

**L'ENGAGEMENT DES INTELLECTUELS CATHOLIQUES DANS L'ENTRE-DEUX-GUERRES :
DYNAMIQUES INSTITUTIONNELLES ET ENGAGEMENTS INDIVIDUELS.**

Hervé Serry

CR / CNRS

CSU (Cultures et sociétés urbaines, UMR7112 - CNRS / Université de Paris 8)

herve.serry@csu.cnrs.fr

Durant les dernières décennies du 19^e siècle, les catholiques français, clercs et laïcs, sont confrontés à la remise en cause des valeurs de cette religion autant sur le plan politique, social, intellectuel. La contestation de l'emprise de l'Eglise connaît une singulière acuité pour les intellectuels catholiques. En effet, l'apparition de la figure de l'intellectuel qui s'autonomise des pouvoirs politiques, religieux et économiques et s'affirme dans l'opinion publique avec l'Affaire Dreyfus¹, manifeste une légitimité et une autorité dont la source échappe à l'Eglise qui ne peut ni en contrecarrer la force, ni en nier les effets, comme en témoignent les investissements consentis par le Saint-Siège dans le domaine de la presse². C'est alors que s'ouvre une possibilité de négociation pour les penseurs catholiques : l'avènement de la figure de l'intellectuel rend possible un débat autour de l'autonomie d'une pensée catholique portée par des laïcs³. Ce débat est à l'origine de tentatives lancées dans les années 1910 pour définir une esthétique catholique et des échanges autour de revues et d'organes de représentations professionnelles dans les années 1920⁴. La dynamique qui s'enclenche alors rend possible l'émergence d'une parole catholique laïque relativement autonome, soucieuse de se démarquer de la ligne ecclésiale et de ne plus parler seulement par « procuration⁵ ». Une parole qui, par le biais des débats autour d'un mouvement que ses protagonistes nomment la « renaissance littéraire catholique », pourrait s'émanciper du discours officiel de l'Eglise. Nous allons voir comment quelques-uns de ces intellectuels sont allés jusqu'à subvertir le discours de l'Eglise, au nom de leur « fidélité » à la religion. Le recours à l'analyse biographique, et plus largement le travail sur le rôle des « technologies d'institution », qui, comme l'écrit Bernard Pudal, peuvent « donner “forme” aux agents appelés à représenter et à servir l'institution⁶ », convient à la compréhension de ce processus. Au-delà des difficultés méthodologiques que soulève l'examen des trajectoires individuelles, ce parti pris ne doit pas être l'occasion de sous-estimer les forces structurelles qui déterminent les conduites singulières. De ce point de vue, la religion catholique des 19^e et 20^e siècles

¹ Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Minit, 1990.

² Par exemple : Jacqueline et Philippe Godfrin, *Une Centrale de presse catholique : La Bonne presse et ses publications*, Paris, PUF, 1965. Les sciences sociales, parmi d'autres domaines, firent l'objet d'un investissement : voir Hervé Serry, « Saint Thomas sociologue ? Les enjeux cléricaux d'une sociologie catholique dans les années 1880-1920 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°153, juin 2004, p. 28-39.

³ Voir Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte, 2004, chap. 1, p. 27-82.

⁴ Dont je retrace l'histoire dans *Naissance de l'intellectuel catholique*, op.cit.

⁵ Pour reprendre une expression de Jean Tavarès : « Le Centre catholique des intellectuels français. Le dialogue comme négociation symbolique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°38, 1981, p. 49-62.

⁶ Bernard Pudal, « Les identités "totales" : Quelques remarques à propos du Front National », Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, Centre de relations internationales et de sciences politiques d'Amiens, *L'Identité politique*, Paris, P.U.F., 1994, p. 196.

s'organise autour de la domination des clercs sur les laïcs⁷. La montée en puissance de penseurs laïques au sein de l'Église suppose la capacité de ces croyants de peser sur les valeurs et les options défendues jusque-là par les prêtres, le plus souvent au nom d'une conformité à la « vérité » de l'institution. Il faut donc insister sur le fait que l'action (parfois combinée) de certains désajustements de la socialisation religieuse, de la confrontation d'habitus formés à des moments différents, de transformations de la place de l'Église dans la société et des rétributions que les laïcs peuvent en attendre⁸, peut conduire à des situations de porte-à-faux, voire de contestation interne, de l'institution. Cette subversion du discours clérical dominant peut prendre appui sur des valeurs, des savoirs, des capitaux externes à l'Église et que celle-ci est tenue de reconnaître, y compris à ses dépens. Si tout au long du 19^e siècle certains penseurs se réclamant du catholicisme tentèrent d'organiser les conditions d'une esthétique (Chateaubriand), d'une science (Lammenais) ou d'un journalisme en accord avec l'Église, les années 1880-1910 sont le terreau d'une nouvelle articulation du travail intellectuel (et de l'engagement social qui en découle) avec le rapport à l'institution gardienne des règles de la croyance. Des destins probables de prêtres-écrivains qui auraient pu encore se réaliser auparavant se convertissent à partir des décennies 1880-1910, sous les effets de la sécularisation⁹, en carrière d'écrivains-prêtres. Cette lente évolution, discontinue, a notamment pour effet une modification du rapport de force entre le corps des clercs et celui des croyants. Elle opère à la croisée des évolutions structurelles et des réactions de l'institution ecclésiale dont les effets se retraduisent, ou plus exactement sont médiatisés, par des individus dont les trajectoires et l'action, expriment ces mutations.

