnels de l'influence catholique, l'affaiblissement de l'antique prépondérance des pays latins et méditerranéens d'Europe, la montée des communautés catholiques anglo-américaines dont l'essor assurait au catholicisme de nouvelles positions dans la vie politique internationale.

IV. — L'expansion missionnaire et coloniale et l'influence catholique

Aussitôt qu'elle eût en Europe réparé les pertes que lui avait causées la crise de la Révolution, c'est-à-dire dès les années 1840, l'Église catholique avait activement repris ses traditions d'apostolat missionnaire universel. Son effort de « propagation de la foi » auprès des peuples non-chrétiens et païens s'était poursuivi pendant près d'un demi-siècle avec des résultats relativement lents, limités par la fermeture de vastes zones du globe, inexplorées encore ou hostiles à la pénétration des Blancs. Brusquement le rythme des progrès s'accélère avec la colonisation européenne des années 1880. Pour l'Afrique, à partir de la Conférence de Berlin (1885), pour l'Asie au fur et à mesure des tentatives d'ouverture ou de partage de la Chine, de l'ouverture du Japon, de la pénétration française en Indochine, de l'acquisition des Philippines par les États-Unis. Mais précisément, le développement considérable des missions dans le dernier quart du XIX^e siècle et le premier quart du XX^e siècle a donné des aspects nouveaux au problème de l'influence du catholicisme dans le monde.

A mesure que les armées et les administrateurs européens prenaient possession de territoires plus étendus de l'Afrique, qu'ils allaient se partager entièrement, à mesure que les traités ouvraient en Extrême-

Orient des nations jusque-là fermées aux Blancs, à mesure que s'étendait la sécurité, les missionnaires venus des vieux pays chrétiens pouvaient prolonger leur action et installer des établissements. Naturellement ces missionnaires, en cas de difficultés, réclamaient des autorités européennes une protection qui leur était d'autant plus volontiers accordée que c'était un moyen pour les États colonisateurs en compétition d'étendre ou d'assurer leur influence politique. Les gouvernements cherchaient à obtenir à la fois des missionnaires de leur seule nationalité sur les territoires que couvrait leur drapeau et un droit de patronage sur tous les prêtres et religieux catholiques dans les États indigènes encore indépendants, où cette prérogative pouvait leur conférer du prestige et des moyens d'intervention. De sorte que les hommes politiques les plus anti-romains à l'intérieur persistaient à l'extérieur à jouer les protecteurs des missions catholiques et à réclamer du Saint-Siège les avantages correspondant à ce rôle. Comme Gambetta l'avait annoncé, en France l'anticléricalisme ne constituait pas un article d'exportation, et l'on devait au contraire enregistrer à partir de 1880 bien des cas d'hommes d'État libéraux tempérant leur agressivité dans des vues d'intérêt national, ou même revenant à une attitude d'apaisement et d'égards envers Rome. Bismarck avait opéré un retournement de ce genre sans scrupules; les dirigeants de la Troisième République, moins réalistes, s'efforcèrent de ne pas sacrifier tout à fait à leurs préférences idéologiques les restes d'une brillante situation extérieure.

La France revendiquait dans le Levant méditerranéen ce qu'on appelait dans les chancelleries le *protectorat d'Orient*. D'une part, c'est aux agents consulaires français que devaient demander appui les missionnaires et les établissements catholiques victimes de sévices des autorités locales en Turquie et en Égypte; en échange, les ministres et consuls de France avaient droit à des honneurs spéciaux au cours des cérémonies solennelles du culte catholique. Cette situation remontait aux concessions obtenues des Sultans par les Rois très chrétiens au XVI^e siècle; en 1875, l'article 62 de l'acte final du Congrès de Berlin en avait consacré la reconnaissance par les grands États européens. Pour sa part, le Vatican soutenait que le droit des représentants français aux honneurs liturgiques résultait, non point des conventions internationales, mais d'une interprétation traditionnelle des Capitulations, sanctionnée par le bon vouloir du Saint-Siège : on l'avait maintenue en raison des services rendus aux missionnaires catholiques, mais elle était gratuite, et par conséquent révocable. En 1888, Léon XIII consentit à en faire mention dans une circulaire de la Propagande,

probablement dans l'espoir d'offrir une preuve de bienveillance aux opportunistes en France. Dans le temps où ils s'acheminaient vers la rupture avec le Saint-Siège, les ministres radicaux prétendaient néanmoins garder à leur pays ce privilège : s'ils y parvinrent, ce fut moins en invoquant les traités internationaux qu'en continuant, par un illogisme intéressé, à soutenir même financièrement les religieux français, et aussi parce que la Curie n'avait pas intérêt à favoriser l'Italie ou l'Allemagne qui aspiraient à nous supplanter.

En Extrême-Orient, les interventions très vigoureuses de Napoléon III en faveur des missionnaires européens avaient valu à la France, lors du traité de Tien-Tsin (1858), des droits plus extraordinaires encore : c'est à ses consuls que devaient s'adresser, à travers tout l'Empire, les personnes et les établissements non seulement catholiques mais chrétiens, quelle que fût leur communion, même hérétiques et schismatiques, quelle que fût leur nationalité, même chinoise. Là encore, le Vatican trouva le moyen de faire ressortir le prix de son concours : depuis des siècles, il affirmait que les ouvriers apostoliques d'Extrême-Orient ne relevaient que de sa Congrégation de la Propagande ; un moment pouvait venir où il lui paraîtrait opportun d'établir des relations directes avec le gouvernement chinois, et il ne se considérait comme lié ni par un acte diplomatique passé en dehors de lui, ni par la complaisance qu'il avait eue jusque-là à l'égard de la puissance protectrice. En fait, les usages anciens furent respectés jusqu'à la guerre de 1914. La France demeurait, de beaucoup, la nation qui fournissait aux missions catholiques le plus de personnel (le tiers environ des prêtres et des religieux) et le plus de ressources, même dans le temps où légalement et officiellement elle se déchristianisait.

Les lois laïques eurent même dans les premières années du xx^e siècle une conséquence imprévue : elles renforcèrent le nombre des missionnaires français dans les pays d'outre-mer, de l'apport des congréganistes contraints à quitter la mère-patrie. Prenons un seul cas, celui des Frères des Écoles chrétiennes. Leur association comprenait environ 10 000 membres, dont la plupart enseignaient dans les écoles primaires de France. La loi de 1904, spécialement dirigée contre eux, en interdisant aux congréganistes comme tels d'enseigner, les obligea à quitter la quasi-totalité de leurs établissements sur le territoire de la République. Ils refluèrent vers les pays de l'Orient méditerranéen, l'Égypte en particulier, et vers les deux Amériques, du Canada à la Colombie, où ils devaient rapidement se faire une place de premier ordre, non seulement comme instituteurs, mais souvent aussi comme directeurs d'écoles normales. Corps purement français par ses ori-

gines, par ses attaches, par son esprit, par la langue qu'il enseignait à titre obligatoire à ses élèves, les Frères allaient, à une époque où la France n'exportait plus guère d'hommes par suite de son faible potentiel démographique, contribuer à maintenir leur pays au tout premier rang des artisans de l'influence catholique dans le monde.

Ainsi dans une période d'une quarantaine d'années qui fut celle de l'essor des impérialistes, les rivalités même des puissances pour la domination mondiale jouèrent dans une certaine mesure au profit de l'Église catholique. Les gouvernements se disputaient un concours que rendaient plus précieux le renforcement et la cohésion des missions et qui d'ailleurs tendait à se refuser à des collusions compromettantes avec les nationalismes. Le catholicisme profitait des facilités d'expansion que lui procurait l'ouverture des mondes nouveaux à la civilisation, mais en marquant de plus en plus fréquemment qu'il ne tenait ses intérêts pour liés à aucun État protecteur.

Quelles qu'eussent été en un demi-siècle les vicissitudes des relations entre les sociétés modernes et l'Église romaine, quel que pût être le bilan des pertes et des gains du catholicisme entre les vieux pays d'obédience et les chrétientés en voie d'édification, un fait majeur ressortait, qu'aucun gouvernement ne pouvait méconnaître, c'est qu'à travers toute l'étendue du globe, des groupes religieux importants et surtout exceptionnellement cohérents reconnaissaient dans le Pape leur guide spirituel, non seulement pour les choses de la foi, mais aussi dans le domaine moral et presque dans toutes les questions de civilisation qui retentissent si fort dans la vie des peuples.

