

Charles Maurras

et la « politique romaine »

La condamnation de l'Action française par Pie XI est certainement un fait marquant pour l'histoire de ce mouvement politique, en même temps qu'un drame des catholiques français au XX^e siècle. Il s'agit, en effet, de l'une des plus dures sanctions religieuses de ce siècle : une excommunication qui a duré treize années et privé de sacrements des dizaines de milliers de catholiques.

Le « cas Maurras »

Que faire alors de Maurras ? Je ne crois pas que, pour un catholique, le « cas Maurras » puisse être inscrit simplement aux profits et pertes.

Tout d'abord, Charles Maurras occupe une place importante dans l'histoire du catholicisme français au XX^e siècle. Certes, il a passé une grande partie de sa vie hors de l'Église. *Mais* il a proposé aux catholiques une doctrine politique et une action civique qui ont été suivies par beaucoup parmi les plus fervents. *Mais* il s'est heurté à Rome sur la question d'une « politique chrétienne » et a été emporté dans une condamnation où jouaient simultanément des considérations doctrinales et les visées d'une « politique romaine » déterminée. *Mais* il a entraîné dans la plus rude des excommunications de ce siècle une masse de catholiques français, persuadés de leur bon droit.

Ensuite, la doctrine de Maurras pose plusieurs questions fondamentales à la conscience du chrétien, que la crise de 1926 a dégagées de façon aiguë. Existe-t-il une doctrine politique spécifiquement chrétienne et comment s'articule-t-elle avec une doctrine politique naturelle ? Quelles sont les conditions, les obstacles et les limites à une collaboration sur le terrain politique,

dans un pays de croyances diverses, entre catholiques et non-catholiques ? Comment situer la « politique » menée par la hiérarchie ecclésiastique, entre la soumission due à l'autorité religieuse et le libre choix d'une politique concrète par les catholiques ?

Enfin, la doctrine de Maurras, parfois sous la forme d'un résidu vulgarisé ou déformé, continue encore de susciter, à l'intérieur même de l'Église, adhésions ou critiques. Il serait facile d'en citer de nombreux exemples. Contentons-nous ici d'un obscur bulletin paroissial, ni intellectuel ni particulièrement « progressiste », dont nous extrayons ces lignes significatives : « L'anticléricalisme de droite, lui, se souvient moins de l'Évangile que du rôle civilisateur joué par l'Église au long des siècles. Catholique mais pas chrétien, Maurras approuvait l'Église d'avoir remplacé l'utopie évangélique par le droit romain. (...) "Tout homme est mon frère. Le pauvre est le préféré de Dieu. La terre est à tous. Le droit tombe devant l'extrême nécessité", ces quatre vieilles idées chrétiennes hérissent la droite dure ¹ ».

C'est à mieux situer cet héritage difficile de Maurras, quitte à l'abandonner ou à le modifier, qu'il faut en réalité s'atteler, plutôt que de se laisser aller à des anathèmes sans fondement réel et sans signification.

Assumer, dépasser ou rejeter ?

Faut-il donc, comme catholique, assumer Maurras ? Faut-il le dépasser ? Faut-il le rejeter ? Mais l'héritage de Maurras est aussi difficile à rejeter qu'à assumer, aussi difficile à assumer qu'à rejeter, encore plus difficile à dépasser.

Le rejeter, c'est risquer de se débarrasser de l'enfant avec l'eau du bain : notion d'une science politique, coopération entre chrétiens et non-chrétiens dans la cité, limites de la « politique romaine », etc.

¹ Roger Lacroix, « Anticléricalismes », *Infos-Médias* 15, octobre 1993, p. 3. Ce bulletin était édité par « Chrétiens-Médias », 43 route de Neufchâtel, 76000 Rouen.

L'assumer, c'est s'engager dans une pente dangereuse, puisque le magistère de l'Église a sanctionné le maurrassisme, même s'il n'a pas précisé clairement les motifs de la condamnation.

Le dépasser suppose de prendre une vue exhaustive de la doctrine maurrassienne et de la confronter avec la doctrine authentique de l'Église : tâche pour le moins difficile.

Ce qui est toujours possible, c'est d'essayer de mieux comprendre les relations entre Charles Maurras, l'Action française et l'Église catholique, qui sont une partie de *notre* histoire catholique et française. Par là, nous arriverons à mieux nous comprendre nous-mêmes, ce qui vaut mieux qu'une ignorance toujours dangereuse. Car celui qui n'a pas de passé n'a pas non plus d'avenir.