La formation universitaire d'Emmanuel Mounier, élève du philosophe bergsonien Jacques Chevalier, lui confère les moyens et les catégories requises pour exercer un magistère d'intellectuel catholique relativement dégagé de l'emprise de l'Église. Né en 1905, Mounier est formé à un moment où se relâche le poids de l'opposition des « Deux France », laïque et catholique. À la différence d'un François Mauriac, né en 1885 et qui a connu l'acmé de ces luttes : « Les étudiants d'aujourd'hui ne connaissent plus ce malaise qui régnait dans la jeunesse, vers ces années 1905-1906. Les "Deux France" partout s'affrontaient »¹⁰. À l'instar de Mounier, c'est par le biais de la reconnaissance littéraire – conquise au pôle le plus reconnu du champ, à *La Nouvelle revue française* –, que Mauriac pourra concilier son statut d'écrivain catholique (ou d'intellectuel catholique) et ses critiques contre l'institution ecclésiale, notamment au moment de la prétendue « croisade » franquiste soutenue par la hiérarchie romaine. Évidemment la dimension « hérétique » de l'engagement mauriacien n'a pas pour seul levier cette capacité de jouer de la reconnaissance littéraire difficilement condamnable par l'Église. Elle tient aussi à un refus plus personnel du pharisaïsme bourgeois que Mauriac connaît durant son enfance¹¹. Cette position forte dans le champ littéraire renforce la capacité à se faire reconnaître comme « écrivain catholique », situation qui le protège de la censure cléricale¹².

L'Église catholique, dont le pouvoir est atteint par la crise du recrutement et le transfert de certaines de ses fonctions dans le domaine profane, peut toujours opposer une certaine inertie

⁷ Claude Langlois, « Catholiques et laïcs », Pierre Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, t. 3, *Les France*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1992, p. 141-183. Pierre Pierrard, *Les Laïcs dans l'Église de France (XIX^e-XX^e)*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1988.

⁸ Daniel Gaxie, « Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective », *Swiss Political Science Review*, 11 (1), 2005, p. 157-188.

⁹ Pris ici dans un sens très large, comprenant les effets de ce processus complexe, notamment sur les savoirs et la « culture » ou encore sur l'organisation politique ou juridique.

¹⁰ François Mauriac, *Œuvres autobiographiques*, Paris, Gallimard (La Pléiade), 1990, p. 181.

¹¹ Voir ce qui sépare François Mauriac et Henry Bordeaux : Gisèle Sapiro, « Salut littéraire et littérature du salut. Deux trajectoires de romanciers catholiques : François Mauriac et Henry Bordeaux », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°111-112, mars 1996, pp. 36-58.

¹² Hervé Serry, « Comment condamner la littérature ? Contrôle doctrinal catholique et création littéraire au XX^e siècle », *Études de Lettres*, Université de Lausanne, n°4, automne 2003, p. 89-109.

aux sollicitations externes, comme celles qui poussent certains croyants à vouloir que l'Église s'ouvre aux réalités « modernes » du monde¹³. Mais l'effacement progressif de ses moyens d'actions tend à ne plus offrir les moyens d'assouvir les besoins, les intérêts et les pulsions que les individus pourraient y investir¹⁴. En conséquence, l'investissement au service de l'institution ecclésiastique devient moins attrayant. Des exemples ponctuels montrent que la laïcisation de l'enseignement, à la fin du 19^e siècle, déstabilise l'emprise de cette instance clé de reproduction de la culture catholique et dévalue l'enseignement dit « libre » comme lieu de carrières possibles pour des laïcs ou des clercs animés de prétentions intellectuelles. Ainsi, l'essayiste Louis Chaigne, jeune homme en ascension sociale qui accède au monde des lettres catholique grâce à l'école confessionnelle, songe à une carrière d'enseignant dans une école « libre ». Il renonce finalement, rebuté par la rémunération médiocre que cette situation offre alors et qui ne permet de subvenir qu'aux besoins des célibataires¹⁵. Plus largement, la fin des notables et les transformations économiques et le savoir nouveau qu'elles supposent, la méritocratie scolaire et la montée des minorités religieuses alimentent le sentiment d'un monde catholique qui se délite. Vers 1880, le recul de l'influence des notabilités traditionnelles atteint son apogée. Le renouvellement de la haute fonction publique dans les années 1870-1880 et les transformations du recrutement des fonctionnaires, en s'appuyant sur le nouveau système scolaire, ouvrent les portes du pouvoir à la bourgeoisie et aux minorités religieuses protestante et juive¹⁶. Si ce phénomène est lent, il n'empêche que le « mythe de la méritocratie » – dans la haute fonction publique principalement – possède une « importance symbolique » démontrant les possibilités de la nouvelle organisation de l'État¹⁷. Les conditions nouvelles du recrutement des notables, notamment au sein des élites rurales et sous le coup de l'urbanisation¹⁸, participent de la montée en puissance de la République. Robert Vallery-Radot, écrivain phare du mouvement de « renaissance littéraire catholique », connaît une carrière typique de ces intellectuels qui ne parviendront pas à trouver les moyens d'acquérir un crédit suffisant dans le champ littéraire afin de pouvoir garantir à son engagement une marge de manœuvre suffisante pour tenter de faire face aux injonctions des clercs.

