

Georges Goyau (1869-1939), un publiciste entre catholicisme intransigeant et catholicisme libéral

Autor(en): **Grondeux, Jérôme**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **99 (2005)**

PDF erstellt am: **25.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130364>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Georges Goyau (1869–1939), un publiciste entre catholicisme intransigeant et catholicisme libéral

Jérôme Grondeux

Une étude menée sur la vie et l'œuvre de Georges Goyau, d'abord sous forme de thèse¹, puis sous forme de la rédaction d'une biographie² m'a amené, après bien d'autres, à m'interroger de manière plus générale sur la façon dont catholicisme intransigeant et catholicisme libéral s'articulent, sur le statut et l'efficace de ces modèles.³ Le personnage n'est en effet pas facile à situer. Quand, à la fin de l'année 1993, je portais ma thèse rédigée à Émile Poulat, membre de mon jury, celui-ci me dit: «J'espère que vous n'avez pas fait de Goyau un libéral!». Le témoignage de François Mauriac, pour être nuancé, ne va pas tout à fait dans le même sens: selon lui, Goyau avant 1914 «passe alors pour libéral⁴».

Goyau, qui figure parmi les personnages importants de la seconde démocratie chrétienne, celle qui fondait son action sur le Ralliement et «Rerum Novarum», semble fait pour illustrer cette sentence de Jean-Marie Mayeur: «Sans doute l'originalité de la démocratie chrétienne est-elle d'être un mixte, qui associe un double apport, social et libéral (entendons par là l'acceptation du libéralisme et de la démocratie politiques). Selon les hommes, les groupes, les moments, cette acceptation a été marquée avec plus ou moins de netteté⁵ [...]» Retraçons brièvement son itinéraire, en marquant les textes et les épisodes qui nous serviront d'appui dans notre réflexion.

¹ Jérôme Grondeux, *Écrire et faire l'Histoire. La pensée catholique sociale de Georges Goyau jusqu'en 1914*, Thèse préparée sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Paris IV, 2 vol., 1994.

² Jérôme Grondeux, *Un intellectuel catholique sous la III^e République, Georges Goyau (1869–1939)*. A paraître dans la collection de l'École Française de Rome.

³ La notion d'«intégralisme» n'est pas présente dans ces analyses, qui ont pour objet non pas de «coiffer» ces deux concepts par un troisième, mais de mieux les définir l'un par rapport à l'autre.

⁴ François Mauriac, *La Rencontre avec Barrès, Œuvres autobiographiques*, Paris 1990, p. 176.

⁵ Jean Marie-Mayeur, «Autour de l'œuvre d'Émile Poulat», *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986, p. 39–45; p. 44.

Qui est Georges Goyau?

Normalien, historien, Georges Goyau était à l'origine un jeune catholique républicain se destinant à l'étude de l'histoire ancienne. En 1892, un voyage à Rome le mit en contact avec les milieux catholiques sociaux et pontificaux; il devint dès lors un des avocats de la politique de Léon XIII. En 1893, il fit paraître un ouvrage exposant les orientations de l'école d'Albert de Mun, donc de ceux des catholiques sociaux qui avaient accepté le Ralliement: *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, sous le pseudonyme doublement pontifical de Léon Grégoire. C'est à Maule, dans le château d'Henri Lorin, un proche d'Albert de Mun, très introduit à Rome, au cours de l'été 1892, lisant l'*Association catholique* et saint Thomas, que le catholique républicain Goyau devint un catholique social.

«Catholicisme social, catholicisme intégral»: nulle formule n'explique autant l'engagement de Goyau, son refus fondamental de séparer un domaine concerné par le message chrétien et un domaine temporel; le refus de cette séparation est le fondement même de son antilibéralisme. Goyau fut en effet l'un des inventeurs de l'expression «catholicisme intégral»⁶, et il s'en expliqua devant le Congrès des Jeunes de Besançon, celui-là même où Brunetière annonça sa conversion⁷. La formule signifie que le catholicisme social est l'application intégrale des principes catholiques – ce que Goyau exprime là est directement issu de sa «conversion» de 1892 et en particulier des idées d'Henri Lorin.

Il publia de nombreux articles dans la *Quinzaine* de Fonsegrive, puis dans la *Revue des Deux Mondes* dont il devint un collaborateur permanent, s'intéressa au catholicisme et au protestantisme contemporain dans une vaste fresque, *L'Allemagne religieuse*⁸, mais intervint aussi dans les affaires franco-françaises, à propos de la question scolaire et de la question nationale. Au moment de la Séparation de l'Église et de l'État, il fit partie des «cardinaux verts», ces notables catholiques qui recommandaient l'acceptation pratique de la loi et la constitution des associations cultuelles. Dans l'entre-deux-guerres, nous le retrouvons proche du Bloc National, académicien, défendant les positions de Pie XI. Peu de temps avant sa mort, il fut élu secrétaire perpétuel de l'Académie française.

Comment situer ce personnage au sein du catholicisme? Émile Poulat s'appuie sur l'article de 1894 que nous évoquions plus haute pour le placer dans la mouvance intransigeante, celle qui se divisa sous les pontificats de Léon XIII et de Pie X.

⁶ «Catholicisme social, catholicisme intégral» est le titre de son premier article de la *Quinzaine*, qui date de 1894, et est reproduit dans *Autour du catholicisme social*, t. I, p. 1 et sqq.

⁷ Emile Poulat, *Catholicisme, démocratie, et socialisme. Mgr Benigni et le mouvement catholique de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournon 1977, p. 104 et p. 194–195.

⁸ *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, Paris 1897; *L'Allemagne religieuse, le catholicisme*, 4 vol., Paris 1905–1908; *Bismarck et l'Eglise. Le Kulturkampf*, 4 vol., Paris 1911–1913.