Une opinion sur Charles Maurras et le devoir d'être catholique

Dans un texte précédent (« Une opinion sur Charles Maurras et le devoir d'être catholique »), nous avons proposé une analyse de la condamnation de 1926. Notre travail comporte deux parties, l'une traitant du contexte historique de la condamnation, l'autre recherchant son fondement doctrinal possible.

L'examen des conditions historiques de la condamnation nous a amené à reconnaître l'injustice de la lettre du cardinal Andrieu, et donc des sanctions subséquentes.

Nous avons toutefois proposé, parmi les motifs graves qui pouvaient fonder cette condamnation, d'une part, la conception intrinsèquement laïque de la vie politique prônée par l'Action française, d'autre part, le poids (numérique et intellectuel) de ce mouvement dans la fraction la plus militante de l'Église de France, qui attirait naturellement l'attention de la hiérarchie aussi bien que celle des ennemis de l'Église.

Bien entendu, nos analyses ne prétendent être ni définitives, ni exclusives. Car un événement d'une telle importance est susceptible de plusieurs interprétations, de « lectures » multiples.

Nous cherchons principalement, d'ailleurs, à donner un *sens* à cette affaire de 1926, afin d'aider, selon nos modestes capacités, tous ceux qui s'intéressent à Maurras (ils sont nombreux, et divers) à intégrer cette condamnation dans une vision réaliste, rationnelle et véritablement explicative.

La position qui consiste à effacer purement et simplement la condamnation, comme on chasse d'un geste un mauvais rêve, nous paraît, en effet, mener à une impasse, et empêche d'assumer et de dépasser même cet événement douloureux. Affirmer que 1926 fut une totale erreur judiciaire reste sans doute efficace sur le plan tactique (« Inutile de s'en préoccuper »), mais rend les souffrances de ces treize années « in-signifiantes » au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire « sans signification ».

Il nous semble au contraire que nous devons tout faire pour que ces événements difficiles nous aident à mieux faire face aujourd'hui aux difficultés que nos pères ont affrontées hier. Y a-t-il, en effet, une formule plus « maurassienne » que l'adage traditionnel *Historia magistra vitæ*, « L'histoire est maîtresse de vie » ?

Nous voudrions alors revenir ici sur cette importante question de Maurras et de l'Action française, afin d'en approfondir le dossier et de compléter nos précédentes remarques.

La politique du pape

Un point n'a pas été abordé dans notre précédent texte, point qui nous apparaît pourtant chaque jour plus important pour bien comprendre la question. Il s'agit de ce que nous appellerions la « politique du pape ».

En effet, l'action du pape ne se situe pas dans un empyrée trans-historique, dans une perspective purement doctrinale et dogmatique séparée de la vie humaine. Elle s'insère au contraire dans des circonstances historiques de lieux, de temps, de personnes, de rapports de force, de méfiance ou de sympathie, etc. qui influent considérablement sur elle.

Pour s'en convaincre, il suffit de lire successivement les *Actes* de Léon XIII, de saint Pie X, de Benoît XV et de Pie XI,

publiés par la Bonne Presse. Il est évident que les divers documents pontificaux, encycliques, brefs, lettres apostoliques, etc., ne sont pas rédigés directement par le pape, mais par des commissions de la Curie romaine. Or, il est remarquable que ces documents traduisent néanmoins la personnalité du pape qui les signent, sa façon de voir, sa manière d'agir.

Rien de plus dissemblables, par exemple, que les *Actes* de Léon XIII et ceux de saint Pie X. Léon XIII est un intellectuel et un politique plutôt conciliant ; Pie X est un homme pratique et une volonté énergique. On trouve donc dans les *Actes* de Léon XIII des encycliques très structurées, qui expliquent longuement les choses, cherchent à montrer leur caractère raisonnable et font appel à de nobles sentiments. Les *Actes* de saint Pie X sont en général plus brefs, très clairement prescriptifs, entrent dans les détails pratiques et attendent un effet immédiat.

Les *Actes* de Benoît XV se distinguent de ceux de ses deux prédécesseurs. Ils sont profondément marqués par la première guerre mondiale, contiennent peu de documents doctrinaux mais plutôt des appels à la compassion, manifestant un homme quelque peu dépassé par les événements.