Robert Vallery-Radot est né en 1885. Il sera proche de Mauriac durant les premières années du mouvement de « renaissance littéraire catholique ». Son parcours cristallise beaucoup d'éléments partagés par de nombreux jeunes héritiers catholiques qui n'arrivent plus, dans la société des « Deux France » qui reconnaît moins les valeurs de cette religion, à réaliser leurs ambitions intellectuelles et sociales¹⁹. Il ne parviendra pas, au contraire de son ami Mauriac – et de Georges Bernanos dont il est le dédicataire du premier roman *Sous le soleil de Santan* (1926) –, à réinvestir sa foi dans une œuvre littéraire. Malgré de multiples essais pour imposer une esthétique catholique à part entière, malgré le rôle éminent qu'il jouera au sein de la « renaissance littéraire catholique », jamais il ne peut, au nom de sa position d'écrivain, s'imposer face aux injonctions de la hiérarchie cléricale. Lui, qui a tant investi pour être un écrivain, reconnaît dans une lettre à son confesseur qu'il est

¹³ Jacques Maître, « Le catholicisme d'extrême droite et la croisade anti-subversive », *Revue française de sociologie*, 1961, II, 2, p. 107 (p. 106-117). Maître évoque ici un moment de cette inertie possible avec le cas du processus de démocratisation qui laisse « intacte la structure interne du pouvoir de l'Église ».

¹⁴ Jacques Maître, *L'Autobiographie d'un paranoïaque. L'abbé Berry (1878-1947) et le roman de Billy, « Introïbo »*, Paris, Anthropos, 1994.

¹⁵ Louis Chaigne, *Itinéraires d'une espérance. Pages de journal*, Paris, Fontenay-Le-Comte, Beauchesne, Lussaud, 1970, p. 71.

¹⁶ Christophe Charle, *Les Elites de la République, 1880-1900*, Paris, Fayard, 1987, p. 27-73. Pierre Birnbaum, *Les Fous de la République. Histoire politique des Juifs d'Etat de Gambetta à Vichy*, Paris, Seuil, 1992, p. 162 sq. André Encrevé, *Les Protestants en France de 1800 à nos jours. Histoire d'une réintégration*, Stock, Paris, 1985, p. 202 sq.

¹⁷ Christophe Charle, *Les Hauts fonctionnaires en France au XIX^e siècle*, Paris, Julliard, 1980, p. 29 (p. 11-77).

¹⁸ Eugen Weber, *La Fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1914)*, Paris, Fayard, 1983, p. 494. (p. 489-512).

¹⁹ Sur Robert Vallery-Radot voir Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, op.cit.