CHAPITRE III

CATHOLICISME, NATIONALISMES
ET TOTALITARISMES

I. — L'Église et la première guerre mondiale

Pour des chrétiens vivant de l'Évangile, gardant au cœur la parole du Christ qui promet la béatitude éternelle aux pacifiques et aux doux, il ne saurait y avoir péché plus coupable que la guerre. Pour la Catholicité en voie d'organisation sur les cinq continents que la Papauté s'efforçait de tenir rassemblée dans l'unité, par delà les différenciations et les oppositions nationales, la guerre qui éclata en 1914 en Europe, pour s'étendre ensuite au monde entier, annonçait une redoutable épreuve.

D'abord par les difficultés matérielles quasi insurmontables qu'elle entraînait, enrôlant les clercs, désorganisant les œuvres, détruisant souvent les édifices du culte, paralysant ou interrompant les communications entre Rome et les pays éloignés ou les missions. Surtout en raison du déchaînement de violences et de haines où menaçait de sombrer l'esprit de fraternité chrétienne. Les Églises nationales, jetées dans des camps irréductiblement opposés, se trouvaient invitées à épouser les ressentiments nationaux, voire même à servir les propagandes nationales de l'appoint de leur crédit. Les belligérants, dont chacun s'employait à mobiliser l'opinion de ses ressortissants et des neutres, sollicitaient sans discrétion les plus hautes autorités spirituelles pour leur arracher une sentence de condamnation contre l'adversaire et ranger avec éclat Dieu même parmi leurs armées.

En un sens, cette concurrence des gouvernements auprès des représentants de l'Église romaine et, en particulier, de la Papauté, soudain exaltée comme la plus haute force morale dans le monde, pouvait-elle redonner au catholicisme une position avantageuse. Ceux mêmes qui jusque-là prétendaient interdire au Saint-Siège toute intervention politique, n'étaient pas les moins empressés à souhaiter que le Pape prononce entre les agresseurs et les victimes, entre les

nations qui menaient la guerre pour le rétablissement du Droit, et celles qui violaient ouvertement les règles posées dans les grandes conventions internationales. Parmi les peuples engagés dans le drame, pendant quatre années interminables, les débats ne devaient pas cesser autour de l'attitude du pape.

Dès les premiers mois des hostilités, Pie X mourut, le cœur brisé par la catastrophe, priant pour la paix et suppliant les chefs d'État d'arrêter le fléau qui divisait la chrétienté. Le non-belligérance de l'Italie permit tout juste la réunion à Rome d'un conclave, d'où sortit l'élection de Benoît XV. Le nouveau pape, cardinal della Chiesa, était connu comme un ancien collaborateur de Rampolla, le secrétaire d'État de Léon XIII, donc comme un diplomate peu suspect d'inféodation aux Empires centraux. Pourtant son court règne (septembre 1914-janvier 1922) devait laisser dans le camp de l'Entente une impression d'incertitude et même de désillusion. Peut-être faut-il l'expliquer par une confusion commise par le public et dans une certaine mesure par le pape, entre les deux plans de la morale et de la diplomatie. Que le Père commun des fidèles s'imposât une attitude de neutralité excluant toute adhésion à la cause d'un des groupes de belligérants, qu'il se contentât de condamner en général les atrocités de la guerre, de réprover les violations de la loi morale partout où elles se trouvaient, des peuples tendus vers les ultimes sacrifices avaient déjà peine à l'admettre. Or Benoît XV crut de son devoir, pour hâter la fin des hostilités, de suggérer des plans de transaction, voire de s'associer à des offres de paix qui, venant des Autrichiens, parurent destinées à désarmer les Alliés.

Il est hors de doute que les milieux romains, à s'en tenir à la situation de fait, au moins jusqu'en 1917, avaient des raisons de pencher plutôt du côté des Puissances centrales. Comment la situation pouvait-elle alors apparaître sous l'angle de vision de la Curie? D'un côté, — celui des Alliés, — deux nations a-catholiques, l'Angleterre et la Russie schismatique, traditionnellement hostiles à l'influence de Rome, et deux États qui avaient rompu avec le Saint-Siège et se flattaient depuis longtemps de se passer de son concours, la France et l'Italie. De l'autre, la monarchie des Habsbourg, œuvre d'une dynastie sur les dispositions de laquelle la papauté pouvait se reposer, bastion du catholicisme en Europe centrale contre la poussée des Slaves orthodoxes, et l'Empire allemand qui, depuis la fin du Kulturkampf, se piquait de rapports courtois avec la Papauté et où le grand parti politique du Centre développait avec succès l'influence catholique. Parmi les neutres, la germanophilie sévissait dans les pays catholiques comme

l'Espagne, dont les grands ordres religieux pesaient d'un poids considérable auprès de la Curie, et comme l'Irlande dont les nationaux fournissaient le personnel dirigeant de l'Église aux Etats-Unis. Le rapport des forces militaires d'ailleurs, jusqu'à l'intervention américaine, était tel que l'on devait du dehors croire à une victoire des Centraux, ou du moins à une paix blanche que la lassitude des peuples imposerait aux gouvernements. Il n'était pas impossible à des intermédiaires de bonne foi, non dépourvus de sympathie pour une Italie fléchissant sous l'effort et pour une France envahie, et tout simplement à des politiques appréhendant l'exacerbation des nationalismes, convaincus de la vanité des dénouements militaires, de rêver d'un retour au *statu quo ante*, par une paix de compromis. Malheureusement, les moyens mis en œuvre par Benoît XV parurent opérer « toujours au bénéfice de l'un des partis au détriment de l'autre » (M. Pernot).

Jusqu'à la fin de 1916, le pape se borne à exhorter les gouvernements et les peuples à la paix : cette prédication pacifiste achève d'indisposer l'Italie, décidée à intervenir et qui, lorsqu'elle adhère à la Triple Entente, prend soin de faire stipuler dans le Pacte de Londres (avril 1915) que la Papauté devra être exclue des négociations internationales à l'heure de la victoire. Le camp allemand en profite pour accentuer l'avantage de ses bonnes dispositions : il est possible que le député Erzberger ait promis pour l'Allemagne de faire admettre un représentant du pape au Congrès de la paix ; il est certain que le jeune Empereur d'Autriche-Hongrie, Charles, pensa à associer Benoît XV à ses premières démarches pacifiques (décembre 1916). « Les éléments allemands et autrichiens dont le précédent règne avait peuplé la Cour, les officiers et les bureaux » du Vatican étaient donc en mesure de souligner le contraste entre les deux groupes. Le Saint-Siège était donc fondé, selon les conseillers de Benoît XV, à prendre position et à agir. Du reste, à se cantonner sur le terrain des recommandations, la Papauté ferait elle-même la preuve de la médiocrité de l'influence catholique, puisqu'elle ne réussissait pas seulement à limiter l'extension du conflit. Vingt mois après l'Italie, les Etats-Unis entraient à leur tour dans le combat aux côtés des Alliés (février 1917).

Le 14 août 1917, était lancée du Vatican à tous les belligérants une note pontificale, proposant les bases d'une paix juste et durable. Elle suggérait l'évacuation réciproque des territoires occupés, la restauration de la Belgique dans sa pleine souveraineté, le règlement des litiges franco-allemands et austro-italiens par une Conférence de la paix, l'acceptation des principes de l'arbitrage et de la liberté des mers,

le désarmement simultané. Cette note reçut un accueil franchement mauvais de la part des Alliés : on jugea immédiatement que son acceptation équivaudrait à concéder à l'Allemagne une véritable victoire. De là à conclure à une manœuvre pour désarmer l'Entente au moment où s'opérait en sa faveur un revirement de fortune et pour aider l'Empereur Charles, dont on savait les difficultés, il n'y avait qu'un pas, qui fut aussitôt franchi non seulement par l'opinion irresponsable, mais encore par le Président du Conseil français, Clemenceau. En fait, il y avait bien eu des consultations préalables entre Rome, Vienne et Berlin, conçues par le Vatican comme des sondages pour connaître les dispositions du camp le plus enclin aux conversations et le mieux nanti encore en atouts militaires. Au moment où elles avaient été entamées, les Allemands tenaient l'Europe centrale, de la Belgique à la Pologne, assez solidement pour paraître disposer encore du sort de ces deux peuples catholiques; la Russie en révolution fléchissait, la France et l'Italie passaient par une crise morale grave qui retentissait jusque sur leurs armées. Cette démarche avait lieu de surprendre, non pas qu'elle traduisit une sorte de complicité avec les Centraux, mais parce qu'elle évaluait inexactement et les véritables buts de guerre alliés (par exemple, l'importance symbolique pour la France du retour de l'Alsace-Lorraine), et les limites de l'influence catholique auprès des pays engagés au combat.

