



**HAL**  
open science

## **Littérature et religion catholique (1880-1914). Contribution à une socio-histoire de la croyance**

Hervé Serry

### ► **To cite this version:**

Hervé Serry. Littérature et religion catholique (1880-1914). Contribution à une socio-histoire de la croyance. Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique, 2002, <10.4000/chrhc.1656>. <hal-02108926>

**HAL Id: hal-02108926**

**<https://hal.science/hal-02108926v1>**

Submitted on 24 Apr 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Littérature et religion catholique (1880-1914).  
Contribution à une socio-histoire de la croyance

Hervé Serry

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/1656>

ISSN : 2102-5916

**Éditeur**

Association Paul Langevin

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 avril 2002

Pagination : 37-59

ISBN : 2-907452-13-4

ISSN : 1271-6669

Ce document vous est offert par Université Paris 8



**Référence électronique**

Hervé Serry, « Littérature et religion catholique (1880-1914). Contribution à une socio-histoire de la croyance », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 87 | 2002, mis en ligne le 01 avril 2005, consulté le 24 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/1656>

---

Ce document a été généré automatiquement le 24 avril 2019.



Les contenus des *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

---

# Littérature et religion catholique (1880-1914). Contribution à une socio- histoire de la croyance

Hervé Serry

---

- 1 La littérature comme la religion relèvent de la croyance. L'investissement individuel dans ces deux pratiques, perçu comme une nécessité intime, prend source dans la croyance/méconnaissance collective dont elles sont porteuses. La téléologie du commerce des âmes comme la téléologie du commerce de l'art se rejoignent dans une semblable dénégation de l'enracinement socio-historique de leurs conditions de possibilités. La « Création » et le « Créateur » s'originent dans un au-delà ineffable, celui de *l'inspiration*. Les échanges multiples entre le vocabulaire de l'art et le vocabulaire sacramentel attestent de cette homologie. Le point nodal de l'existence (sociale) de la littérature, comme celui de la religion, résident dans la capacité de ces pratiques de s'affirmer comme des réalités transcendantes, c'est-à-dire relevant d'une logique qui n'appartient pas au domaine de la causalité, de l'explicable. Autrement dit qui échapperaient à toute rationalité extérieure.
- 2 Tenter de comprendre les rapports de la religion et de la littérature, c'est porter au jour la socio-génèse de deux systèmes de croyances, dont les logiques propres partagent un pouvoir similaire de mettre en ordre le monde. Ces deux univers sont gouvernés par une magie collectivement produite, solidifiée dans des institutions et érigée en dogme, reconnue par les individus croyant dans le pouvoir de la littérature comme dans le pouvoir de la religion. Il n'est pas fortuit que les résistances les plus solides à l'objectivation par les sciences sociales proviennent de ces deux domaines. Comprendre ces univers de la dénégation nécessite autant de ne pas verser dans une vision qui réduit les logiques de ces espaces aux seuls intérêts des acteurs que dans le point de vue inverse, également réducteur, qui annihile les enjeux de pouvoir et les luttes qui en découlent. Ainsi, considérer la socio-génèse des rapports de la religion (catholique) et de la littérature c'est dégager les lignes de causalités particulières de chaque champ qui déterminent pour partie les prises de position. Celles-ci sont médiatisées par les intérêts

spécifiques de chaque univers <sup>1</sup>. L'analyse conduit à relever les effets retraduits de ces intérêts spécifiques simultanément en termes politiques, religieux ou littéraires <sup>2</sup>. Il s'agit de considérer l'action des individus, dans l'épaisseur de l'histoire autant particulière que collective. Une perspective socio-historique attentive aux logiques spécifiques, aux stratégies propres à chaque univers social (aux croisements et échanges entre ces logiques), reste au plus près de la richesse de ces histoires collectives dont les individus sont le produit tout autant qu'ils les produisent.