dorénavant « converti ». C'est-à-dire qu'« il a dépassé le dernier obstacle qui s'opposait à l'irruption de la pleine lumière catholique ; cet obstacle c'était ma littérature ». Il a « cru » naïvement qu'il pourrait « assainir la littérature moderne ». Mais il concède alors ses torts auprès de ce religieux : « je vous ai résisté sur ce point en toute bonne foi parce que je croyais pouvoir garder là une opinion professionnelle qui avait force de conviction [...] ». Il ajoute : « la littérature, ce qu'on nomme de notre temps l'esprit littéraire n'est que luxure spirituelle ou autre. Pour ma part c'en est fait ; j'ai résolu de ne plus écrire désormais une ligne qui ne soit utile à Jésus-Christ et à son Eglise. Je me consacre tout entier à la défense des intérêts catholiques. Je dis adieu à mes ambitions littéraires de romancier et de poète ; tout cela est encore du monde²⁰. » Cet aveu, auquel Robert Vallery-Radot se tiendra, est conditionné par la guerre de 14-18 et le danger des tranchées qu'il vit comme l'expiation d'un monde « moderne » qui s'écroule. Plus tard, alors que Mauriac parvient à se hausser du statut d'écrivain catholique reconnu par ses pairs, et pas seulement ses pairs catholiques, à celui d'intellectuel catholique contestant la ligne politique de l'Eglise (sans parler de son rôle pendant les « années noires », au moment de la crise des Prêtres-ouvriers, ou encore des luttes pour la décolonisation²¹), Vallery-Radot reporte son sentiment d'intimité avec le destin de l'Eglise dans une œuvre de pamphlétaire et d'essayiste totalement dévolue à une religion catholique gardienne de toutes les vertus de la civilisation²². Dans les mois qui suivent l'armistice de 1918, Robert Vallery-Radot évoque dans une lettre à son confesseur, la figure de son trisaïeul, notaire à Avallon dans l'Yonne, la région de sa prestigieuse lignée familiale. Celui-ci, il y a plus de cent ans, allait à la messe tous les matins à cinq heures. L'ultime roman qu'il tente alors d'écrire entend « retracer [l'existence de] cette bourgeoisie de province qui n'existera plus : quarante et une de ces vieilles familles ont disparu d'ici en moins de vingt ans ! Nous ne sommes plus que trois ou quatre au plus, assistant, mélancolique à l'envahissement brutal des nouveaux enrichis du commerce et de l'industrie, des fonctionnaires sans principes, sans tradition, avec qui nous ne pouvons rien avoir de commun ; nous sommes en pays conquis par des barbares et nous nous réfugions dans nos vieux livres, nos vieux meubles, nos chers préjugés puérils, nos usages désuets, notre urbanité démodée »²³.

Ainsi la dynamique d'un « renouveau » ou d'une « renaissance » catholique manifeste l'idée d'un retour à une société où les valeurs classiques, naturelles et héréditaires pouvaient permettre aux élites définies par leur naissance de conserver leurs positions. Robert Vallery-Radot se fait le porte-parole d'un monde disparu dont il ne sait pas faire le deuil. D'autres croyants, dotés de ressources différentes pour affronter les changements sociaux nés, notamment, de la sécularisation et de la laïcisation, pourront déplacer leurs questionnements vers une mise en cause des orientations d'une Eglise qui ne répond plus à leurs attentes²⁴. Fruits de logiques structurelles, ce processus d'émancipation (qui n'est pas nécessairement un éloignement) se joue aussi à partir des relations que les laïcs catholiques entretiennent avec les représentants de l'Eglise.

Durant tout l'entre-deux-guerres, Jacques Maritain, à la fois converti, théologien thomiste notoire, animateur reconnu de revues et de cercles intellectuels et théoricien des relations de l'art et de la religion catholique, négocie sa position vis-à-vis de la hiérarchie à partir d'un double point de vue. D'une part, à partir des limites inhérentes à son statut de converti qui le conduit à devoir beaucoup, sinon tout, à l'institution²⁵. D'autre part, en fonction de l'audience qu'il va acquérir rapidement dans le

²⁰ Lettre Vallery-Radot au père Janvier, 27 septembre 1914 (Archives du Saulchoir, Paris).

²¹ Gisèle Sapiro, *La Guerre des Ecrivains, 1940-1953*, Paris, Fayard, 1998, p. 225-248. Jean Lacouture, *François Mauriac*, t. 2, *Un citoyen du siècle (1934-1970)*, Paris, Seuil, 1980.

²² Il déroule cette position, parfois contre l'Eglise elle-même, accusée de céder aux sirènes de la *modernité* sous l'influence des francs-maçons et des Juifs, avec plusieurs essais au ton souvent violent. Cf Hervé Serry, « Robert Vallery-Radot », *Dictionnaire des intellectuels français*, Jacques Julliard et Michel Winock (dir.), Paris, Éditions du Seuil (Nelle Ed.), 2002, p. 1389-1390.

²³ Lettre de Robert Vallery-Radot à Dom Besse, 8 juillet [1920] (Archives de l'abbaye de Ligugé). Ce roman n'a pas été achevé.

²⁴ Pour élargir la discussion et à propos de Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde* (Paris, Bayard, 2003) : François Isambert, Denis Pelletier, Grace Davie, « Regards croisés sur une fin annoncée », *Archives de sciences sociales des religions*, avril – juin 2004, 126, p. 5-16.