Aussi la Papauté devait-elle, lorsque la victoire pencha enfin du côté de la coalition Amérique-Europe occidentale, porter le poids des griefs des vainqueurs. Elle fut tenue complètement en dehors des négociations de paix à Paris, plus encore par l'opposition obstinée par l'Italie et par la défiance de Clemenceau, le vieil adversaire jacobin d'une Église contre-révolutionnaire, que par les machinations protestantes que les catholiques dans la suite incrimineront. On a dit et répété que les traités de Versailles et de Trianon, le premier laissant subsister l'unité allemande, le second disloquant la catholique Autriche et balkanisant la région danubienne, portaient la marque protestante et maçonnique de l'entourage de Wilson, de Lloyd Georges, de Clemenceau et de Masaryk; il ne convient pas d'expliquer trop simplement par le choix des hommes ce qui résulte des circonstances. La condamnation de l'Autriche était inscrite dans la fatalité, le jour où François-Joseph aveuglé la lança dans la guerre. Le Vatican eût souhaité la sauver et déplora sa disparition, mais nous allons voir qu'il n'eut pas toujours, du point de vue confessionnel, à le regretter. La résurrection de la Pologne et la fondation du Reich républicain de Weimar allaient ouvrir à l'action de l'Église un champ

pour le moins aussi favorable que l'était l'Empire des Hohenzollern.

Si le Saint-Siège n'eut qu'à assister à la réorganisation de l'Europe et des pays d'outre-mer qui en dépendaient, cependant il sut n'être pas totalement absent des assises de Paris. A défaut de représentant officiel, il avait envoyé un des meilleurs agents de la Secrétairerie d'État, Mgr Ceretti. Dans les couloirs des grandes assises internationales, Ceretti prit de nombreux contacts avec les délégués anglo-saxons vers qui le portaient sa carrière antérieure et son tempérament ; avec des Italiens même, de sorte qu'entre le ministre Orlando et Ceretti s'ébauchèrent alors les toutes premières esquisses en vue d'un règlement de la Question Romaine. Parmi les hommes politiques français il apprit à connaître Aristide Briand, l'ancien rapporteur de la loi de Séparation, qui considérait avec scepticisme l'intransigeance de Clemenceau, en attendant de le remplacer aux Affaires Étrangères, où il apporterait un tout autre discernement de l'action des facteurs religieux. Cette activité pleine de souplesse valut au Saint-Siège un succès diplomatique, peu aperçu, mais d'une portée réelle pour l'avenir de la propagande catholique. Benoît XV entendait profiter des événements pour faire reconnaître le principe que les missions n'appartenaient pas aux nations qui fournissaient les prêtres ou les religieux, mais à la Papauté. En effet, l'article 448 du Traité de Versailles et une lettre annexe de M. Balfour proclamèrent la reconnaissance officielle par les puissances signataires, conformément au droit international, du principe que le Saint-Siège était seul propriétaire des missions catholiques situées dans les territoires enlevés à l'Allemagne et maître absolu de leur dévolution.

Les décisions de l'aréopage des nations victorieuses apportèrent, au milieu de beaucoup d'amertumes, une autre satisfaction, non sollicitée celle-là, au Chef de l'Église. Entre le droit public nouveau formulé dans les traités, et les principes d'organisation internationale des papes depuis Léon XIII, apparaissaient des coïncidences inattendues. Benoît XV avait préconisé, trop tôt dans le tumulte des passions nationales, la création d'une autorité supra-nationale chargée de résoudre les litiges par l'arbitrage et de contrôler le désarmement progressif. Or le président Wilson liait aux traités le pacte d'une Société des Nations dont les membres prendraient l'engagement de ne pas recourir à la guerre et de remettre à l'arbitrage le règlement de leurs conflits. Aux nouveaux États, nés de leur victoire, les Alliés imposaient, en outre, des engagements garantissant la liberté des minorités ethniques et religieuses. Enfin, la partie XIII du Traité de Versailles, proclamant que la paix universelle « ne peut être fondée que sur la

base de la justice sociale », formulait des « principes généraux », propres à guider les Hautes Parties contractantes dans l'élaboration d'une législation du travail : les normes ainsi posées présentaient des ressemblances parfois littérales avec celles qu'avaient formulées, trente ans auparavant, l'Encyclique *Rerum Novarum*, qu'il s'agît du « respect de la personne » (Léon XIII disait « la dignité de l'homme »), du salaire normal, du repos hebdomadaire ou du droit d'association.

Pendant plusieurs années, l'attitude de Benoît XV à l'égard des nouveaux organismes internationaux devait rester empreinte de réserve. Il nourrissait sans doute l'espoir que le Saint-Siège recevrait dans la Société des Nations une place, et l'opinion catholique éprouva un certain ressentiment en constatant qu'il n'y était pas appelé : on interprétait cette ignorance volontaire comme la preuve de la sécularisation systématique de la politique internationale. En réalité, dans l'intérêt même de la religion, il était heureux que la Papauté eût été exclue d'assemblées où s'agitaient des problèmes purement temporels, au milieu d'intrigues souvent assez basses. Cette position, plus conforme à la mission spirituelle de l'autorité ecclésiastique, on s'aperçut vite qu'elle était aussi plus avantageuse au prestige du Saint-Siège.

D'une situation assez diminuée depuis la disparition de Léon XIII, la Papauté allait se relever rapidement dans les dernières années du pontificat de Benoît XV. La clairvoyance dont ce pape fit preuve une fois sorti des remous de la crise européenne, l'habileté proverbiale des diplomates de la Curie contribuèrent à ce changement. Mais il fut aussi, et pour une très large part, le fait des conditions nouvelles où se débattait une Europe incertaine de son avenir.

L'expérience de la guerre avait démontré l'utilité pour les gouvernements, même a-catholiques, d'entretenir des contacts avec Rome, centre d'information et d'action diplomatique de premier ordre. L'Angleterre avait, dès la fin de 1914, envoyé auprès du Vatican un chargé d'affaires; par son intermédiaire, les autres gouvernements de l'Entente s'étaient efforcés, tant bien que mal, de faire entendre leur voix dans les milieux de la Curie. Cependant, en France, des hommes politiques aussi peu suspects de sympathies catholiques qu'Aristide Briand ou Anatole de Monzie proclamaient que l'intérêt national exigeait de renouer avec le Saint-Siège et de rejoindre « Rome sans Canossa ». Les débats qui furent engagés à ce sujet devant le Parlement en 1921 révélèrent de vigoureuses oppositions. Briand, Président du Conseil, tranchant de sa propre autorité un problème de gouvernement, décida l'envoi d'un représentant de la France au Vatican : le 28 mai, Jonnart présenta ses lettres de créance au pape Benoît XV. Peu après la non-

ciature de Paris était rétablie et confiée précisément à Mgr Ceretti.

Il ne dépendit pas du Vatican que l'on ne procédât plus avant. Par une décision gracieuse, allant au delà de ce qu'implique normalement l'échange d'agents diplomatiques, Benoît XV annonça qu'il étendait à la France la disposition du canon 525 du Code canonique, c'est-à-dire qu'il reconnaissait au gouvernement de la République un droit de regard sur les nominations épiscopales et qu'il traitait déjà la France comme une puissance concordataire. Le pape nourrissait en effet « l'idée d'un accord de grand style, vaste, souple », associant au Saint-Siège une France auréolée du prestige de sa victoire, intéressée sur bien des points au Proche-Orient par exemple, à la consolidation simultanée de l'influence latine et des positions catholiques. Cette occasion d'une politique mondiale ne fut pas saisie à Paris : les hommes de la Troisième République s'en tenaient, selon le mot de M. Pernot, aux « limites étroites des problèmes juridiques et administratifs » hérités de la Séparation. On devait du moins aboutir en 1924 à un règlement du délicat problème des associations culturelles, autorisées sous le nom de diocésaines, par un agrément des deux parties qui marqua véritablement le passage de la séparation hostile à une séparation courtoise.