- 3 Des lendemains de la Révolution à la veille de la Première Guerre, des clercs et des écrivains catholiques se mobilisent pour défendre la prééminence de la religion dans la société. D'abord isolée, cette revendication, dont nous allons retracer les grandes étapes, devient dans les années 1910 sous la bannière de la « renaissance littéraire catholique », un des faits saillants du champ intellectuel. Premier temps fort, la parution du *Génie du Christianisme* (1802) de François-René de Chateaubriand qui apporte, du point de vue littéraire, une nouvelle légitimité au catholicisme. L'abbé Félicité de Lamennais impose la nécessité d'une pensée catholique active et en phase avec les recherches savantes de son temps. L'action de Louis Veuillot, journaliste et essayiste au service de la papauté, pose les modalités d'un engagement intellectuel laïque au nom du catholicisme. Les années 1880 sont celles du positivisme. Pourtant, par la médiation complexe des romanciers psychologiques, tel Paul Bourget, et de la question de la responsabilité de l'écrivain, s'installe lentement dans le monde littéraire l'idée d'un retour du sentiment religieux. Au profit du repli de la cléricature des débats intellectuels, conséquence de la « crise moderniste », dans les années 1900-1910 se lève, pour la première fois dans l'histoire intellectuelle, un groupe de jeunes écrivains qui s'affirme au nom d'une esthétique catholique, comprise comme une arme de reconquête d'une société où la République laïque s'impose.

## Un malentendu fondateur : le *Génie du christianisme* de Chateaubriand

- 4 La période post-révolutionnaire est, à la faveur de nouvelles conditions sociales de la production intellectuelle <sup>3</sup> nées du desserrement des contraintes de l'ancienne société, le moment de « l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque » <sup>4</sup>. Ce *sacre de l'écrivain* s'enracine dans la concurrence faite au pouvoir intellectuel de l'Église par la pensée des Lumières qui place l'homme au centre de l'Histoire. Le philosophe des Lumières, « concurrent direct et successeur avoué du théologien », et le poète (romantique), prétendant à un magistère fondé sur la puissance intrinsèque de sa création, rendent possible une nouvelle « cléricature » à même de donner sens au monde <sup>5</sup>.
- 5 Dès le Consulat, les conditions politiques favorables au catholicisme permettent l'apparition d'une littérature contre-révolutionnaire innervée par la religion. La poésie romantique, dont Chateaubriand occupe les avant-postes, profite de l'hostilité manifestée à l'égard de l'héritage intellectuel de la Révolution <sup>6</sup>. Toutefois, si le courant romantique participe du « sacre de l'écrivain », au côté du « philosophe » né de la Révolution, il s'oppose à ce dernier en niant le pouvoir de la Raison au profit du sensible et du spirituel <sup>7</sup>.
- 6 En 1802, le *Génie du christianisme ou beautés de la religion chrétienne* exprime les possibilités poétiques du catholicisme <sup>8</sup>. Pour l'apologue, récemment converti, il ne saurait exister de

civilisation en dehors du catholicisme. Sans fonder une esthétique, il place cette religion au cœur des interrogations artistiques. Il défend une sensibilité empreinte de foi, qui peut heurter certains catholiques réticents à une apologétique pour le moins floue, mais assure le succès du livre. Loin d'être « ennemie des arts et des lettres, de la raison et de la beauté », la religion chrétienne « est la plus poétique, la plus humaine, la plus favorable à la liberté, aux arts et aux lettres »<sup>9</sup>. Tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré les doutes émis sur la sincérité de l'engagement catholique de Chateaubriand, le *Génie du christianisme* sert de point d'appui au mouvement néo-chrétien, au titre de démonstration de la puissance artistique du catholicisme. Les fortes évocations du poète réhabilitent le Moyen Age et donnent une importance nouvelle aux moines civilisateurs ou encore à la figure du chevalier chrétien. Autant d'arguments qui donnent à la religion une visibilité inédite dans les milieux littéraires et parmi les lecteurs de la bourgeoisie. Ajoutons que la démonstration esthétique s'accompagne d'un volet politique. Chateaubriand, en rupture par rapport à son *Essai sur les révolutions* (1797), développe une vision réactionnaire qui « prépare l'ordre moral de l'Empire »<sup>10</sup>.