Questions de définition

Le catholicisme intransigeant commence à être bien connu et bien défini. Il a suscité de nombreux travaux, dans la lignée des analyses de Jean-Marie Mayeur et d'Émile Poulat⁹. Si ces analyses, comme c'est pratiquement toujours le cas en histoire, reprenaient et systématisaient des intuitions et des points de vue qui avaient déjà été formulés ici ou là¹⁰, elles avaient un effet particulièrement déstabilisant pour la conscience que le catholicisme post-Vatican II avait de lui-même, en montrant que la démocratie chrétienne descendait largement du catholicisme intransigeant, autant et même souvent plus que du catholicisme libéral, et surtout que le catholicisme militant n'était majoritairement pas rallié à l'ordre «bourgeois» du XIX^e siècle, contrairement à un discours d'auto-culpabilisation qui fleurissait alors dans ces milieux. L'erreur était souvent, là comme ailleurs, de s'en tenir à un discours mettant en jeu une «droite» et une «gauche» essentialisées, alors qu'il est beaucoup plus efficace de retracer l'histoire du catholicisme à l'époque contemporaine dans son rapport avec la sécularisation, phénomène qui dépasse de beaucoup les antagonismes politiques.

Notre définition de départ des catholicismes intransigeant et libéral reposera donc sur la notion de sécularisation. La sécularisation sera prise ici dans le sens «politique»: on entendra par ce terme le fait que des secteurs entiers de la vie sociale fonctionnent de manière de plus en plus autonome par rapport au référent religieux exprimé explicitement et par rapport aux autorités religieuses¹¹. On

⁹ Cf. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme contemporain*, Paris-Bruxelles 1977 et Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986. Plus récemment, Daniel Moulinet, *Les classiques païens dans les collèges catholiques? Le combat de Mgr Gaume*, Paris 1995 et Michèle Sacquin, *Entre Bossuet et Maurras. L'antiprotestantisme en France de 1814 à 1870*, Paris 1998. Mentionnons également les ouvrages récents de Paul Airiau, qui n'hésite pas à accomplir le va-et-vient entre XIX^e et XX^e siècle: *L'Église et l'apocalypse, du XIX^e siècle à nos jours*, Paris 2000 et *L'Antisémitisme en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris 2002.

¹⁰ C'est ce que signale lui-même Jean-Marie Mayeur, dans «Autour de l'œuvre d'Émile Poulat», *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986, p. 39–45.

¹¹ Le terme de sécularisation désigne d'abord la réduction à l'état laïc d'une personne, puis l'annexion d'un bien par l'État, et enfin la sortie d'un domaine hors de l'influence de l'Église. On peut citer à ce propos un mot célèbre: lorsqu'en 1832, Adolphe Franck, français israélite, fut reçu à l'agrégation de philosophie, Victor Cousin, président du jury, aurait déclaré: «La philosophie est sécularisée» (cf. Pierre Macherey, «Adolphe Franck», *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine. 9. Les sciences religieuses* (F. Laplanche dir.), Paris 1996, p. 252.). Dans l'*Encyclopédie du protestantisme* (Pierre Gisel dir., Paris-Genève 1995, p. 1441), la sociologue du religieux Danièle Hervieu-Léger distingue deux nuances: «La tradition anglo-saxonne a lié la notion de sécularisation à l'analyse du processus de la rationalisation moderne, qui produit la désacralisation des visions du monde en même temps que la privatisation et la pluralisation des options religieuses. La tradition française a mis davantage l'accent sur le processus social de la laïcisation, par lequel les diverses sphères de l'activité humaine conquièrent leur autonomie et se dotent d'idéologies, de références et de règles de fonctionnement telles que la religion entre, dans tous les domaines, en concurrence avec une nouvelle vision de la place de l'homme dans un monde à conquérir, à organiser, à transformer. Ce processus de laïcisation se traduit par la perte d'em-

utilisera le terme d'intransigeantisme pour qualifier, de manière désormais classique, l'attitude correspondant au refus global et de ce processus.

En filigrane, nous voyons ainsi se dessiner une définition du catholicisme libéral, mais celle-ci sera plus difficile à donner. La position intransigeante est globalisante, surtout en ce sens qu'elle est appuyée sur une charpente théologique très élaborée, dont un des points est assez aisé à caractériser: la défense du rapport entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel tel qu'il a été pensé par Rome. Si, comme on le pense de nos jours, la chrétienté médiévale a plus été un idéal qu'une réalité, toute une théorie de la subordination *in fine* du temporel au spirituel a été mise au point par des papes comme Grégoire VII et Boniface VIII, ainsi que par leurs entourages. Elle repose sur l'interprétation pontificale de la tradition catholique, que l'on suppose apte à fournir toutes sortes de réponses aux questions que pose l'existence humaine, tant sur le plan collectif qu'individuel. On pourrait de ce point de vue définir l'intransigeantisme comme idée du *primat inconditionnel de la doctrine traditionnelle*. D'où une tendance très nette au monolithisme métaphysique, que charpente une certaine lecture du thomisme. Bien sûr, il demeure un problème d'herméneutique, au sens où on parle d'herméneutique juridique : comment appliquer la doctrine? Mais l'intransigeantisme, à partir du moment où, en 1832, avec l'encyclique *Mirari Vos*, paraît se dissiper (nous reviendrons sur cela) le rêve d'un ultramontanisme libéral, réussit à répondre à cette question redoutable (si l'application est libre, l'interprétation risque de l'être vite aussi) d'une manière autoritaire: le Saint-Siège est seul à même de guider les fidèles. Lui peut concilier l'intransigeance du discours, ses encycliques s'appuyant exclusivement sur un référentiel catholique, et une pratique diplomatique qui n'entame pas cette intransigeance: mieux qu'un publiciste, il peut ne pas rappeler à tel moment tel ou tel principe, par souci du sort des catholiques. Au sein du système de pensée intransigeant, on pourrait dire que le pape se voit conférer une sorte de monopole diplomatique (que l'intégrisme finira d'ailleurs, au XX^e siècle, par contester). L'intransigeantisme se trouve ainsi coupler une idéologie (au sens d'une vision globale du monde, supposée permettre de répondre à toutes les questions importantes) et une ecclésiologie (le pape est la seule autorité indiscutable), qui donnent lieu à des discours très systématiques, et souvent terriblement répétitifs. Les polémistes intransigeants n'ont pas grand' mal à écrire beaucoup, et on trouve parmi eux de redoutables polygraphes.