Si d'anciennes puissances éprouvaient le besoin de revenir sur l'interruption de leurs rapports avec le Saint-Siège, à plus forte raison les nouveaux États, avides de stabilité, s'empressaient-ils d'en établir. De structure intérieure souvent fragile, ces États rassemblaient des groupes ethniques et religieux mal liés, sinon antagonistes : les gouvernements ne pouvaient se permettre d'ignorer l'existence sur leur territoire d'une communauté catholique, même minoritaire, qui, toujours sensible aux directives venues de Rome, se tenait sur son ordre prêté à offrir ou à refuser sa coopération. Pour se débarrasser des anciennes circonscriptions ecclésiastiques, en vertu desquelles un évêque étranger pouvait conserver juridiction sur une partie de leur territoire, pour faire coïncider avec les frontières politiques les délimitations religieuses, il leur fallait la bienveillance du Saint-Siège. Aussi s'empressaient-ils de donner un gage de bonne disposition, en érigeant à Rome une légation qui les mettait d'ailleurs sur le pied des puissances de premier rang. Benoît XV alla sans hésiter au devant de ces États, qui se présentaient en demandeurs. Dès le début de novembre 1918, il avait prescrit au nonce à Vienne d'entrer en relations amiables avec les autorités des nations nées du morcellement de « l'Europe des Habsbourg » : « L'Église, écrivait-il, qui s'adapte aux diverses formes de gouvernement, accepte aussi sans difficultés les modifications légitimes, territoriales et politiques, qui interviennent dans la vie des peuples ». Aussi bien

certaines transformations paraissaient-elles franchement heureuses pour le catholicisme, telle la résurrection d'une Pologne apte à figurer parmi les nations de premier rang et qui, dès l'été 1919, recevait la visite d'un délégué apostolique, appelé presque aussitôt à rétablir la nonciature de Varsovie.

Au delà des limites de l'Europe centrale, commençait une zone incertaine, dont le Vatican suivait avec une extrême attention les vicissitudes. L'effondrement de l'empire des Tsars permettait d'espérer que l'orthodoxie, privée du soutien qu'elle avait toujours reçu du pouvoir politique, offrirait moins de résistance à la pénétration catholique. Un gros effort de prospection, d'étude, d'infiltration fut entrepris de Rome. Il devait rapidement se heurter à la consolidation — inattendue des Occidentaux — du régime des Républiques socialistes soviétiques. La philosophie matérialiste et athée dont se réclamaient les fondateurs de l'U. R. S. S., Lénine et son entourage, organisant l'action des « Sans-Dieu » contre toutes les religions, fermera bientôt à toute propagande, voire à toute présence catholique, l'immense étendue des pays russes, — un sixième des terres émergées.

Pour les « pays de mission », Benoît XV réussit avec plus de bonheur à traduire en réalités la volonté hardie d'adaptation de l'Église à des temps nouveaux. Depuis longtemps le Saint-Siège, tout en utilisant le patronage des puissances colonisatrices, se préoccupait d'en désolidariser la religion. Bien des missionnaires avaient démontré que le catholicisme ne gagnerait jamais l'adhésion massive des peuples indigènes s'il se présentait à eux sous le couvert d'une colonisation rongée d'abus, comme la religion des conquérants. Pour leur présenter l'Évangile de manière qu'ils pussent le faire leur, il fallait le plus tôt possible donner aux hommes de race jaune ou de race noire des prêtres de leur sang, de leur milieu, de leur mentalité. La guerre, les appels des nations alliées au concours des coloniaux, la proclamation réitérée du droit des peuples à la liberté, le déclin du prestige de l'Europe venaient subitement d'attiser les mouvements d'émancipation chez les peuples en tutelle. Le moment parut venu à Benoît XV de rappeler aux vieilles chrétientés leurs devoirs à l'égard des foules immenses non encore évangélisées. En des termes d'une « netteté résolue... qui contrastait avec les développements nuancés où se plaît d'ordinaire la pensée romaine » (Ch. Pichon). Dans l'encyclique *Maximum illud* (1919), il appela l'attention de tous les chrétiens sur les missions; il signifia la volonté de l'Église de développer désormais le clergé indigène et de lui confier aussi vite que possible la responsabilité des nouvelles communautés; il mit solennellement en garde les missionnaires contre la

tentation de confondre la propagande nationale avec le service de l'Église de qui seuls ils dépendaient. Que chacun, écrivait-il du missionnaire, reconnaisse en lui « l'apôtre désintéressé du christianisme, de cette religion qui unit dans une seule étreinte tous les hommes qui adorent Dieu en esprit et en vérité, et s'assimile tous les peuples ».

Ainsi, les dernières années de ce pontificat de transition qui avait vu couler un monde et offrait de coopérer à sa réédification, restaient-elles dominées par la difficulté d'insérer le catholicisme au sein des jeunes collectivités nationales mal assurées dans leur marche, tout en préservant l'Église des perversions du nationalisme, ennemi de la paix des peuples et de l'unité chrétienne.

II. — Pie XI et la nouvelle politique concordataire et missionnaire de l'Église

Il appartenait au pape Pie XI de réaliser en grande partie la tâche entrevue par son prédécesseur, et cela avec une lucidité et une autorité qui redonnèrent au catholicisme une place qui lui était jusqu'alors refusée dans la vie politique par la plupart des pays chrétiens. Le cardinal Achille Ratti avait passé par des fonctions diplomatiques, comme nonce à Varsovie. Mais préfet de la Bibliothèque Vaticane, puis archevêque de Milan, il devait plutôt sa formation à la curiosité attentive du savant et aux intuitions du conducteur d'hommes. Malgré une rigueur jalouse de l'intégrité de la doctrine et des prérogatives du pontificat, il allait, comme Léon XIII, donner aux hommes de son temps le sentiment de comprendre leurs besoins et d'oser pour eux des gestes nouveaux. Son règne devait connaître trois séries de succès, dans la multiplication des Concordats, dans la solution de la question romaine, dans les progrès de l'activité missionnaire, — avant d'avoir à affronter la montée des deux vagues du fascisme et du communisme, qui menacèrent les résultats enregistrés plutôt que l'autorité morale du pontife romain.

a) **Les concordats de Pie XI.** — Alors que, pendant un demi-siècle, le Saint-Siège avait dû enregistrer la rupture des liens juridiques qui l'attachaient aux États les plus importants et ne s'était vu proposer aucun Concordat, à partir de l'avènement de Pie XI, il ne se passa pratiquement pas d'année sans qu'un Concordat fût signé. On compte 15 accords de ce genre — conventions solennelles ou *modus vivendi* — entre 1922 et la fin du règne, c'est-à-dire en 17 ans,

et il faudrait encore ajouter à la série le Concordat portugais, achevé sous Pie XII (7 mai 1940). L'un de ces traités se détache avec des caractères particuliers qui doivent le faire étudier à part, c'est le traité de 1929 avec l'Italie où sont liés un Concordat et une convention politique. Tous présentent des caractères communs qui les distinguent des Concordats de l'ère post-révolutionnaire, en ce sens que les règles qui y sont posées attestent de part et d'autre un soin plus marqué de distinguer les deux domaines de l'État et de l'Église.

L'Église y obtient généralement une reconnaissance très large de ses droits. Dans tous les cas, elle fait stipuler l'entière liberté de son culte, le droit exclusif du Saint-Siège à nommer les évêques, la reconnaissance des personnes morales de droit ecclésiastique (congrégations), la liberté de l'enseignement religieux. La liberté du culte et des relations entre Rome et les Églises nationales avait toujours été évidemment l'objectif essentiel de la Papauté dans de pareilles conventions, mais elle triomphait malaisément des prétentions du pouvoir civil à exercer un contrôle supérieur, par le *placet*, l'*exequatur* et des règles de police comme celles des Articles Organiques français. Dorénavant, le principe ne supporte plus de limitations : il est expressément stipulé avec la Pologne, avec l'Italie, avec le Reich allemand que « les évêques, le clergé et les fidèles communiqueront librement et directement avec le Saint-Siège ». Jamais le pape n'admet que les gouvernements lui désignent ou présentent des candidats à l'épiscopat; il peut consentir à communiquer avant leur installation le nom des élus et à accueillir les objections d'un gouvernement avec qui il veut user d'égards, mais à condition que ces objections visent non point l'idonéité du futur évêque, mais l'inconvénient politique de sa nomination : encore précisa-t-on, avec l'Allemagne, qu'elles devraient procéder de considérations de politique générale, et non de politique « de parti ». Pour les congrégations et les corps de l'Église catholique est revendiqué le droit de se former sans autorisation expresse du gouvernement, en conformité de leurs règles propres. Enfin la liberté d'enseignement implique à la fois le droit pour les évêques d'avoir des séminaires diocésains ou des facultés, dont ils contrôlent seuls l'enseignement; le droit d'entretenir des écoles de caractère confessionnel, privées ou, dans l'hypothèse la plus favorable, publiques; le droit de surveiller l'enseignement religieux distribué dans les écoles publiques.