²⁵ Le profil de Maritain, petit-fils de l'éminent politicien républicain et protestant Jules Favre, agrégé de philosophie et disciple d'Henri Bergson alors célèbre au-delà des cercles de spécialistes et dont les ouvrages sont attaqués par de nombreux catholiques (dont Maritain), donne une valeur particulière à cette conversion. Un prélat affirme ainsi que ce ralliement à la cause de l'Eglise paraissait peu envisageable « dans nos rêves les plus

champ littéraire et intellectuel, au-delà des frontières catholiques, situation qui le protège d'une allégeance obligée aux positions de l'Eglise. Toute sa carrière d'intellectuel catholique oscille entre ces deux légitimités issues de sa reconnaissance par les plus hautes instances romaines et de son statut d'interlocuteur pour des penseurs non-catholiques. Toutefois, pour une large fraction de ses pairs, sa situation demeure obscurcie par son statut d'intellectuel organique. Oblat qui doit sa position à l'institution, il se ménage avec difficulté une relative autonomie en tant que laïc. Ses luttes pour rendre possible une expression artistique catholique, dont on sait les résistances qu'elles susciteront – par exemple quand il « convertit » Jean Cocteau ou à l'occasion du scandale suscité par le roman *Jeanne d'Arc* de Joseph Delteil²⁶ –, demandent à être perçues à l'aune des quasi-sacrifices qu'il accomplit pour l'institution. Comme lorsqu'il renie la pensée de son maître Henri Bergson en prononçant en 1913 plusieurs conférences anti-bergsoniennes à l'Institut catholique de Paris, qui seront aussi ses premières publications ; ou encore au moment de la condamnation de l'Action française en 1926 dont il devient, à la demande de Rome, le justificateur et le propagateur, après avoir été un compagnon de route de la ligue maurrassienne.

À l'origine de la capacité de certains laïcs d'élaborer des prises de positions structurées et plus ou moins systématiques, visant à une *rénovation* ou une réorientation sensible de l'Eglise, on trouve assez souvent des événements touchant à une socialisation problématique. Si ce type de facteur explicatif doit être replacé dans un ensemble plus large, dont les transformations globales du recrutement (ici sacerdotal), certains cas révèlent la nécessité de mobiliser cette dimension pour analyser la genèse d'un discours « révolutionnaire » (de même qu'il est nécessaire, comme nous l'avons esquissé avec Maritain pour évaluer les modalités de l'obéissance²⁷). Ce n'est pas un hasard si les crises que traverse une institution peuvent actualiser les capacités d'innovation de certains individus ou groupes sociaux. Elles peuvent être le moment de formation d'habitus, autrement dit de vision du monde et de schème d'action, moins, ou différemment, ajustés aux exigences institutionnelles. Par exemple, les incertitudes liées à la Révolution française ont suscité ce qu'on pourrait appeler des formations sacerdotales « courtes » dont Félicité de Lamennais est un exemple²⁸. Le moment de l'expulsion des congrégations et les déplacements des séminaires à l'étranger notamment, a aussi été l'occasion d'un desserrement des normes de recrutement et de formation des clercs. Certains témoignages concernant les séminaires dans les années qui précèdent le II^e concile du Vatican et « mai 1968 » pourraient ici aussi être mobilisés²⁹. Si les effets de la conjoncture sociale, politique ou strictement religieuse sont des éléments clés, d'autres moments d'inflexion des trajectoires peuvent rendre compte d'un rapport spécifique à l'institution. Au tournant du 19^e et du 20^e siècle, après une période où le référent de l'engagement catholique relève de la confrontation avec les « ennemis » laïques de l'Eglise, à l'instar de la socialisation religieuse d'un Vallery-Radot qui le conduit à accepter totalement la « vérité » institutionnelle, le rapport que Jean Plaquevent entretient avec l'appareil clérical est plus distancié. Pour les intellectuels catholiques qui viennent ensuite, comme Emmanuel Mounier né l'année de la Séparation des Eglises et de l'Etat, c'est dans une médiation et une

ambitieux ou les plus invraisemblables ». Plus loin, il ajoute « Pouvions-nous rêver le concours d'un compagnon d'armes mieux averti des positions de l'ennemi, et mieux préparé à soutenir la lutte contre "l'idole du jour" » (Mgr Albert Farges, *La Croix*, 2 décembre 1913, p. 4). Les travaux sur Maritain ne prennent pas en compte les attentes institutionnelles placées en lui et la manière dont il répond à ces contraintes. Ce qui conduit à réduire la richesse de cette trajectoire.

²⁶ Hervé Serry, *Naissance de l'intellectuel catholique*, op.cit., p. 267 sq et sur Delteil, p. 304 sq.

²⁷ Dans un autre contexte sur cette question : Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique*. "La Nouvelle critique", 1967-1980, Paris, La Découverte, 2005.

²⁸ Jean-René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris, Klincksieck, 1962.

²⁹ Sur cette période : Grégory Barrau, *Le Mai 68 des catholiques*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 1998. Denis Pelletier, *La Crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002.

appropriation systématique des systèmes de pensée non-catholiques que s'élabore leur identité catholique et leur foi.