«Pèlerin de l'Absolu»... Léon Bloy se définit ainsi, et cette périphrase rend bien compte de la sensibilité intransigeante. Le refus absolu de la sécularisation tend à l'attente d'un combat final, d'une délivrance, d'une catastrophe, et cette attente induit souvent l'interprétation fiévreuse des signes des temps. Paul Airiau a ainsi défini l'intransigeantisme comme «système antimoderne à tendance apocalyptique¹²». On pourrait à l'inverse définir les catholiques libéraux comme ceux qui font une part importante au relatif. Leur regard est tourné vers l'exté-

prise des institutions religieuses sur la société et sur leurs propres fidèles, perte qui les conduit à consentir elles-mêmes à un certain degré de sécularisation interne.» C'est dans cette dernière optique que nous nous situons ici.

¹² Cf. Airiau, *L'Église et l'Apocalypse du XIX^e siècle à nos jours*, op. cit.

rieur, vers la manière dont les catholiques vont être perçus. Alors que les intransigeants voient le siècle par les yeux de l'Église, et privilégient une parole prophétique sur le monde (impliquant jugement et interprétation des signes des temps), ou purement doctrinale, les libéraux tentent de voir l'Église avec les yeux du siècle et de ses aspirations, en recherchant des convergences ou en voulant faciliter celles-ci.

Rappelons que nous construisons ici, ou récapitulons, des types-idéaux. Ces attitudes, plus visibles à l'époque contemporaine où les lieux de production et les producteurs de discours se multiplient, sont sans doute très anciennes. On peut également se demander si catholicisme intransigeant et catholicisme libéral ne sont pas l'expression de deux tendances fondamentales travaillant les groupes religieux, et mises au jour par la célèbre typologie weberienne: chaque groupe oscillerait entre le «type Église» et le «type secte», entre requête identitaire et nécessité du compromis par rapport à l'extérieur.

Ainsi, entre les deux types idéaux, il y a place pour une infinité de nuances et de combinaisons. C'est en ce sens que Jean-Marie Mayeur invite à une approche sectorisée: «Entre l'analyse érudite et le modèle, écrit-il à propos de l'œuvre d'Émile Poulat, il faut mettre en place des types définis par des variables: on peut être intransigeant, ou libéral, en matière religieuse, économique et sociale, et politique, voilà trois séries de tests, et les réponses ne sont pas nécessairement cohérentes. Tel peut être intransigeant au niveau religieux, libéral dans le domaine de l'économie, antilibéral sur le plan politique: ainsi de l'économiste J. Rambaud, le directeur du *Nouvelliste de Lyon* à la fin du XIX^e siècle, et, plus généralement, des économistes de l'école dite d'Angers¹³.»

On peut coupler cette vision pluraliste avec une approche stratégique. Si on admet que catholicisme intransigeant et catholicisme libéral sont deux types idéaux, cela induit que la plupart du temps, les publicistes catholiques (ce sont eux qui nous intéressent ici) se livrent à un arbitrage entre intransigeance et compromis. Qu'est-ce en effet que la stratégie, sinon un choix permanent des priorités? Il faut céder ici pour faire mieux porter l'attaque là. Seule la littérature ou la pure spéculation intellectuelle pourraient, en théorie, être exemptes de cela. Dès lors qu'un catholique intransigeant a une approche stratégique, dès lors qu'il cherche à évaluer les rapports de force, il prend une once de libéralisme. Dès lors qu'il accepte un terrain, qu'il accepte une contrainte extérieure, il quitte l'intransigeance pure, parce qu'il est obligé d'essayer de se voir, de voir l'Église avec les yeux non seulement de ses adversaires, mais aussi de ses alliés. De ce point de vue, il peut être utile de nous arrêter un instant sur la formule apparemment paradoxale d'Émile Poulat: «Le compromis est au cœur de l'intransigeance catholique puisqu'elle ne se pense que dans une relation à autrui, impossible à refuser¹⁴.»

¹³ Jean Marie-Mayeur, «Autour de l'œuvre d'Émile Poulat», *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986, p. 39–45; p. 43.

¹⁴ Émile Poulat, «La science de la vérité et l'art de la distinction. Intransigeance et compromis dans le catholicisme contemporain», *Social Compass*, 4 (1997), p. 497–506; p. 498. Cité par Étienne Fouilloux, «Du catholicisme selon Émile Poulat», *Un Objet de science, le catholi-*

Cette formule serait fausse si cette relation était envisagée comme un affrontement purement doctrinal. Au mieux, elle ne rendrait plus dans ce cas compte que d'une fait: la perte d'innocence. L'intransigeance naît de l'innocence perdue de l'orthodoxie, elle campe sur l'orthodoxie ramenée au(x) conflit(s) dont elle est née, et qu'elle a cru surmonter pour conférer aux générations futures l'innocence d'un attachement non-polémique; c'est le deuil jamais terminé, interminable, du «qu'ils soient un comme nous sommes uns, afin que le monde croie que tu m'as envoyé¹⁵» (Jean 17, 21). En ce sens, l'intransigeance est moderne, elle est témoignage de l'éclatement du monde chrétien. Si le polémiste ne se soucie que du rappel polémique de la «vérité», que de jeter la «vérité» à la face d'un monde corrompu et égaré, l'innocence est perdue, mais il n'y a pas de compromis.