Dans quelques cas plus favorables, la Papauté a obtenu des gouvernements l'adoption, partielle ou totale, par la puissance publique de la législation canonique sur le mariage; un régime juridique spécial pour les clercs; des dotations pour le culte. La Lithuanie, la Pologne,

l'Autriche, la Yougoslavie, le Portugal ont accordé plus ou moins largement les effets civils aux mariages célébrés selon les règles canoniques. C'est l'Italie qui est allée le plus loin dans cette voie : l'article 34 du Concordat de 1929 a proclamé solennellement : « L'État italien, voulant redonner à l'institution du mariage qui est la base de la famille, une dignité conforme aux traditions catholiques de son peuple, reconnaît au sacrement du mariage, réglé par le Droit canonique, les effets civils... ». Déclaration qui parut à Pie XI d'une telle importance qu'il est à peine excessif de dire qu'elle a motivé presque à elle seule les concessions très larges qu'il accepta dans le même temps sur le pouvoir temporel. Plus frappant peut-être pour nos sociétés modernes qui conféraient une valeur sacro-sainte au principe de l'égalité devant la loi, a été la concession d'immunités spéciales aux clercs, comme l'exemption du service militaire ou le rétablissement du vieux privilège du for soustrayant les ecclésiastiques au jugement laïque.

En revanche, l'Église a témoigné que, lorsqu'elle obtenait de larges garanties pour la liberté de son action et des satisfactions pour les exigences de sa doctrine morale, elle savait à son tour admettre *les droits de l'État*, voire même céder quelque chose de ses propres avantages en vue du bien public. Ainsi les gouvernements ont-ils obtenu d'elle qu'elle rétablisse la coïncidence des circonscriptions ecclésiastiques avec les frontières politiques, et, presque dans tous les cas (sauf dans le *modus vivendi* avec la Tchécoslovaquie et dans le Concordat autrichien, sans doute parce que la première puissance ne s'en souciait pas et que la seconde faisait confiance au clergé), la prestation du serment de fidélité par les évêques et la récitation de prières publiques, symbole d'un engagement de soumission aux chefs légitimes de l'État. Acceptant d'employer son autorité au profit du pouvoir établi, l'Église est allée jusqu'à concéder, dans le cas de la Roumanie, que les ecclésiastiques occupant des charges seraient forcément de nationalité roumaine. Elle s'est même pliée au désir des régimes totalitaires d'enlever à l'opposition des concours précieux, en interdisant aux clercs de militer dans un parti politique : ce qui, dans le cas du Reich nazi, impliquait un acquiescement à la disparition du vieux parti du Centre, bastion de l'influence politique des catholiques depuis le *Kulturkampf*. Quant à l'abandon d'une part importante de la propriété foncière ecclésiastique, dont l'appropriation par l'État passait autrefois pour une atteinte intolérable aux immunités du clergé et à la justice, il a été accordé au moins dans deux occasions majeures. En Pologne, où l'État, pour barrer la route au bolchevisme, avait racheté les grands domaines et les avait cédés aux paysans. Pie XI qui, comme ancien

nonce à Varsovie, en savait la nécessité, ratifia ce transfert de propriété, dans le but d'améliorer la situation économique et sociale de la population agricole et de promouvoir d'autant plus la paix chrétienne dans le pays. Quatre ans plus tard, le même pontife révéla au monde sa décision de renoncer à ce fameux « patrimoine de Saint-Pierre », sur lequel tous ses prédécesseurs avaient maintenu intégralement leurs revendications depuis la spoliation de 1870.

b) **La Conciliation de Latran (1929).** — Le 13 février 1929, au palais de Latran, le cardinal Gasparri, représentant Pie XI, et le chef du gouvernement fasciste Mussolini signèrent deux actes simultanés et indissolublement liés : un concordat fixant le statut religieux de l'Italie; un accord politique réglant la question romaine, auquel est généralement réservé le nom de traité de Latran.

Depuis le règne de Pie X et surtout sous Benoît XV, après la guerre, le bruit avait couru à plusieurs reprises d'un proche règlement de la question romaine. Chaque fois il avait été démenti assez brutalement par la Curie, qui affirmait ne rien pouvoir céder de droits que chaque pape à son avènement jurait de défendre comme essentiels à la mission de pontife suprême. Au reste, on savait que le Saint-Siège réclamait comme essentielle une garantie internationale de sa souveraineté dont on voyait mal qu'aucun gouvernement italien pût s'accommoder. Cependant des conversations avaient permis de déblayer la route de certains obstacles; peut-être Benoît XV s'y serait-il avancé plus s'il n'avait été découragé par la considération de la débilité des gouvernements parlementaires des années 1920 et par la mauvaise volonté de Giolitti. Près de sept ans après l'avènement de Mussolini, et après de longues et très secrètes négociations, Pie XI acceptait, lui, de signer un accord. Faut-il penser qu'il avait été décidé, comme le soutient un ennemi du fascisme, le comte Sforza, par la volonté de brider un régime « né criminel » et en train d'ériger pour la première fois en Italie un « État païen et panthéiste »? Ou plutôt par le sentiment qu'enfin l'autorité solidement assise d'un Chef d'État capable de s'affranchir des préjugés de l'ancienne « école libérale », vaudrait à l'Italie la paix et un statut religieux exceptionnellement favorable? En tout cas, Pie XI, dès le lendemain de la conclusion des accords, proclamait publiquement d'une part que le Concordat avait été la condition *sine qua non* du Traité, d'autre part qu'une fois le Concordat obtenu, il avait tenu à se contenter de ce qui était strictement indispensable à la reconnaissance et à l'exercice de la souveraineté pontificale.

Le *Concordat*, en effet, représentait un type d'organisation reli-

gieuse diamétralement opposé à l'ancienne conception libérale et séparatiste. Si d'autres conventions des mêmes années y concèdent quelque chose, celui-là du moins se rapproche étonnamment dans son texte de l'idéal souhaité pour une nation catholique. Il reconnaît à l'Église la personnalité juridique avec tous ses droits; il donne au sacrement de mariage la consécration de la législation civile; il « rend à l'enseignement catholique la place et les honneurs qui lui sont dus », — et de même au clergé, toujours porté à réclamer comme un droit un traitement privilégié; il promet à l'action catholique des facilités. Pie XI, le commentant, déclara qu'il tirait l'Italie de l'état où elle avait été réduite « par tant d'années d'exactions, de spoliations, subversions de tout genre, accomplies par les gouvernements, ennemis ou non », qu'il « rendait l'Italie à Dieu et Dieu à l'Italie ». Nul doute aussi qu'il ait compté sur ce précédent pour renforcer la position du Saint-Siège dans les négociations à venir avec d'autres gouvernements.