Les *Actes* de Pie XI sont extrêmement nombreux, souvent longs et très documentés, se ressentant de sa formation de bibliothécaire. Ils donnent l'image d'un pontife intellectuel et érudit, assez autoritaire, légèrement imbu de sa personne.

D'un pontife à l'autre

Pour se persuader du caractère historique de l'action des papes, on peut également remarquer que tout changement de pontife entraîne un changement de politique ecclésiastique. Les serviteurs de la précédente politique, s'ils ne se retirent pas ou n'évoluent pas, risquent la disgrâce.

Ce fut le cas en 1885 pour le cardinal Pitra, fidèle de Pie IX, lors de ce qu'on a appelé « l'incident Brouwers » qui lui valut une sévère algarade de Léon XIII ¹. Ce fut le cas encore pour la vieille

¹ Cf. Albert Battandier, *Le cardinal Jean-Baptiste Pitra*, Sauvaitre,

garde intransigeante qui, après le Ralliement, fut dénoncée comme « réfractaire » aux nouvelles « directions pontificales¹ ».

Ce fut le cas pour les derniers « Ralliés », qui se sentirent trahis et abandonnés après la renonciation de Pie X au Ralliement².

Ce fut le cas pour Mgr Umberto Benigni, sacrifié politiquement en 1911 et dont le *Sodalitium pianum* fut définitivement dissous en 1921³.

Ce fut le cas pour le père Henri Le Floch, muté par Pie XI à l'occasion de la condamnation de 1926⁴, sans oublier le cardinal Louis Billot, « démissionné » de son cardinalat⁵ ou le père Thomas Pègues, écarté du poste de régent des études à Saint-Maximin et exilé⁶.

Ceux qui s'étaient engagés pour Pie XI contre l'Action française en 1926 subirent également les effets de l'évolution de la politique de Pie XI sur la fin de son pontificat. Le père Bernadot confiera en 1939 à son journal personnel ces lignes douloureuses : « Il se confirme que Pie XII, la semaine qui a suivi son élection, a été sur le point de lever les sanctions contre l'Action française pour faire un geste de miséricorde. Diverses influences ont retardé ce geste. Il n'y aura qu'à s'incliner pratiquement. Mais cela pose pour moi une question terrible. Me suis-je trompé quand j'ai combattu l'Action française et que j'y ai engagé en réalité ma vie, dans la persuasion qu'il s'agissait d'une question de

1893, chapitres XXI, XXII et XXIII.

¹ Cf. Emmanuel Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*, Cadoret, 1923, tome II.

² Cf. Jacques Rocafort, *Autour des directions de Pie X*, Victorion, 1912 ; *Les résistances à la politique religieuse de Pie X*, Victorion, 1920 ; Emmanuel Barbier, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social*, Cadoret, 1923, tome V.

³ Cf. Émile Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme*, Casterman, 1977.

⁴ Cf. Henri Le Floch, *Les événements du séminaire français de Rome de mars à juillet 1927*, publication privée, 1928, 200 pages.

⁵ Cf. Jules Lebreton, « Billot », *Catholicisme*, II, col. 61-63.

⁶ Cf. André Laudouze, *Dominicains français et Action française*, Éditions ouvrières, 1989, chapitre VII.

doctrine ? Et quelle confiance faut-il donner à l'Église ? (...) Je ne comprends pas pourquoi l'Église officielle a si peu de cœur, pourquoi elle est si peu mère ¹. »

Politique vaticane, romaine et pontificale

Il existe donc une politique spécifique à chaque pape, différente de celle de son prédécesseur et de celle de son successeur. Mais pour mieux comprendre cette politique d'un pape, il faut distinguer plusieurs plans dans son action. Il y a d'abord le plan de l'action purement religieuse et doctrinale, comme les encycliques dogmatiques, les conciles, les décisions liturgiques, les canonisations de saints, etc. Il y a, à l'autre extrême, le plan de l'action purement politique du pape comme souverain italien : au temps des États Pontificaux, c'était la voirie, les écoles, les tribunaux, l'armée, etc. ; aujourd'hui c'est la garde suisse, l'émission de timbres, la gestion des immeubles vaticans, etc.

Convenons d'appeler le premier type d'action la « politique pontificale » et le deuxième type la « politique vaticane ». Il est évident pour tout catholique que la politique pontificale réclame une obéissance religieuse et un assentiment intérieur ². Il est également évident que la politique vaticane ne réclame pas un jugement différent de celui que nous pouvons porter sur n'importe quel gouvernement ou État : chacun est libre de critiquer la poste vaticane comme la poste française, de juger le costume des gardes suisses ridicules comme celui des *horse guards* anglais, etc.