Par contre, dès lors que le publiciste intransigeant fait de cette relation à autrui non pas un pur affrontement verbal, mais un combat concret, dans lequel des rapports de force interviennent, dans lequel il faut trouver des alliés, alors l'intransigeance est entamée. Un intransigeant pur pourra éventuellement être un comploteur, car le complot est, finalement, la négation la plus totale des principes qui (théoriquement) guident l'action politique dans le système démocratique libéral. Il pourra également attendre un grand écroulement. Mais un intransigeant politique, c'est-à-dire quelqu'un qui accepte de se situer sur le terrain politique sera toujours, par quelque côté, un libéral, au sens où il acceptera de se conformer aux règles du jeu de la démocratie représentative. Et ici, la formule d'Émile Poulat livre toute sa vérité.

Ces considérations nous aident à aborder les «léoniens», groupe auquel Georges Goyau appartient. Selon Émile Poulat, le pontificat de Léon XIII est le lieu d'un grand retournement. L'intransigeance catholique s'est sous Pie IX exprimée par anathèmes; sous Léon XIII, elle devient la racine d'un projet. À partir d'un fonds idéologique commun, il y a sous Léon XIII la tentative de passer d'un discours intransigeant à une politique intransigente. Régis Ladous résume ainsi le projet du nouveau pape:

«Libérateur mais non libéral. Léon XIII – l'un des promoteurs du *Syllabus* – était aussi anti-moderne que Pie IX. Mais il affirmait son intransigeance d'une manière très différente. Le mot d'ordre n'était plus «défense», mais (...) «conquête». Le rejet de la laïcité, le refus global de l'autonomie du «siècle» s'exprimait par un projet offensif où les condamnations avaient moins de place que les instructions positives. Il s'agissait de dégager la citadelle, de multiplier les sorties, de lancer dans toutes les directions un mouvement catholique qui préparât, par l'écrit et par la parole, par la pratique militante et par des réalisations partielles, la construction de la cité future, entièrement fondée sur des bases chrétiennes, où les hommes réconciliés à l'ombre de la croix connaîtraient enfin la paix et la prospérité¹⁶.»

cisme. *Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat* (en Sorbonne, 22–23 octobre 1999), Valentine Zuber éd., Paris 2001, p. 246–252; p. 248.

¹⁵ Chacun sait que cette formule célèbre est aussi celle de l'œcuménisme. Le projet, le rêve œcuménique n'a-t-il pas servi de relais à celui du catholicisme intransigeant dans la lutte contre la sécularisation?

¹⁶ Régis Ladous, *Monsieur Portal et les siens. 1855–1926*, Paris 1985, p. 56.

Les conséquences de ce retournement sont très importantes: d'une part, il garantit à la thématique intransigeante une large diffusion. D'autre part, il met en tension ce fonds intransigeant avec une pratique plus libérale et négociatrice, d'une manière obligée. Enfin, ce projet accorde une grande importance au laïcat catholique. On retrouve chez Goyau bien des traits de cette mutation léonienne de l'intransigeantisme, qui aboutit à ce que des éléments intransigeants jouxtent des éléments libéraux.

L'intransigeance de la doctrine catholique sociale... avec quelques nuances

Le jeune Georges Goyau, dans *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, a une claire conscience du lien entre le *Syllabus* et *Rerum Novarum*:

«Longtemps, (les catholiques sociaux) n'eurent qu'une charte, le *Syllabus*, charte négative, ordre de destruction ; ils en ont une autre aujourd'hui, l'encyclique *Rerum novarum*, charte positive, ordre de construction. Lorsque parut cette encyclique, des journaux déclarèrent que Léon XIII se rapprochait du monde moderne dont Pie IX s'était séparé. Un tel langage est plein d'impropriétés. Il paraît impliquer que le *Syllabus* condamne la démocratie et que l'encyclique *Rerum novarum* canonise le libéralisme. L'une et l'autre affirmations sont fausses, l'encyclique du pape Léon XIII sur la question sociale est un progrès issu d'une réaction: il fallait que le *Syllabus* opérât la réaction pour que le progrès s'accomplisse ensuite. Léon XIII a la belle tâche¹⁷.» C'est de même dans la plus pure filiation intransigeante que le mouvement catholique social est présenté par Goyau comme «une double réaction, d'une part contre le droit romain, d'autre part contre la philosophie dont sont issus les principes de 1789, et contre certaines applications pratiques de ces principes¹⁸».

Goyau montre également fort bien à quel point *Rerum novarum* est une expression du schéma intellectuel néothomiste, et le lien qui existe entre l'Encyclique et *Aeterni Patris*. Saint Thomas «énonçait les principes d'un droit social que l'époque contemporaine avait cessé de connaître et d'appliquer. La *Somme* (il s'agit bien sûr de la *Somme théologique*) ainsi révélée devint le volumineux bréviaire des catholiques de bonne volonté¹⁹.» En effet, d'après Goyau, «les argumentations de saint Thomas sur l'amour mutuel que se doivent tous les hommes ont une force immense et invincible pour détruire ces principes du droit nouveau [entendre les principes individualistes], qui sont évidemment périlleux pour le maintien de la paix et pour le salut public²⁰».