Quant au *traité* proprement dit, il pouvait difficilement passer pour aussi conforme aux anciennes revendications du Saint-Siège. Il revêtait la forme d'une convention bilatérale entre deux puissances souveraines et égales; mais ne faisant nulle part appel à la caution d'autres États catholiques, il impliquait donc l'abandon de cette garantie internationale si souvent réclamée par le Vatican. Le territoire dont se contentait la Papauté pour asseoir sa souveraineté était extrêmement exigu : avec ses soixante hectares, la Cité du Vatican prenait le dernier rang parmi les États indépendants du monde. Elle se réduisait à peu près à l'ensemble des édifices (basilique Saint-Pierre, palais pontificaux) et des jardins couvrant la colline du Vatican et, en dehors de cet îlot, à quelques édifices isolés et dotés de l'extraterritorialité : la basilique de Saint-Jean de Latran, le palais de la Chancellerie, la villa papale de Castel Gandolfo. A peine de quoi abriter les services d'une administration qui régit l'univers catholique; pas de quoi recevoir sur son domaine les ambassades et les légations des puissances étrangères. Le Saint-Siège renonçait à obtenir un accès symbolique à la mer; toutes ses communications avec l'extérieur passeraient par le territoire et les chemins de fer italiens. Il concédait même aux autorités du royaume un droit de police sur la place Saint-Pierre, sa propriété, jusqu'aux parvis de la basilique et des palais, où quelques suisses à hallebarde inoffensive monteraient une garde dérisoire.

Il paraissait difficile d'admettre que, sinon en période de guerre générale, où toute garantie serait évidemment caduque, simplement dans l'éventualité d'un conflit avec un gouvernement italien sans

scrupules, le Saint-Siège pourrait effectivement faire respecter sa souveraineté. Pie XI avait jugé qu'il fallait faire confiance à l'avenir, estimant d'ailleurs, comme il le déclara aussitôt dans une allocution adressée aux diplomates accrédités près le Saint-Siège, que dans l'état actuel des esprits la Papauté aurait la garantie morale que lui conférait désormais l'attachement de l'opinion internationale toute entière à son indépendance.

Dans les chancelleries et dans une partie de l'opinion, ce pari suscita sur le moment des craintes et une sorte de déception. Tout en admettant que l'autorité morale du Saint-Siège rayonnait d'un éclat tel qu'elle n'en avait jamais connu depuis des siècles et que le catholicisme donnait la preuve d'une fermeté intérieure unie à une remarquable plasticité politique, bien des observateurs se demandaient si le pape n'acceptait pas une situation de dépendance pour l'Église, inférieure peut-être à la paradoxale situation subie depuis 1870, qui l'avait fait apparaître aux yeux de tous comme un pouvoir libre de toute contrainte. En réalité, dès ce moment on aurait pu mesurer la portée considérable d'une décision qui, impliquant enfin la répudiation des tâches temporelles étrangères à sa mission, témoignant d'un effort probablement sans précédent de la part de la Papauté pour se tenir au seul but spirituel de sa mission, ouvrait une période nouvelle dans son histoire. L'avenir, et l'épreuve de la seconde guerre mondiale même, devaient prouver la justesse du calcul de Pie XI demandant la garantie efficace de l'indépendance du Souverain Pontificat non seulement à son prestige moral, mais à un renouveau général de vie intellectuelle et religieuse suscité chez tous les fidèles.

c) Nouvelles orientations et progrès de l'activité missionnaire.

— On peut sans abus rapprocher sous ce titre, pour les signaler d'ailleurs rapidement, dans la mesure où ces faits expliquent la place du catholicisme dans la vie politique, la création de l'Action catholique et le développement des missions extérieures. C'est sous Pie XI que l'Église dans son ensemble a pris conscience de la gravité prodigieuse du phénomène de déchristianisation et que les catholiques se sont demandés si, jusque dans les nations réputées chrétiennes, ils ne se trouvaient pas en face d'une situation comparable à celle des pays de mission et exigeant le même renouvellement des méthodes d'évangélisation.

Déjà, lorsqu'il publiait son encyclique sur la Condition ouvrière, Léon XIII se proposait-il de rendre l'audience des masses à l'Église, en montrant qu'elle détenait encore les éléments de solution de la

question sociale. Mais ses exhortations à l'action avaient été médiocrement suivies par les catholiques, en particulier lorsqu'il s'agissait d'encourager la formation de groupements professionnels vraiment aptes à défendre les droits et la dignité des travailleurs. En 1919, s'était fondée enfin une Internationale des syndicats chrétiens : ses effectifs au départ étaient si éloignés de ceux des grandes centrales d'inspiration socialiste, que celles-ci lui contestèrent tout caractère représentatif de la classe ouvrière. Pie XI jugea donc opportun, dans l'Encyclique *Quadragesimo Anno* (15 mai 1931), de revenir avec une particulière insistance sur les enseignements de son prédécesseur, pour les adapter d'ailleurs aux transformations survenues dans le régime économique. Tandis qu'il exprimait sa sympathie pour les « travailleurs chrétiens qui se lèvent (avec) la noble ambition de reconquérir au Christ l'âme de leurs frères », s'organisait en Belgique un nouveau mouvement qui, en marge des syndicats, visait à confier à des ouvriers le soin d'évangéliser de nouveau le milieu ouvrier. Ce mouvement de la J. O. C. (Jeunesse Ouvrière chrétienne), lancé par un animateur ardent, l'abbé Cardjin, trouvait un écho presque inattendu dans les centres industriels de Wallonie et du Nord de la France. Il allait en quelque sorte faire éclater les anciennes « œuvres de jeunesse » et d'éducation populaire, imposer la revision des traditionnelles conceptions de l'apostolat dans le sens même où Pie XI travaillait à orienter les fidèles.

L'Action Catholique, dont Pie XI formula les directives dès 1928 et qu'il ne cessa plus désormais d'organiser et de stimuler, devait reposer sur deux principes fondamentaux : la participation des laïcs, sous le contrôle de la hiérarchie, à l'effort apostolique du clergé ; la spécialisation des mouvements, de sorte que la rechristianisation de chaque milieu fût réalisée par le milieu même. S'il est impossible d'évaluer numériquement les gains que l'Action catholique valut à l'Église, il paraît incontestable qu'elle secoua fortement le conformisme et l'inertie des fidèles, leur rendit une volonté de « conquête » spirituelle et contribua à faire repasser de leur côté ce sentiment de confiance qui paraissait à la fin du XIX^e siècle être l'apanage des libre-penseurs, avec cette sorte d'influence qui, jusque dans la vie politique, va à ceux qui se présentent en ouvriers de l'avenir.

La sollicitude de Pie XI pour l'Action catholique ne le céda qu'à celle qu'il nourrissait pour les missions extérieures. Aucun pontificat n'a plus contribué à leur essor que le sien qui, en 17 années, fut marqué par l'érection de 37 nouvelles missions, de 148 préfectures et 111 vicariats apostoliques, et par l'incorporation à l'Église de quelques 6 ou 7 millions de baptisés sur leur territoire. Non seulement

il reprit à son compte les directives de Benoît XV sur le clergé indigène mais, en 1926, il procéda à la première désignation d'évêques de couleur, six prêtres chinois qu'il voulut consacrer lui-même à Saint-Pierre de Rome. Pour en finir avec l'opinion qui tendrait « à représenter la prédication catholique comme une marchandise étrangère ou comme un instrument de pénétration et de domination au service des puissances européennes », Pie XI, avec une méconnaissance volontaire des anciens *patronages*, réservait au Saint-Siège le droit exclusif de protéger et de distribuer les missions, en particulier en Extrême-Orient où le nationalisme chinois boycottait les influences étrangères. Sous ce règne, 38 missions, dont 25 en Chine, se trouvèrent confiées à des indigènes et le Collège fondé à Rome pour leur formation, sous le nom de Collège urbain de la Propagande, compta jusqu'à 250 étudiants de trente nationalités différentes. Cette politique semblait justifiée par les résultats; les progrès du catholicisme en Chine et en Afrique noire particulièrement (Congo, Cameroun, Madagascar) s'annonçaient si rapides, qu'au déclin de son pontificat, le vieux pape trouvait dans les espérances que lui donnaient les pays de mission une compensation aux inquiétudes venues des vieilles chrétientés d'Europe.