Cependant, l'action du pape ne se divise pas adéquatement entre la politique pontificale et la politique vaticane. Il existe, en effet, des actes du souverain pontife qui ne sont pas de pures

¹ André Laudouze, *Dominicains français et Action française*, Éditions ouvrières, 1989, p. 161.

² Il existe, bien entendu, des degrés et des nuances dans cette obéissance, selon le type de documents ou de décisions, mais cela n'importe pas essentiellement à notre propos.

décisions dogmatiques et qui pourtant ne relèvent pas simplement de la souveraineté temporelle.

Un exemple est facile à prendre dans le passé, celui des croisades. Une croisade n'est en aucune manière un fait dogmatique, elle ne touche en rien à l'infaillibilité, au magistère doctrinal. Toutefois, on ne peut la réduire à un simple acte de gouvernement temporel, car toute l'action des papes au cours des siècles de croisade manifeste l'aspect intrinsèquement religieux, chrétien, ecclésial, de la croisade.

Nous pouvons convenir d'appeler cette partie de l'action des papes la « politique romaine ». L'action papale serait alors convenablement divisée : à la politique pontificale, le dogmatique ; à la politique vaticane, le temporel ; à la politique romaine, ce terrain mixte qui comprend simultanément du temporel et du dogmatique.

La problématique de la « politique romaine »

Cette typologie de la politique du pape permet de mieux percevoir les difficultés qui lui sont propres. Car, s'il est clair que la politique pontificale requiert de soi l'obéissance et que la politique vaticane nous laisse libres de nos jugements, on peut légitimement se demander quelle latitude nous permet la politique romaine.

Un mot piquant est attribué à Athanase de Charette, général des zouaves pontificaux : « Lorsque le pape parle de morale ou de doctrine, j'écoute à genoux ; lorsqu'il parle de discipline, j'écoute debout ; mais lorsqu'il parle de politique, je m'assois pour écouter ». La question qui se pose est précisément de savoir *quand* le pape ne fait que parler de politique ?

Par exemple, les zouaves pontificaux, est-ce de la politique ? C'est-à-dire, le pape a-t-il recruté ces soldats simplement pour défendre ses États temporels ? En ce cas, ils ne sont que des mercenaires, ainsi que le leur ont reproché les Italiens du *Risorgimento*. Cela relève-t-il de la doctrine ? C'est-à-dire, l'indépendance temporelle du pape, réalisée par les États de l'Église, est-elle une partie intégrante de la mission apostolique ?

En ce cas, ces zouaves sont vraiment des « soldats catholiques », dont le combat mérite d'être proposé en exemple à toute l'Église.

En réalité, les zouaves pontificaux appartiennent à la politique romaine, ce mixte de spirituel et de temporel, cette alliance du doctrinal et du pratique.

Si l'on réfléchit un instant, on se rendra vite compte que le domaine de la politique romaine est vaste, mouvant, difficile à cerner et ne se laisse pas réduire à un schéma simpliste. Certains écrivains proposent à ce sujet des distinctions apparemment claires mais qui se révèlent spécieuses à l'usage. Par exemple, celle qui consiste à affirmer que la politique revient de droit aux laïcs, qui doivent se référer aux principes généraux de la foi, mais sans s'assujettir aux clercs : la politique romaine n'entraînerait donc aucune obligation spéciale pour le fidèle.

Mais si survient la Constitution civile du clergé ? Si se réalise la séparation de l'Église et de l'État, comme en 1905 ? Si un prêtre tel que Lamennais publie les *Paroles d'un croyant* ? Si l'État se propose de donner l'indépendance à une colonie remplie de missions qui risquent d'être détruites par des rebelles ? Ou si, au contraire, il se propose de conquérir une colonie sur laquelle des missions ont déjà été établies ? Imagine-t-on que ces problèmes, au demeurant réellement *politiques*, puissent se régler exclusivement entre laïcs, sans harmonie avec la hiérarchie ecclésiastique, alors que tant d'intérêts de l'Église et de la foi y sont liés ?