Au-delà de son statut religieux, Jean Plaquevent représente un état de socialisation catholique intermédiaire entre Robert Vallery-Radot et Emmanuel Mounier. Il est né en 1901, dans un milieu provincial de petits commerçants³⁰. Ses parents sont profondément catholiques et la légende familiale retient que ce fils aîné était dès sa naissance destinée à devenir prêtre. Il est marqué par le militantisme du *Sillon* de Marc Sangnier dont son père fut un proche. Son appréhension de l'autorité cléricale s'enracine dans la condamnation de ce mouvement en 1910 par le pape qui a constitué, pour sa famille, un moment tragique. Accueilli à 14 ans au petit séminaire d'Evreux, Plaquevent est un élève remarqué pour son sérieux et sa dévotion. Il réussit en 1919 la première partie de son baccalauréat. L'année suivante, il entre au grand séminaire tout en préparant son baccalauréat de philosophie. Épuisé par ce régime, il abandonne la seconde partie du bac. En 1921, pourvu d'une bourse diocésaine, il intègre le séminaire d'Issy-les-Moulineaux. Cette admission au sein de la prestigieuse Compagnie de Saint Sulpice lui ouvre de riches perspectives de carrière. Toutefois, une grave congestion pulmonaire le plonge dans un état critique. Il se rétablit partiellement mais la tuberculose, que l'on ne soigne pas à l'époque, ne lui laisse dorénavant que peu de répit. Après cette épreuve, qui renforce sa vocation apostolique, Plaquevent reprend le chemin du séminaire d'Issy. À quelques mois, voire quelques semaines de rémission, succèdent des rechutes qui l'obligent à rejoindre un sanatorium. Ni les récurrences, ni les souffrances, pas plus que certaines désillusions qui lui viennent de sa tutelle hiérarchique, ne l'empêchent de réaliser sa vocation³¹. En août 1929, à force d'abnégation et grâce au soutien de plusieurs religieux qui lui obtiennent les dispenses que nécessite son état de santé, il reçoit l'ordination³². Sa formation a été « chaotique » - selon son propre mot -, ce qui amoindrit notamment ses connaissances de la philosophie thomiste³³. Il est, pour une part, un prêtre autodidacte. Cet apprentissage assumé pour partie en solitaire conditionne sa conception de la direction spirituelle et son rapport à la hiérarchie ecclésiale. Il va parvenir, du fond de sa chambre de malade chronique, par un intense travail de correspondances, à réunir autour de lui des prétendants intellectuels de milieux très divers avec lesquels il théorise, du point de vue catholique, le sentiment d'un chaos social imminent, dont l'Eglise, renouvelée, est la seule issue. Plaquevent est convaincu qu'il faut agir « avant que le désordre actuel ne laisse place à un ordre conçu sans nous [les catholiques] et contre nous tel que la rationalisation américaine, le fascisme et le stalinisme, il faut se hâter de profiter de ce qui reste en France, de liberté d'initiative pour réaliser notre ordre, faire notre société. » Son but, pour la réalisation duquel il rassemble une petite phalange de disciples, est de « refaire une nation chrétienne et française »³⁴.

Plaquevent est caractéristique de ces religieux, à la socialisation cléricale incomplète et morcelée, dont le discours trouve un écho auprès de jeunes intellectuels en quête, eux aussi, de renouvellement. Son action auprès de la jeunesse intellectuelle « non-conformiste³⁵ » des années 1930 sera décisive, à l'instar de celle d'un Jacques Maritain. Sa socialisation religieuse, trop rapidement évoquée, lui procure les ressources nécessaires pour se voir reconnaître par une fraction de cette jeunesse, d'autant plus séduite qu'il développe une critique d'une Eglise, selon ses termes, « cléricalisée » et « embourgeoisée ». La volonté d'éradication de ces travers sclérosants organise un discours de refondation qui trouve un véritable écho auprès des jeunes laïques. Parmi ceux qui font de lui leurs maîtres, on compte les fondateurs des Éditions du Seuil – dont l'idée et le nom viennent de lui –, Henri Sjöberg, Jean Bardet et Paul Flamand. Leur propre volonté de rénovation, d'action, d'engagement au service de l'Eglise est soutenue par cet abbé atypique. Si Bardet et Flamand finiront par s'éloigner de Plaquevent (sans jamais manquer de lui rendre hommage), il faudrait poursuivre l'analyse pour voir comment le rapport à l'Eglise de ce maître rend possible l'expression du

³⁰ Jean de Saint Léger, *Jean Plaquevent, 1901-1965*, Association Essor – Jean Plaquevent, s.l., s.d.

³¹ Après, notamment, le refus de l'évêque d'Evreux dont il dépend, de considérer sa volonté de devenir prêtre. À ce sujet, Plaquevent apprend que quelqu'un aurait estimé que « le diocèse n'a besoin ni d'un malade, ni d'un intellectuel ». Jean de Saint Léger, *Jean Plaquevent*, op.cit., p. 40.

³² En 1926, le jésuite Leroy écrit à Plaquevent « c'est un des buts de ma vie de vous faire arriver au sacerdoce ». Lettre du 23 mai 1926 (Archives Plaquevent).

³³ Lettre de Jean Plaquevent à « Monsieur le Directeur [M. Boissard] », 16 août 1924 (Archives Plaquevent).