III. — Catholicisme et totalitarismes

Lorsque Pie XI monta sur le trône, les obstacles à l'influence du catholicisme dans la vie politique paraissaient résider moins dans un libéralisme démonétisé ou dans le laïcisme des États occidentaux, ferme encore mais moins prévenu contre l'Église, que dans les nationalismes que la guerre avait exaspérés et dans un communisme en proie à la première ferveur révolutionnaire. Nul alors n'aurait pu prévoir que ces deux courants, rapidement gonflés, se mueraient en totalitarismes, apparemment antagonistes, mais également intolérants pour toutes les notions et les forces religieuses, en conflit ouvert avec les églises chrétiennes.

a) **Le facisme.** — Le facisme italien fut le premier type de nationalisme totalitaire. Si en pratique le régime dut composer avec les traditions d'un peuple de vieille imprégnation latine et chrétienne, il n'en est pas moins vrai qu'il fut l'initiateur du « totalitarisme », — le mot vient de ses théoriciens. Il éleva le nationalisme à la hauteur d'une véritable foi, n'admettant de partage avec une autre religion, pliant à son service toutes les personnes, en commençant par celles des enfants,

pour les initier au culte païen de la force, voire de la guerre régénératrice. Au moment des accords de Latran, le pape n'ignorait certainement pas l'étendue de la menace qui pesait sur les populations catholiques de l'Italie. C'est une illusion trop fréquente de croire que l'Église catholique, en signant un Concordat avec un gouvernement, manifeste pour ce gouvernement ou pour ses chefs je ne sais quelle sympathie, qu'elle ne consent à un accord qu'en raison d'une certaine identité de principes avec le régime qui contracte avec elle. En réalité, l'Église, soit par désir de paix, soit par prudence, s'efforce d'établir des contacts politiques avec tous les gouvernements, quels que puissent être les principes idéologiques du régime, non sans savoir que le plus souvent les clauses souscrites la garantiront très incomplètement contre les difficultés. Une anecdote significative courut Rome, au lendemain de la Conciliation. Le cardinal Gasparri, revenant en voiture de Latran après la signature du traité, se vit immobiliser dans une rue étroite par un attroupement autour de deux individus qui réglaient une querelle à coups de poing sous les yeux des badauds. « Je me demande, murmura le cardinal à son secrétaire, depuis combien de temps ils ont signé un concordat... ». *Se non e vero*, le mot exprime bien la nuance de scepticisme qu'une trop longue expérience des traités les plus solennels et de la réalité de leur application a laissée aux diplomates de la Curie.

De fait, presque au lendemain des accords de 1929, un conflit surgit à propos des mouvements de jeunesse et de l'Action catholique. La presse et les organisations mussoliniennes accusaient les cercles d'Action catholique de se transformer en centres d'opposition politique. A partir de la fin de 1930 et dans les premiers mois de 1931, ces cercles furent systématiquement fermés, leurs membres parfois molestés et les organisations catholiques dissoutes. Dans une lettre apostolique particulièrement vigoureuse, publiée en italien (*Non abbiamo bisogno*, 29 juin 1931), Pie XI éleva une protestation indignée et souligna l'incompatibilité entre la doctrine catholique et « une idéologie qui, explicitement, se résout en une vraie et propre statolâtrie païenne ». Sur le moment, le gouvernement fasciste recula, il donna un certain nombre d'apaisements. Mais la passe d'armes, pour rapide qu'elle eût été, disait assez le caractère irréductible du différend qui opposait au catholicisme un régime fondé sur une philosophie nietschénienne, et d'ailleurs foncièrement amoral.

Il faut regretter que, pour des raisons mal élucidées — crainte d'ébranler l'accord religieux en paraissant intervenir dans un problème politique? appréciation inexacte des conditions et des incidences de l'entreprise? — le pape n'ait pas retrouvé la même énergie pour stig-

matiser l'offensive de Mussolini contre l'Éthiopie (1936), où le fascisme réussit à déconsidérer ce qui survivait de l'idéal de coopération internationale, viola les règles d'humanité à l'égard des faibles, développa dans son propre peuple le mépris des races inférieures et l'orgueil de la guerre victorieuse, préparant cette collusion de l'Italie avec l'hitlérisme qui devait assombrir la vieillesse de Pie XI.

b) **L'hitlérisme.** — En 1933, porté par une véritable lame de fond de l'électorat, Adolf Hitler saisissait le pouvoir en Allemagne. Il balayait les vieux partis, condamnait à mort les organisations syndicales sur lesquelles reposait l'assise populaire du Centre et de la social-démocratie. Toutes les digues cédaient sous le flot de la marée nationale-socialiste. Or, inopinément, le vice-chancelier du III^e Reich, le centriste von Papen, offrait au Vatican de conclure un Concordat. Après des tractations menées très rapidement avec le secrétaire d'État, cardinal Pacelli, ancien nonce pontifical en Allemagne, le traité était signé le 20 juillet.

A les prendre en elles-mêmes, les clauses de ce concordat inattendu, analogues à celles des accords jusque-là consentis par le Saint-Siège allaient presque au delà de celles des concordats bavarois et prussien qui l'avaient précédé : éducation religieuse, tant à l'école que par les mouvements de jeunesse, maintien de la presse catholique, liberté des rapports de Rome avec les évêques et des évêques avec leur clergé et les fidèles. Dans l'atmosphère du moment, l'opinion internationale éprouva quelque désarroi. Elle se demanda si elle n'assistait pas à une humiliation du Saint-Siège devant le nazisme ivre de puissance. Elle admettait mal que Pie XI et le cardinal Pacelli, particulièrement informés des choses allemandes, de la virulence des théories racistes, de l'hostilité foncière de la plupart des conseillers d'Hitler envers le judéo-christianisme, pussent chercher dans un texte juridique un ultime rempart pour défendre l'Église d'Allemagne.

De fait, la lutte fut presque aussitôt engagée par le gouvernement hitlérien contre le catholicisme : elle se traduisit par la suppression des organisations d'Action catholique, la fermeture des écoles publiques et privées, l'enregistrement de la totalité de la jeunesse arrachée à la famille et détournée de l'Église, des pressions sur les fonctionnaires qui équivalaient à la négation de la liberté de conscience. Le mouvement dit « de la foi allemande » jouissait pour sa propagande et pour ses attaques contre les diverses églises chrétiennes, d'une protection officielle et d'une liberté de plus en plus refusée aux croyants. Des procès tapageurs pour trafic de devises ou pour mœurs visaient à décon-

sidérer les prêtres. Si, dans de nombreux cas, la persécution triomphait des résistances protestantes ou catholiques, néanmoins certains chefs spirituels la bravaient, rassemblant tant bien que mal autour d'eux des fidèles : tel le pasteur Niemöller, et les évêques catholiques Faulhaber (Munich), v. Preysing (Berlin) et v. Galen (Munster). Ce dernier osait en 1936 condamner publiquement la thèse officielle de l'obéissance inconditionnelle : « Une obéissance qui asservit l'âme, qui viole le sanctuaire le plus intime de la liberté humaine, la conscience, est l'esclavage le plus dégradant. Elle est pire que le meurtre, car c'est une oppression de la personne humaine, c'est une tentative pour détruire la ressemblance de Dieu dans l'homme ».

A la fin de cette année-là, les choses étaient parvenues à un tel point que l'épiscopat publiait une lettre collective de protestation, et que le pape faisait appeler en consultation les trois cardinaux allemands et les évêques de Berlin et de Munster (janvier 1937). Quelques semaines plus tard était lue dans les chaires une encyclique que Pie XI lui-même avait rédigée en allemand (*Mit Brennender Sorge*, 14 mars) et qu'il avait réussi à faire tenir secrètement au clergé, en déjouant la surveillance des autorités nazies. Ce qu'il reprochait, en termes brûlants, au gouvernement du Reich, ce n'étaient pas des infractions de détail à un pacte déterminé, c'était d'avoir « vidé de son contenu » le Concordat et profané scandaleusement le langage chrétien pour couvrir un esprit foncièrement antichrétien. Le nazisme usurpait la prétention de défendre la cause de Dieu contre la menace du communisme; Pie XI dénonçait son hypocrisie : « Ne croit pas en Dieu celui qui se contente de faire usage du mot de Dieu dans ses discours, mais celui-là seulement qui à ce mot sacré unit le vrai et digne concept de la Divinité ». Du fait même qu'ils bafouaient la grandeur du Dieu personnel, ces blasphémateurs niaient les droits sacrés de la personne humaine. Contre eux, l'Église réaffirmait le principe fondamental que « l'homme, en tant que personne possède des droits qu'il tient de Dieu et qui doivent demeurer vis-à-vis de la collectivité hors de toute atteinte qui tendrait à les nier, à les abolir ou à les négliger ».