La rencontre entre le vieil homme qu'est Léon XIII et la nouvelle génération catholique sociale dont Goyau s'institue (ou est institué) le porte-parole s'opère sur les bases d'un retour aux racines médiévales de l'Occident: «Le pape de quatre-vingts ans et la génération de vingt ans qui chaque jour grandissent l'un et

¹⁷ *Le pape, les catholiques et la question sociale*, Paris 1893, p. 52–53.

¹⁸ *ibid.*, p. 33–34.

¹⁹ *ibid.*, p. 31–32.

²⁰ *ibid.*, p. 32.

l'autre [...] remontent au-delà de l'empirisme du XVIII^e, au-delà de l'humanisme du XVI^e siècle, et ce pape moderne, ce pape recommencement du monde²¹ cherche une loi dans la *Somme*. Son encyclique *Aeterni Patris* sembla marquer le signal d'une réaction intellectuelle. Comment l'encyclique *Rerum novarum*, signal d'une ère nouvelle, est en quelque façon la fille de l'encyclique *Aeterni Patris*, je crois l'avoir expliqué²².»

Non seulement le catholicisme social est inscrit dans un retour aux principes médiévaux – et on sait comment l'idéal de la chrétienté médiévale est, bien plus que l'Ancien Régime, enraciné dans le catholicisme intransigeant –, mais il offre la particularité de se rattacher de manière organique à une doctrine catholique conçue elle-même comme un tout systématique. Or on sait que l'intransigeantisme présente le catholicisme comme un «système total²³». Un an après la publication de son ouvrage, en 1894, dans le fameux article «Catholicisme social, catholicisme intégral», Goyau insiste sur le fait que le catholicisme social n'a rien à voir avec le «néocatholicisme» d'un Paul Desjardins. Ce dernier lui sert de repoussoir; il est «un opportunisme religieux qui, différant en cela de la plupart des opportunistes, a pour point de départ, pour fondement et pour soutien, de fortes préoccupations morales²⁴». «Une doctrine, au contraire, voilà ce qu'est le catholicisme social. Il comporte de nombreux détails d'application qui longtemps encore seront livrés aux disputes; mais l'Écriture, spécialement le Nouveau Testament, lui fournit ses maximes fondamentales, incontestables pour tout chrétien²⁵.» Le catholicisme forme système, c'est sa force, et sa cohérence doctrinale doit être sauvegardée:

«Lorsqu'une synthèse se laisse diminuer ou amputer, elle n'est plus qu'une collection, bientôt chaotique; et l'on peut dire qu'une conception religieuse ne conserve son unité vivante que moyennant une certaine arrogance, qui met sur les lèvres de ses adeptes cette terrible formule: tout ou rien²⁶.»

Goyau ne cessera de le répéter: le catholicisme social est le «catholicisme intégral». Il n'est pas une nouveauté doctrinale, mais simplement l'application à l'ensemble de la société des doctrines chrétiennes traditionnelles. Il n'est pas péché contre l'unité, mais ressaisie de cette unité en vue d'une application totale, «intégrale». Dans son ouvrage précédemment cité, Goyau emploie même l'expression de «dogme social».

Nous sommes ici dans l'univers intransigeant pur et dur. La doctrine catholique dans son ensemble est opposée à anarchie contemporaine, et elle aspire à régir l'ensemble des activités humaines. Même son de cloche dans la *vue historique sur l'histoire de la papauté* que Goyau publie en 1895:

«Sur chacun des individus qui la professent, la religion du Christ prétend aux droits les plus complets: elle veut régner sans partage sur l'âme qui lui a fait adhésion; elle ne s'offre pas comme un asile que le fidèle pourrait à son gré visiter

²¹ Expression de Charles Benoist (comme le signale Goyau).

²² *Le pape, les catholiques et la question sociale*, p. 54–55.

²³ Moulinet, *op. cit.*, p. 425.

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*, p. 13.

²⁶ *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, p. 74.

ou dédaigner, ou comme un hôpital des cœurs que ceux-ci quitteraient une fois guéris. Par une robuste prise, elle maîtrise toutes les énergies de l'âme humaine, et porte un verdict sur tous les actes de la vie; car les dispositions de l'homme, dont les actes émanent, sont justiciables de la morale, et le christianisme apporte une morale avec lui. En largeur comme en profondeur, les visées de l'Église sont immenses. Elle veut s'étendre jusqu'au derniers confins du monde et pénétrer les plus intimes replis de l'individu. Telle est sa mission, et tel est par conséquent son droit. Un homme, le pape, est responsable de cette mission et souverain dépositaire de ce droit. Ainsi le veut l'économie de l'Église²⁷.»

Sur le plan de la doctrine, Goyau, en bon léonien, relève bien de l'intransigeance. En 1895, quand il défend dans *L'Association catholique* le droit des jeunes militants catholiques sociaux ralliés à prendre le titre de «démocrates chrétiens», c'est dans l'idée qu'il ne s'agit que de stratégie politique, et que l'accord doctrinal avec La Tour du Pin (qui a refusé le ralliement et sera la référence sociale de l'Action française) est total. L'article, qui prend la forme d'une lettre ouverte au directeur de la publication, le marquis de Ségur-Lamoignon, se termine ainsi: «Vous voulez que vos idées deviennent des forces vives, que dès demain, si possible, elles renouvellent la société: alors laissez agir les Démocrates chrétiens²⁸.»