- 7 Par ailleurs et plus largement, le plaidoyer de Chateaubriand – en cela aussi il est d'actualité –, nie tout pouvoir à la science et récuse toute idée de progrès. Selon l'écrivain, l'Homme est incapable d'engendrer un absolu. Le *Génie du christianisme* est un des ouvrages du début du siècle qui contribuent à solidifier l'idée d'une opposition entre la science et la religion et à sceller l'alliance entre religion et littérature, précisément contre l'ascension du pouvoir scientifique<sup>11</sup>. Cette dualité, réductible à l'opposition *esprit* et *matière*, est au cœur des luttes entre les tenants de la culture classique et ceux de la culture scientifique. Les réformes du système scolaire menées par la Convention, dont une conséquence est d'affaiblir le pouvoir de l'Église sur la reproduction des élites, conforte cette opposition ; même si, dès les premiers temps de l'Empire, l'institution ecclésiastique retrouve certaines prérogatives sur le système d'enseignement.
- 8 Émile Durkheim dans ses cours sur l'« Histoire de l'enseignement en France » montre l'enracinement de cet antagonisme structurant. Durant tout le XVII<sup>e</sup> siècle, l'enseignement, jésuite et universitaire, s'articule autour de l'apprentissage du latin et du grec et transmet un savoir fait de « types généraux et impersonnels ». Ainsi naît un des traits dont la littérature française et plus largement « notre tempérament intellectuel et moral », même durant la période post-révolutionnaire, ne se départira pas : un « cosmopolitisme constitutionnel » qui se représente « l'homme dégagé de toutes les contingences nationales et historiques ». Phénomène produit par la cécité du système d'enseignement « aux sciences de la nature physique ». Seul l'homme est considéré à travers « ses aspects les plus généraux, [...] dans un milieu uniquement peuplé d'abstractions, de types abstraits et simples, d'entités génériques »<sup>12</sup>. Les modes de pensées ainsi produits conduisent à un rejet de l'histoire et de la science dont le catholicisme peut se satisfaire entièrement car ses origines ne sont pas dans l'homme mais dans une transcendance fondatrice du monde<sup>13</sup>.
- 9 En scindant le monde en deux – celui « de la pensée, de la conscience, de la morale et de la religion » opposé au « monde de la matière inintelligente, amoral, areligieuse » –, le christianisme donne aux « fonctions temporelles » une place « inférieure »<sup>14</sup>. La Révolution française et les théories philosophiques (matérialistes) qui la sous-tendent se situent contre cette culture classique. L'espace lettré au terme de ce processus qui installe la figure du « savant »<sup>15</sup> se voit coupé entre les lettres, allié objectif de la religion et donc situé du côté de l'idéalisme, et une vision du monde contraire dont la science est le socle.

Au lendemain de la Révolution et devant la montée en puissance des idéaux positivistes, « [...] il se noua comme une alliance entre l'humanisme et l'Église. Les représentants du traditionalisme, en matière religieuse aussi bien qu'en matière sociale et politique, virent, à tort ou à raison, dans le vieil enseignement littéraire le meilleur auxiliaire de ce qui leur paraissait être la saine doctrine, tandis qu'au contraire l'enseignement scientifique leur était suspect »<sup>16</sup>.

- 10 L'Église lie son sort à la défense d'une culture classique et latine, dont l'abstraction, les tentations universalisantes, l'an-historicité et le rôle civilisateur de Rome – faut-il le rappeler –, constituent autant de fondements à sa domination spirituelle du monde, au règne de l'esprit sur la matière et de l'âme sur le(s) corps. Cette configuration est particulièrement propice pour attirer des écrivains placés, du fait de leurs dispositions, au pôle conservateur du champ littéraire.