Hitler, furieux, n'osa pas accuser le coup en dénonçant le Concordat, mais aggravait les rigueurs contre les catholiques. A Noël 1937, Pie XI déclara : « L'Allemagne est en pleine persécution, comme il y en a rarement eu d'aussi terrible... ». Mais le Chancelier se sentait fort de la complicité du maître de l'Italie. Non seulement Mussolini se rapprochait politiquement de l'Allemagne, forgeant de ses mains « l'axe » Rome-Berlin, acceptant la disparition de la catholique Autriche, mais encore il tolérait l'introduction dans la péninsule des doc-

trines, parfois des méthodes national-socialistes. Vainement le pape mettait-il les autorités fascistes en garde contre la promulgation de lois antisémites; vainement faisait-il appel à la conscience publique : « Il n'est pas possible aux chrétiens, disait-il, de participer à l'antisémitisme; nous sommes spirituellement des sémites ». Quand Hitler vint à Rome en visite officielle à la Cour d'Italie, sans faire même le geste de demander audience au pape, Pie XI quitta le Vatican pour Castel-Gandolfo, afin de ne pas voir, dans la Ville Sainte, paraître la croix gammée, qu'il appelait « une croix ennemie de celle du Christ ». En dépit des efforts d'un vieillard, en qui l'âge semblait augmenter la vigueur, se scellait l'alliance inscrite dans la logique même de deux régimes fondés sur la divinisation de l'État, coupables, selon le mot de Pie XI, de « dresser un mortel aux côtés du Christ ».

c) **Le communisme.** — Si le heurt entre le catholicisme et les totalitarismes nationalistes représente un phénomène propre à l'entre-deux guerres, entre le catholicisme et le communisme, des positions irréductibles étaient prises depuis longtemps. Dès 1846, tandis que Karl Marx dénonçait la religion comme « l'opium du peuple », le pape Pie IX condamnait le communisme comme une « doctrine néfaste... radicalement contraire au droit naturel lui-même ». Mais cette doctrine ne s'était encore jamais incarnée dans un gouvernement, et nous venons de voir que lorsque le fait se produisit en Russie, la papauté parut plutôt en attendre dans la pratique politique une certaine atténuation de sa virulence antichrétienne. Elle s'imposa un prudent opportunisme, et le bruit courut même de la possibilité de conversations. A partir de 1925, il devint évident que l'U. R. S. S. ne se contenterait pas d'étouffer chez elle toute vie religieuse, mais qu'elle disputerait encore à l'influence romaine des pays traditionnellement catholiques. Par l'intermédiaire du Komintern, la III^e Internationale, les partis communistes, soulevés d'ailleurs par l'enthousiasme que leur inspire l'avènement à Moscou de la dictature du prolétariat, sont lancés à l'offensive.

Au Mexique, d'autant plus vulnérable qu'il a passé par une longue guerre civile, la dictature du général Calles, « chef suprême de la révolution », ouvre une crise religieuse sanglante. En 1926, les églises sont fermées et la proscription vide de prêtres le pays. Rome attribue au communisme les atrocités commises contre le clergé et les fidèles.

L'Espagne, devenue république démocratique en 1931, glisse dès 1933 vers l'anticléricalisme. Cinq ans plus tard, s'installe un régime de Front populaire ou, bientôt, dominant les extrémistes de gauche, non

seulement des anarchistes selon la tradition catalane mais, pour la première fois, des communistes aussi, soumis aux directives du Komintern. « Devant la carence du pouvoir, les forces de destruction se déchaînent bientôt dans les villes où se multiplient... les violences, les pillages, les meurtres, les incendies de couvents et d'églises » (Baumont). La richesse du clergé qui insulte à la misère des masses, l'étroitesse réactionnaire de la hiérarchie excitent la vengeance populaire. Lorsqu'en 1937, part du Maroc un mouvement militaire dirigé par le général Franco, les flammes de la guerre civile ravagent toute l'Espagne. Or, à travers les combattants espagnols s'opposent les deux idéologies qui soutiennent, de Moscou les républicains, de Rome et de Berlin les légionnaires et phalangistes. Partout où « les rouges » sont les maîtres, ils abattent en masse les religieux et les prêtres suspects de fascisme.

La cassure provoquée par la guerre d'Espagne menaçait de s'étendre à l'Europe entière. Si dans ces conditions, Pie XI décida de reprendre les condamnations antérieures du Saint-Siège contre le communisme, il importe de préciser que ce ne fut point en se plaçant sur le terrain politique. Sa volonté de ne point souffrir que l'Église fût enrégimentée par un des deux blocs éclate dans les conditions même de la publication de l'encyclique *Divini Redemptoris* « sur le communisme athée ». Elle paraît le 19 mars 1937, soit quarante-huit heures après *Mit Brennender Sorge*, qui a flagellé le nazisme. Et certes elle stigmatise les « horreurs du communisme » en Espagne, où le pape refuse de voir des excès isolés et passagers, mais qu'il tient pour l'exécution d'un plan méthodique de révolution. Toutefois la tâche propre que s'assigne le pontife n'est point de prêcher une croisade; elle consiste à éclairer les esprits et spécialement à prémunir les chrétiens contre les attitudes ou les concessions doctrinales où ils favorisent le communisme. Le communisme est « intrinsèquement pervers », parce que athée et matérialiste. En contradiction fondamentale avec le message chrétien, il nie Dieu et ôte à l'homme la croyance en l'immortalité personnelle, qui seule confère à la personne un caractère sacré. Il le dépouille de la liberté, source de toute moralité. Il le contraint à servir une collectivité sans âme, dont la seule fin est une distribution égale de biens terrestres.

En définitive, les deux encycliques de mars 1937 venaient donc converger vers le même point. Elles traduisaient un même effort pour arracher les sociétés contemporaines à la tentation de fausses doctrines de salut, qui mèneraient également l'homme vers l'esclavage de l'État, de la race ou du parti. Pie XI, emporté par son zèle à défendre l'humanité, en est arrivé à prononcer ce mot audacieux :

Nous entendons parler comme chef de l'Église catholique, mais encore et surtout comme homme de notre temps, c'est-à-dire comme témoin et acteur personnel des événements qui menacent Nos contemporains. D'un certain point de vue, Nous nous préoccupons davantage des institutions sociales et gouvernementales purement humaines que de l'Église catholique elle-même.

Le retentissement de ces actes pontificaux ne pouvait manquer d'être profond dans un monde qui recommençait à sentir rôder le péril de la guerre. Les heurts entre le Chef de l'Église catholique et les totalitarismes entraînaient comme contre-partie une amélioration étonnante des dispositions des États « libéraux », disposés à faire écho aux paroles qui condamnaient la violence et le mépris des droits de la personne humaine. En Europe occidentale, dans les pays anglo-saxons, démocrates et socialistes même redécouvraient dans le catholicisme un fonds commun avec l'humanisme dont ils se réclamaient; ils portaient aux interventions du pape un intérêt inattendu, leur attribuant presque un poids politique qu'ils lui eussent refusé vingt ans plus tôt. En France, en 1939, le secrétaire d'État du pontife, le cardinal Pacelli — qui devait devenir le pape Pie XII — effectua un voyage triomphal, au cours duquel les autorités du Front populaire s'ingénierent à lui assurer le meilleur accueil, et le Président de la République le reçut à l'Élysée. Deux ans plus tard, à la nouvelle de la mort de Pie XI, la tribune du Parlement français et l'enceinte de plus d'un Conseil général en pays « républicain » retentit de l'éloge du pape qui venait de disparaître.

Le 2 mars 1939, le meilleur collaborateur du pontife défunt, le cardinal Pacelli recevait à son tour la tiare. Lorsque fut connue la première encyclique de Pie XII, un éminent philosophe universitaire, M. Lavelle, en souligna la portée dans le *Temps*, par ces mots :

Le texte central de l'encyclique, celui qui lui donne sa signification, nous paraît être le suivant : « Entre les lois qui régissent la vie des fidèles chrétiens et les postulats essentiels de l'humanité, il n'y a pas de conflit, mais au contraire communauté et mutuel appui ». Ceci explique pourquoi le christianisme pénètre aujourd'hui tant d'âmes qui pensent en être détachées et qui tournent de nouveau les yeux vers lui avec un sentiment où le regret se mêle à l'espérance, et pourquoi aussi il ne rencontre d'adversaires que là où toutes les conquêtes spirituelles du passé sont méprisées, comme on le voit soit dans un paganisme renaissant qui les ignore, soit dans une technologie scientifique qui s'y substitue ».