Ajoutons cependant une nuance: aux yeux de Goyau, la doctrine catholique est un système, qui englobe toutes les parties de la vie humaine et fournit des principes qui permettent de répondre à chacune de nos interrogations. Mais cette unité n'implique pas l'immobilité; il se fait de la tradition une vision beaucoup moins fixiste que Rome. N'oublions pas que sa formation est celle d'un historien. Il est donc sensible aux idées de Möhler, auquel il consacre un ouvrage et qu'il fait connaître²⁹, et à celles de Newman. Le terme même d'«unité vivante», qui figure dans une des citations que nous venons de faire montre que nous sommes là aux confins de deux systèmes: l'un vient de l'apologétique romantique, sensible à l'idée d'évolution, l'autre est une vision juridique, hiérarchique et fixiste de la foi. L'Église doit s'appuyer sur un corps de doctrine fixe et défini, mais elle doit aussi avoir une vie propre. Durant la même période où il développe une vision particulièrement intransigente du catholicisme romain, Goyau, dans sa chronique anonyme du *Journal des Débats*, loue l'Église catholique américaine:

«Aux États-Unis, l'Église catholique est libre, parle sans bâillon, agit sans entraves. Elle est vraiment un organisme, son épiscopat n'a rien de commun avec le corps de hauts fonctionnaires que nous désignons sous ce nom [on remarque la violence du ton], dont les articles organiques réglementent l'activité, et dont le décret de Messidor régleme le prestige; elle possède des conciles provinciaux, où sa vitalité se concentre et d'où sa vitalité se disperse, où les pasteurs coordonnent leurs efforts et dont les décrets sont attendus par les fidèles. La constitution leur reconnaît le droit de vivre; ni les lois ni la bureaucratie ne lui en marchandent les moyens³⁰.»

²⁷ *Le Vatican*, p. 4–5.

²⁸ «Une lettre de Léon Grégoire sur la démocratie chrétienne», *l'Association catholique*, 40 (juillet-décembre 1895), p. 300–307; p. 305–306.

²⁹ Möhler, Paris 1905. Il s'agit de passages traduits et commentés.

³⁰ «Lettres romaines», *Les Débats roses*, 16 juillet 1893.

Le couplage de cet intransigeantisme doctrinal et de la volonté que l'Église soit libre pour être vivante ou rayonnante évoque bien sûr le Lamennais d'avant la rupture avec Rome, avec en plus la métaphore organique, vitaliste. L'unité de l'Église, l'unité doctrinale même sont celles d'un organisme vivant, qui se développe en interaction avec son milieu. Dans *Le Pape, les catholiques et la question sociale*, Goyau a d'ailleurs bien pris soin de se situer par rapport au premier Lamennais:

«En un temps où les souverains de la sainte-Alliance poursuivaient à la fois le «libéralisme»³¹ et la démocratie, il était difficile à l'abbé Lamennais de ne point confondre ces deux notions. Dans son rêve d'une communion prochaine et perpétuelle entre l'Église et les masses se glissaient certaines thèses que l'Église ne pouvait accepter; il présentait comme souhaitable en soi l'existence et le développement de plusieurs libertés que l'Église consent seulement dans certains cas à tolérer en fait. Sa vie eut deux périodes: dans la première il voulait concilier un idéal du Moyen Âge avec la réalité révolutionnaire, dans la seconde il renonça à cet idéal et ne demeura fidèle qu'à cette réalité»³².» Goyau, en ultramontain conséquent, justifie bien sûr la condamnation de 1832. «A l'égard du mouvement social catholique, écrit notre auteur, Lamennais, avec ses théories dangereuses, est un devancier trop compromettant et trop lointain pour être un précurseur efficace»³³.» Il lui préfère Ketteler, qui «possédait bien saint Thomas, et confrontait les enseignements du vieux docteur avec les mœurs et les lois du XIX^e siècle»³⁴.

Goyau complète la théorie de Lamennais par celle d'une papauté régulatrice du développement historique du catholicisme. Mais il ne cesse pas de s'intéresser à cette histoire du catholicisme libéral, et écrira sur Montalembert comme sur Ozanam. La manière dont, sous Léon XIII, s'articulent une doctrine intransigeante et une pratique négociatrice lui permet de développer alors une pensée à la croisée de l'intransigeantisme et du catholicisme libéral.

Une pratique libérale

L'entreprise léonienne pose une vraie question: une politique intransigeante est-elle possible? La papauté finira, nous semble-t-il par répondre «non» et par se tourner, avec Pie X, puis, plus tard, avec Pie XI, vers l'Action catholique. La papauté ne se résoudra, avec Pie XII, à accepter la solution démocrate chrétienne que lorsqu'un nouveau «triangle» se sera imposé dans l'entre-deux-guerres: le triangle catholicisme intransigeant – totalitarisme – démocratie libérale, convainquant finalement Rome qu'il y a avait de pires ennemis que cette dernière. Léon XIII lance les laïques catholiques à l'assaut de la culture, de la presse, de la politique, et veut en faire les défenseurs d'une doctrine qu'il contribue à définir, une doctrine philosophique (*Aeterni Patris*, 1879), une doctrine sociale (*Rerum*

³¹ Goyau n'écrit jamais ce mot qu'entre guillemets.

³² *Le pape, les catholiques et la question sociale*, p. 4

³³ *ibid.*, p. 5.

³⁴ *ibid.*, p. 8.