L'exemple allemand

Prenons un autre exemple. Supposons, dans un pays, un groupe de laïcs catholiques qui prônent une certaine politique qu'ils estiment utile. Leur vision se limite, bien évidemment, à leur pays et à ses intérêts légitimes. Mais Rome, dont le regard embrasse tous les pays, dont les intérêts sont ceux de l'Église universelle, estime que la mise en œuvre de cette politique, dont les fruits seront peu importants pour le pays considéré, causera des dommages immenses à la propagation de la foi : par exemple, un pays contrarié par cette politique se vengera sur les catholiques

et persécutera durement l'Église ¹. Peut-on concevoir que Rome laisse faire sans chercher à agir d'une façon ou d'une autre ? D'ailleurs, si elle laissait faire, ne serait-ce pas une infidélité à sa mission apostolique ?

Cependant, Rome ne peut intervenir par une encyclique doctrinale, la situation ne le réclamant pas. Elle n'interviendra pas directement en demandant à ce groupe de laïcs d'abandonner ses projets, pour la raison qu'elle peut difficilement expliciter son ordre sans compliquer encore la situation. Elle ne peut donc intervenir qu'indirectement, en agissant religieusement sur la conscience des intéressés, en agissant politiquement par des influences et par des pressions ². Cette difficulté d'agir directement explique d'ailleurs en partie ce caractère feutré, circonspect, qui caractérise habituellement la diplomatie ecclésiastique.

Mais deux difficultés se présentent : les intéressés vont-ils comprendre la nature et le but des pressions romaines ? Et dans quelle mesure sont-ils tenus d'y obéir ?

Certes, Rome le demande, sans le commander explicitement, parce qu'elle a des motifs de le faire. Mais ces motifs sont-ils probants ? Les craintes qu'elle envisage sont-elles fondées ? L'utilité de la politique envisagée par ce groupe de laïcs est-elle si contestable que cela ? Les intérêts à long terme de leur pays ne serviront-ils pas également l'Église ? Autant de questions qui se posent réellement, et qu'on ne peut résoudre à la sauvette ou d'une façon purement théorique.

On pourra trouver bien spéculatif ce que nous venons de dire à propos de la « politique romaine ». Cependant, il s'agit de réalités tout à fait concrètes et pratiques, comme nous le montre, par exemple, l'épisode des relations entre Rome et le *Zentrum* allemand durant le *Kulturkampf* que nous avons raconté et analysé

¹ Ce fut le cas pour le Japon à la fin du XVI^e siècle : les Japonais, convaincus de la duplicité des puissances européennes, se mirent à persécuter féroce­ment le christianisme. Autrement dit, pour des causes *politiques* absolument étrangères à la religion, le salut des âmes fut compromis pour des siècles.

² Par exemple, celle qui consiste, pour un parti catholique, à se voir retirer l'appui de l'Église, ce qui entraînerait l'échec.

ailleurs (« Ludwig Windthorst : un épisode oublié du catholicisme allemand »).

Politique romaine et politique nationale

On voit dans cet affaire du *Zentrum* avec Windthorst, autour de la question du septennat militaire, la très claire illustration d'un conflit possible entre une « politique nationale » et une « politique romaine », toutes deux également légitimes.

D'un côté, nous avons Rome, qui recherche directement le bien commun surnaturel, tel que la sanctification des âmes, la liberté du culte, le développement des vocations, mais qui est obligé pour ce faire d'intervenir sur le terrain politique.

De l'autre côté, nous avons le *Zentrum*, parti politique, qui recherche directement le bien commun temporel, lequel comprend comme élément essentiel le culte de la vraie religion ainsi que la pratique de la vraie morale. Par ailleurs, en raison de l'unité de l'homme, sujet à la fois de la société politique et de l'Église, l'autorité politique doit tout faire pour ôter, autant qu'il est en son pouvoir, les obstacles qui s'opposeraient au salut éternel des âmes. C'est pourquoi elle intervient aussi sur le terrain religieux.

Le pouvoir ecclésiastique ainsi que le parti politique ont combattu longtemps ensemble pour la liberté de la vraie religion en Allemagne, chacun gardant toutefois sa légitime indépendance. Ainsi, le *Zentrum* a eu l'occasion, tout au long de cette lutte contre le *Kulturkampf*, de soutenir de ses voix la politique de Bismarck lorsqu'il s'agissait de combattre le socialisme ou de favoriser sa politique économique et douanière, sans prendre l'avis de Rome. De la même manière, Rome a entretenu des relations avec le gouvernement, pour les nécessités de l'Église, sans en référer au *Zentrum*.