³⁴ Lettre de Jean Plaquevent à Jean Demachy, 22 juillet 1931 (Archives Plaquevent).

³⁵ Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les Non conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969.

projet éditorial du Seuil qu'il commence à réaliser sous sa direction³⁶. Autrement dit, cela invite à voir comment Plaquevent parvient à rendre possible leur engagement de laïc contre la « crise de civilisation » qu'ils diagnostiquent et ceci dans l'espoir, sans cesse réaffirmé, d'une régénération sociale portée par une Eglise régénérée.

En 1931, Paul Flamand, jeune bourgeois de province alors âgé de 22 ans, dont la trajectoire et le rapport au monde ont aussi été profondément infléchis par la tuberculose qui le touche durant son adolescence, exprimait ainsi son désir de « révolte » lorsqu'il s'indigne du peu d'écho que reçoit dans les milieux catholiques, *L'Essor*, la revue de son directeur de conscience, l'abbé Plaquevent : « Car il faut absolument qu'ils achètent et qu'ils lisent *L'Essor* tous ces catholiques vaseux encore aux idées de 1900 ! C'est effrayant et aussi dégoûtant, Monsieur l'abbé, le marais au milieu duquel nous pataugeons. D'abord les bourgeois égoïstes, arriérés [...] ; le Clergé aussi, qui n'accepte qu'à contre cœur l'action catholique [...] et au-dessus de tout cela, l'Evêché, musée d'esprit si près du ciel qu'il en oublie la terre. » Dans le même courrier, quelque peu grisé par le vent de ses convictions, il ajoute : « Très sérieusement je regrette presque de ne pouvoir pas être communiste et de ne pouvoir pas me révolter ouvertement contre ces gens qui n'ont pas de révolte³⁷. » Ces intentions revendicatives témoignent du contexte effervescent des années 1930, dont la revue *Esprit* de Mounier bientôt liée au Seuil sera un lieu majeur³⁸. Pour une part seulement, les investissements des fractions intellectuelles des membres catholiques de la génération de 1910 trouvent dans l'institution cléricale une ressource pour leur engagement. Néanmoins, celle-ci n'assure plus l'essentiel de leur raison d'être (professionnelle, identitaire...) ni ne leur donne des références qu'ils puisent ailleurs, au-delà du périmètre catholique à l'instar de l'attention qu'ils portent à la détermination économique de la vie sociale (qui les conduit notamment à s'intéresser à l'œuvre de Karl Marx). De ce point de vue, la volonté de s'éloigner d'une vision de retrait privilégiée par la théologie, confinée dans une « indifférence à l'égard du monde et de ses problèmes³⁹ », est un signe parmi d'autres d'un changement de cadre idéologique dont la « culture » catholique devient un élément moins central.

Ces quelques éléments d'analyse présentent des moments singuliers de redéfinition de la fidélité croyante, ici dans le cas de l'adhésion au discours de l'Eglise catholique⁴⁰. La mise en parallèle de ces trajectoires montre que l'obéissance ou la désobéissance à une institution trouve son origine dans les dispositions sociales des individus. L'institution porteuse de croyances, quelle que soit sa forme (une église, un parti, des valeurs moins consolidées, etc.), assure une médiation qui rend possible la conformation des intérêts de l'institution aux

³⁶ Hervé Serry, « Figures d'éditeurs français après 1945 : Habitus, habitus professionnel et transformation du champ éditorial », Bertrand Legendre et Christian Robin (dir.), *Figures de l'éditeur. Représentations, Savoirs, Compétences, Territoires*, Paris, Nouveau Monde Editions, 2005, p. 73-89. Version numérique : <http://hal.ccsd.cnrs.fr> [sept. 2006]. Les Editions du Seuil seront un lieu important des débats intellectuels catholiques dans les années 1950-1970. De *Dieu Vivant* aux débats sur le Concile en passant par exemple par Teilhard de Chardin, Marc Oraison ou l'ensemble du travail d'éditeur de Paul-André Lesort. L'histoire de cet éditeur peut se lire à partir de la mutation de ses origines catholiques.

³⁷ Lettre de Paul Flamand à Jean Plaquevent, 18 mai 1931 (Archives Plaquevent).

³⁸ Plaquevent participe activement aux premiers pas de la revue *Esprit* dans laquelle il signe des articles.

³⁹ René Rémond, « Catholicisme social et catholicisme libéral », *Encyclopédia Universalis*, t. 3, p. 125-126. Plus largement : Jean-Marie Aubert, « L'Eglise et le préjugé anti-économique », *Le Supplément*, 123, novembre 1977, p. 443-457.