Novarum, 1891). Comme toute politique, cette contre-offensive implique des paris. Le premier porte sur l'ampleur du désarroi du monde moderne. La crise qui sévit depuis 1873, la montée du socialisme, la remise en question du scientisme depuis le milieu des années 1880: tout cela paraît indiquer que le moment est bien choisi pour proposer autre chose. Le second pari porte sur la solidité de la doctrine et sa capacité de résister à l'immersion dans le débat intellectuel et politique. Ce pari est inhérent au thomisme: la raison «honnêtement pratiquée» doit confirmer la doctrine catholique. Le troisième pari implicite, fortement lié au second, porte sur la capacité des laïcs et des prêtres qui s'engagent dans ce mouvement à se tenir «à leur place», à ne pas promouvoir, pour les besoins de l'action ou pour reconquérir de l'influence dans les milieux cultivés et savants, des innovations doctrinales.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure la papauté était consciente des risques encourus; mais grâce à eux l'intransigeantisme était devenu un discours en phase avec son temps, un discours non plus marginalisateur, mais intégrateur: cela ne coûte pas cher de refuser la modernité quand 1) elle est en crise et va s'écrouler à terme 2) on peut quand même y entrer, parce qu'on va conquérir le place. L'intransigeantisme semblait dans le sens de l'Histoire en faisant l'économie de la catastrophe, et du combat apocalyptique. Ce dernier demeurait à l'arrière plan, et il se lisait par exemple dans l'encyclique *Humanum genus* contre la franc-maçonnerie (1884), mais il se résolvait en une politique d'apparence raisonnable et même modérée, par la grâce du Ralliement. En attendant de savoir si les paris léoniens étaient gagnés ou perdus, il y avait une ambiguïté, et c'est à la faveur de celle-ci que Goyau s'était rallié à l'intransigeance. Si la politique est l'art du possible, si le sens politique est le sens du possible, alors on pouvait être intransigeant et avoir le sens politique à ce moment là. On pouvait soutenir un discours intransigeant et écrire, comme le faisait Goyau en 1893: «Jusqu'ici les catholiques français disaient volontiers: qui n'est pas pour nous est contre nous; on voudrait [à Rome] les amener à penser et à dire: qui n'est pas contre nous est pour nous³⁵,» formule qui pourrait passer pour un manifeste de libéralisme catholique.

L'ultramontanisme libéral

Mais les choses devinrent rapidement très complexes. Schématiquement, on pourrait distinguer deux phases dans le pontificat de Léon XIII: la première qui serait le temps des grandes initiatives, initiatives dont nous estimons qu'elles comportent les trois paris susdits, et la seconde qui serait le temps du choc en retour, où il faut gérer les divisions et les conflits né du grand élan catholique: en 1893, avec *Providentissimus Deus*, il s'agit d'encadrer la critique biblique, de la rappeler à l'exigence du respect des commentaires traditionnels (en particulier patristiques) sans la condamner en tant que telle; en 1899, la «lettre sur l'américanisme» veut rappeler que l'engagement social ne doit pas faire oublier l'as-

³⁵ «Lettres romaines», *Les Débats*, 31 mars 1893.

pect contemplatif de la vie chrétienne et ne doit pas mener à une excessive valorisation du monde; en 1901, avec *Gravis de commune*, il s'agit de donner à l'expression de «démocratie chrétienne» un sens strictement social, et d'en éradiquer ainsi toute perspective de valorisation de la démocratie politique en tant que telle. C'est dans ce contexte que s'affirme la position particulière de Goyau, qui garde le contact avec Rome quand bien même la ligne qu'il représente se trouve mise en difficulté, en particulier par les textes de 1899 et de 1901.

La sensibilité de Goyau est extrêmement «politique», sensible au possible et aux contraintes de l'action. Il n'a rien d'apocalyptique, ni de prophétique. Le voyage à Rome de 1892 a marqué pour lui, auprès de Mgr Mourey, une initiation précoce à la politique romaine, pour laquelle il a du goût. «Rome est une terre de diplomatie³⁶», écrit-il alors à sa mère, et on sent dans toutes ses lettres une véritable fascination pour cet aspect de la réalité. Goyau a très tôt connu la Rome concrète et ses luttes d'influence. Précautions et accommodements ne sont pas pour lui scandaleux; il n'a rien d'un Lamennais. Henri Lorin lui-même est en permanence dans une situation transactionnelle avec Rome, quémendant du soutien, donnant son point de vue, cherchant à ce que les catholiques sociaux soient suffisamment soutenus³⁷. Comme Mgr Dupanloup, et peut-être avec plus de conviction que lui, Goyau manie en permanence la distinction entre thèse et hypothèse, mais sa sensibilité «politique» n'est pas uniquement tournée vers l'extérieur. Il se situe dans une double perspective: il faut à la fois ne pas se couper du monde, rechercher des alliés, convaincre, attirer, et ne pas se couper de Rome. Mieux, s'appuyer sur Rome. Car ce n'est pas là opportunisme, c'est conviction. Il faut ici se reporter à la *Vue historique*, qui est une longue méditation sur le rôle et la légitimité du magistère pontifical³⁸.

Georges Goyau est en effet à la fois convaincu que la papauté apporte quelque chose d'irremplaçable, en tant qu'autorité doctrinale et puissance régulatrice, et qu'il faut amener le monde moderne à l'accepter. Transcendance de Rome, acceptation des règles du jeu de la démocratie libérale, telle est sa ligne, le rattachant à ce que nous qualifierons d'«ultramontanisme libéral». Il nous faut ici nous expliquer quant au terme d'«ultramontanisme». Philippe Boutry est tout-à-fait hostile à son emploi³⁹ et préfère que l'on parle de catholicisme intransigeant; Yves Bruley, soucieux de conserver un terme qui indique l'importance de l'ancrage pontifical du catholicisme intransigeant, suggère l'emploi du terme de «ro-

³⁶ B.N., Papiers Goyau, Lettre à sa mère, Rome, le 16 avril 1892, t. I, ff. 15–15 v.

³⁷ En témoigne par exemple cette lettre à Goyau des années 1890: «Je sens depuis longtemps, vous le savez, qu'à Rome il se produit un recul et même un arrêt: recul que je prévoyais, ne sachant que trop, et vous avez eu mes confidences, que la pente sociale venait moins du Vatican que d'ailleurs, et qu'aux sacrés palais le mouvement était presque exclusivement politique.» B.N. Nafr 16818, f. 44v.