Puis vient l'affaire du septennat militaire : une affaire directement politique, mais qui a des répercussions religieuses très importantes, à la fois parce que Bismarck l'a liée à l'abrogation des Lois de Mai et parce qu'elle conditionne la paix en Europe et donc la libre expansion de l'Église. Comme le rappelait la note du

cardinal Jacobini, dans l'opinion du Saint-Père, des questions de religion et de morale étaient liées à celles du septennat et « cette considération a engagé le Saint-Père à faire connaître *ses désirs* au *Zentrum* ».

Sur cette affaire, disposant d'informations différentes, de points de vue divers, de stratégies antagonistes, Rome et le *Zentrum* vont se séparer. Qui a raison, qui a tort en l'occurrence ? On dira que la manœuvre du *Zentrum* a réussi, puisqu'il a refusé la loi sans empêcher l'abrogation des Lois de Mai : ce serait donc lui qui a eu raison contre Rome. Mais si Bismarck, irrité de cette résistance, avait renoncé à l'abrogation des Lois de Mai ? Si les anticléricaux, exaspéré par ce refus des catholiques, avaient renversé Bismarck et mené une politique de combat antireligieux, comme nous avons eu en France Émile Combes pour remplacer Waldeck-Rousseau ?

D'ailleurs, en un sens, la manœuvre du *Zentrum* n'a pu réussir que parce qu'en un certain sens elle avait préalablement échoué. En effet, ce qui a permis à Bismarck de garder son calme, c'est tous les autres partis s'étaient désolidarisés du *Zentrum* et que la loi a pu être votée sans difficulté. C'est donc parce que le parti catholique était isolé, donc vaincu, qu'il a pu mener sans dommage un dernier baroud d'honneur sans portée réelle.

Une distinction éclairante

A la lumière de cette notion de « politique romaine », il serait donc très intéressant de revoir toutes les relations entre le *Zentrum* allemand et Rome. Elle permet d'éclairer également la politique catholique italienne depuis 1870 avec notamment le *Non expedit*, la question du Premier Empire comme du Ralliement en France, l'affaire des *Cristeros* au Mexique, etc. On trouverait dans ces faits historiques de nombreux exemples concrets de ce dont nous venons de donner à la fois la structure théorique et une application pratique.

Cette réflexion sur la « politique romaine » permettrait également d'éclaircir une polémique sur « l'Action catholique » qui s'est enlisée en un débat de textes assez stérile, sans chercher à

replacer sérieusement les diverses évolutions de Rome dans leur contexte ¹. En réalité, la question de l'Action catholique n'est pas seulement théorique (ce qu'ont *dit* les papes sur ce sujet), elle est également politique (ce qu'ont *voulu faire* les papes grâce à cette institution). Traiter de l'Action catholique sans traiter du dessein de politique romaine qui la sous-tendait, revient à disserter sur l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* sans parler de la réalité pratique du Ralliement.

Pour en revenir à la condamnation de l'Action française, il est clair qu'elle était liée, non seulement à une vision *doctrinale* de Pie XI, mais à une visée de *politique romaine* qui se rattachait, par exemple, à la recherche de la paix en Europe, aux problèmes de la reconnaissance officielle du culte catholique en France après la Séparation (affaire des cultuelles), aux intérêts de l'Église dans les missions françaises, etc.

Un auteur écrit en ce sens : « Successeur de Benoît XV, Pie XI souhaite une politique de conciliation avec le gouvernement français et réproouve les excès du nationalisme qui nuisent à la mission universelle de l'Église. Le pape se place au-dessus de tous les courants politiques et affirme le primat de sa fonction religieuse. De plus, la division des catholiques français en deux organisations rivales (Action française et Fédération nationale catholique) devant la politique anticléricale du Cartel des Gauches et la plainte de l'épiscopat belge contre la doctrine maurrassienne amènent Pie XI à se saisir lui-même du dossier de l'Action française ² ».

A notre sens, aucune étude de la condamnation de 1926 ne peut donc réellement aboutir si elle néglige de comparer la politique romaine de Pie XI à la politique prônée, en même temps, par l'Action française.

¹ Adrien Loubier, *Démocratie cléricale*, éditions Sainte-Jeanne d'Arc, 1992 ; Benoît Carret, *La déviance de l'Action catholique*, Fideliter, 1992 ; Daniel Raffard de Brienne, *La révolution dans l'Église - L'Action catholique*, Renaissance catholique, 1993.

² Bruno Dumons, *Catholiques en politique - Un siècle de Ralliement*, DDB, 1993, p. 47.