⁴⁰ Adhésion dont les logiques demandent des études pointues, au plus près des déterminants des pratiques des individus et des logiques structurelles et institutionnelles. Le croisement des travaux effectués sur des univers différents est très fécond. Cf. par exemple : Ivan Bruneau, « Un mode d'engagement singulier au Front national. La trajectoire scolaire effective d'un fils de mineur », *Politix*, 2002, vol. 15, n° 57, p. 183-211. Francine Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur. Les institutrices de 1900, les éducatrices spécialisées de 1968*, Paris, Minuit, 1983. Michel Pinçon, *Désarrois ouvriers. Familles de métallurgistes dans les mutations industrielles et sociales*, Paris, L'Harmattan, 1987. Bernard Pudal, *Prendre parti. Pour une sociologie historique du PCF*, Paris, Presses de la FNSP, 1989. Charles Suaud, *La Vocation. Conversation et reconversion des prêtres ruraux*, Minuit, 1978. Notons ici qu'une certaine *confessionalisation* de la réflexion sur ces questions peut être évitée en considérant des processus d'identification différents. Autrement dit, en ne posant pas comme un a priori, une quelconque exceptionnalité des mécanismes à l'œuvre lorsqu'on analyse une religion. Cf. Francis Python, « D'une approche confessionnelle à une histoire universitaire. L'itinéraire de l'historiographie française », *Zeitschrift für schweizerische kirchengeschichte. Revue d'histoire ecclésiastique suisse*, n°33-48, 1993, p. 33-46 et Pierre Bourdieu, « Sociologues de la croyance et croyances de sociologues », *Choses dites*, Minuit, 1987, p. 106-111.

dispositions individuelles⁴¹. L'investissement total ou quasi total dans la défense de la destinée d'une institution et des idées qui justifient son autorité, s'articule nécessairement autour du sentiment vécu d'une identification dont les causes plongent dans l'histoire singulière de l'individu. De ce point de vue, comme avons voulu le montrer en complément d'autres points de vue, l'analyse biographique constitue une focale justifiée⁴².

Les transformations structurelles – dont la démocratisation scolaire ou l'affaiblissement des rétributions offertes par les carrières cléricales – et, concomitamment, la mise en concurrence de la vision catholique avec d'autres systèmes de pensée, déprécient les valeurs ecclésiales. Il s'agit de s'interroger sur les manières qu'ont certains « croyants » de négocier, d'ajuster leurs pratiques et leurs discours, avec les injonctions cléricales (ou divines), à la faveur d'une moindre emprise sociale de l'Eglise et d'une concurrence entre différents systèmes religieux ou éthiques. La perte progressive du pouvoir social de l'Eglise permet de relier les ruptures de fidélité avec le fait que cette institution n'offre plus à certaines fractions catholiques, les espaces nécessaires à la reproduction de leurs capitaux (religieux, culturels, économiques, professionnels ou sociaux). Cette démonétisation des valeurs vécues par ces croyants conduit à une redéfinition sensible de leur relation à l'institution. La capacité de chacun à gérer une telle recomposition de la place sociale de la croyance religieuse, que, pour une part, on peut rapprocher des logiques liées au déclassement⁴³, est intimement liée à la teneur des capitaux détenus – plus ceux-ci dépendent de la religion, plus le repositionnement est complexe à mettre en œuvre. Médiatisé par le degré d'incorporation des logiques institutionnelles – parfois sans aucune distance, comme le montre certaines trajectoires de convertis –, cette obsolescence ressentie des valeurs catholiques constitue le cadre cognitif dans lequel prend place le rapport « fidèle » ou « subversif ». Ainsi, analyser certaines remises en cause du pouvoir des clercs sur les laïcs, comprendre les déceptions exprimées devant le « conservatisme » de la hiérarchie – son manque d'audace ou sa cécité face aux problèmes contemporains, aux réalités « modernes » –, requiert de voir comment la dissolution ou la recomposition du pouvoir religieux ouvre des opportunités d'investissements en dehors du champ religieux. Des opportunités, où s'inscrit parfois l'avenir d'une institution ou sa contestation, qui sont, au travers de trajectoires individuelles exemplaires, de nouvelles manières d'être catholique.

⁴¹ Les institutions assurent, notamment, l'incorporation des valeurs guidant l'adhésion croyante. L'apprentissage par le corps permet l'intériorisation des normes et des valeurs. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 96-97. Sur les relations entre « pratiques » et institutions voir : Jacques Lagroye, « L'institution en pratique », *Revue suisse de science politique*, vol. 8 n°3-4, 2002, p. 114-128.

⁴² Claude Pennetier, Bernard Pudal, « For intérieur et remise de soi dans l'autobiographie communiste d'institution (1931-1939) : l'étude du cas de Paul Esnault », Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie, *Le For intérieur*, 1995, p. 325-340 et Claude Pennetier, Bernard Pudal, *Autobiographies, autocritiques, aveux dans le monde communiste*, Paris, Belin, 2002.

⁴³ Pierre Bourdieu, « Classement, déclassement, reclassement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°24, novembre 1978, p. 2-22.