³⁸ Tel est le titre de la partie rédigée par Goyau dans l'ouvrage «Le Vatican», Paris 1895.

³⁹ «Ultramontanisme» dans Philippe Levillain dir., *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, 1994, p. 1653.

main⁴⁰». Nous pouvons suivre Philippe Boutry dans son refus de l'emploi d'«ultramontain» pour dire «intransigeant», et employer le terme «romain» pour définir une fidélité à Rome particulièrement approfondie. Mais le terme d'«ultramontanisme» n'est pas seulement un terme de polémique, ou, plus exactement, il a parfois été repris en bonne part. C'est le cas par exemple dans une lettre à Bernard Brunhes, où Goyau défend les jésuites et l'influence qu'ils ont eu sur le catholicisme (précisons que les «réacs» sont aux yeux de Goyau ceux qui refusent le Ralliement et/ou les orientations de *Rerum novarum*): «Sans les Jésuites, nous n'aurions jamais assisté à ce complet triomphe de l'ultramontanisme, à cet établissement de l'absolutisme papal que nous invoquons en ce moment contre les réacs⁴¹.»

Goyau apparaît ainsi comme un représentant de ce que nous appellerions l'ultramontanisme libéral, manière originale d'associer les thématiques intransigeante et libérale, autour de la forte conscience d'un rôle spécifique de la papauté à la fois dans le monde moderne et dans l'Église catholique. Cet ultramontanisme libéral resterait fidèle à de nombreuses intuitions du catholicisme libéral de l'«Avenir», maintenu et défini plus strictement dans son rapport à Rome par Lacordaire. C'est la branche du catholicisme libéral qui se préoccupe de ne pas définir seulement négativement son rapport à Rome. Rome reste pour lui de dépôt d'une doctrine intransigeante, systématique, globale, mais deux arrière-plans modèrent cette conviction: le premier est historique, et entraîne la possibilité d'une évolution. Rome est le lieu où la tradition pourra évoluer en restant libre et fidèle à elle-même, où la nouveauté pourra en quelque sorte être validée comme développement légitime de la tradition. Le second arrière plan est stratégique: cette doctrine ne doit pas seulement être réaffirmée «à temps et à contre-temps», mais savoir s'inscrire dans une logique politique, transactionnelle. L'ultramontanisme libéral couple ainsi une ecclésiologie centralisatrice et une thématique libérale, et correspond à une adaptation post-1832 et post-1864 des intuitions menaisiennes.

Georges Goyau (1869–1939), un publiciste entre catholicisme intransigeant et catholicisme libéral

Georges Goyau, publiciste et historien catholique social, constitue, de par son orientation «léonienne», un sujet d'étude particulièrement riche pour qui veut s'interroger sur la manière dont s'articulent catholicisme intransigeant et catholicisme libéral. Il couple un fond théorique intransigeant et une pratique libérale, qu'il accorde par le recours à des penseurs comme Möhler ou Newman. Ces deux modèles de l'intransigeantisme et du libéralisme catholique demandent à être précisés et resitués, à la manière de deux types-idéaux qu'il faut toujours confronter à la réalité vécue, telle qu'elle a été envisagée par les acteurs historiques. Au final, on peut risquer pour définir un penseur comme Goyau l'emploi d'une étiquette que l'on est pas habituée à employer après 1832, en considérant qu'il relève de l'«ultramontanisme libéral».

⁴⁰ «La romanité catholique au XIX^e siècle: un itinéraire romain dans la littérature française», *Histoire, Économie et Société*, 21 (janvier-mars 2002), p. 59–70; p. 60.

⁴¹ Lettre du 16 mai 1893, Papiers Goyau, archives de l'Institut catholique de Paris.

Georges Goyau (1869–1939), a publicist between intransigent and liberal Catholicism

Georges Goyau, a social Catholic publicist and historian with a Leonine orientation, represents a particularly interesting subject of study for those who wish to examine the relationships between the discourses of intransigent and liberal forms of Catholicism. Goyau combines an intransigent theoretical basis and a liberal practice, being based on thinkers like Möhler and Newman. The two models, intransigence and liberalism, must be made more precise and resituated in their contexts. They are two ideal-types which must always be brought into juxtaposition with experienced reality, as envisaged by the historical actors. Although it is unusual to speak of liberal ultramontanist after 1832, this seems to be the best way to characterise a thinker like Goyau.

Georges Goyau (1869–1939), ein Publizist zwischen intransigentem und liberalem Katholizismus

Der sozialkatholische Historiker und Publizist Georges Goyau stellt mit seiner leoninischen Ausrichtung ein besonders interessantes Untersuchungsobjekt dar im Zusammenhang von intransigentem und liberalem Katholizismus. Goyau verbindet einen intransigenten theoretischen Grund und eine liberale Praxis, bei welcher sich auf Denker wie Möhler oder Newman stützte. Diese zwei Modelle des katholischen Intransigentismus und des katholischen Liberalismus müssen präzisiert und als zwei Idealtypen gesehen werden, welche immer mit der gelebten Realität konfrontiert werden müssen, wie sie von den historischen Akteuren gesehen wurde. Obwohl es unüblich ist, nach 1832 von liberalem Ultramontanismus zu sprechen, scheint dies die beste Möglichkeit, einen Denker wie Goyau zu charakterisieren.

Schlüsselbegriffe – Keywords – Mots clés

ultramontanisme – ultramontanism – Ultramontanismus, intransigentisme – intransigentism – Intransigentismus, catholicisme libéral – liberal Catholicism – liberaler Katholizismus, léonien – Leonine orientation – leoninische Ausrichtung

Jérôme Grondeux, maître de conférences à l'Université Paris IV-Sorbonne. Il enseigne également à l'Institut d'Etudes Politiques de Paris et à l'Institut catholique de Paris