## Savoir et dogme : l'abbé Lamennais

- 11 Le romantisme chrétien initié par Chateaubriand, symbiose complexe entre spiritualité et retour à l'ordre, marque une étape de la restauration du catholicisme dans le domaine intellectuel. Félicité de Lamennais (1782-1854), un prêtre ordonné en 1816 sans avoir fréquenté le séminaire en raison des troubles révolutionnaires, reconnaît les apports du *Génie du christianisme* mais déplore le danger d'une adhésion lyrique à la religion. Certes Chateaubriand montre combien le christianisme éclaire la « raison », mais il se limite à célébrer ses capacités à susciter les « élans de l'âme [...] aussi divinement que les dieux de Virgile et d'Homère »<sup>17</sup>. Sans négliger la spiritualité, Lamennais s'oriente vers la formation d'une élite cléricale à même de relever les défis intellectuels du temps.
- 12 L'audience importante de son *Essai sur l'indifférence en matière de religion* (1817 et 1820), dévolu à la démonstration de l'existence de Dieu, permet à Lamennais d'affirmer, avec le secours de ses disciples formés grâce à la constitution d'une *Congrégation de Saint-Pierre* (1828), le dépassement des philosophies individualistes au profit de la Tradition chrétienne. Le catholicisme est l'aboutissement des principes organisateurs d'une religion naturelle et primitive, antérieure aux deux Testaments. De ce fait, il est le principe unificateur de l'histoire de l'Humanité, l'unique détenteur d'une « raison générale ». Autrement dit, la Révélation chrétienne, principe de continuité qui oriente l'histoire, détermine une foi qui, établie sur un *sens commun* à la majorité des hommes – même les païens y ont contribué –, est supérieure et sans faille. Ces croyances générales fondent la vérité chrétienne qui s'incarne dans l'autorité de l'Église et justifient l'idée d'un progrès de la pensée au sein du catholicisme. En conséquence, pour Lamennais, les catholiques peuvent réconcilier la science et la foi et animer le débat scientifique<sup>18</sup>. Une société qui autonomise la raison court nécessairement à sa perte. Dans cette perspective, l'autorité de l'État dépend de la religion, de même que l'organisation ecclésiale se scinde entre les porteurs de l'autorité, les clercs, et les autres, les laïcs<sup>19</sup>. En cela, Lamennais est dans la continuité des pensées traditionalistes de Bonald qui théorise l'incapacité des hommes à constituer une société, et de De Maistre qui, avec *Du Pape* (1819), a spécifié pour un vaste public et donc hors des débats spécifiquement théologiques les fondements de l'autorité du Saint-Siège<sup>20</sup>.
- 13 Lamennais et les siens, convaincus de la force intrinsèque d'une connaissance arrimée sur le catholicisme, se perçoivent comme une avant-garde savante engagée dans une contre-Encyclopédie, dont le but est de conquérir l'adhésion des élites. En 1834, l'abbé

mennaisien Maret décrit les bienfaits possibles d'une théologie élargie entendue comme « un accord parfait de la science et de la foi » dont le but serait « la conquête pacifique du monde intellectuel »<sup>21</sup>.

- 14 Ce projet intellectuel s'inscrit dans la situation de l'Église en France, démontrant l'union complexe des différents systèmes d'enjeux relevant, du savoir, du politique et du clérical. L'ambition de Lamennais suscite la méfiance d'ecclésiastiques redoutant un ultramontanisme radical qui le conduit à prôner une séparation de l'Église et de l'État afin d'assurer une entière liberté à l'institution religieuse. Devant les accommodations des gallicans, alors dominants, avec le pouvoir en place, nombre de jeunes catholiques cultivés « attiré [s] par les aspects autoritaires du catholicisme romantique » se rangeront du côté de Lamennais pour une plus grande affirmation de la tutelle du pape<sup>22</sup>. Au lendemain de 1830, l'épigraphe « Dieu et la liberté » que Lamennais choisit pour son périodique *L'Avenir* manifeste cette orientation qui soulève une vive opposition. De telles options libérales, quant aux rapports des instances ecclésiales et du pouvoir politique, l'affaiblissent auprès de ceux qui entendent contester l'héritage de la Révolution. De même à Rome, où les événements révolutionnaires les plus récents accentuent l'anti-libéralisme. En 1832, si l'encyclique *Mirari Vos* confirme les refus mennaisiens du rationalisme et du gallicanisme, elle condamne avec fermeté le libéralisme<sup>23</sup>. Peu après, *Paroles d'un croyant* (1834), où Lamennais marque son éloignement d'avec l'Église, est également proscrit.
- 15 Malgré le sceau de l'interdit – que l'on peut considérer comme une « crise fondatrice »<sup>24</sup> –, la postérité de ce courant sera féconde. Les disciples se repèrent dans de multiples domaines, de la refondation liturgique menée par Dom Guéranger à partir de 1840, à Frédéric Ozanam, qui voulait réconcilier le peuple et l'Église, et Henri Lacordaire, restaurateur de l'ordre dominicain en France (1843), Emmanuel d'Alzon à l'origine de la congrégation de l'Assomption, support de *La Bonne Presse* (*La Croix*, 1883), le pair de France Charles de Montalembert, l'historien François Rio, l'abbé Migne et ses encyclopédies, l'économiste Charles de Coux ou encore le théologien Gerbet dont un livre inspirera le *Syllabus*.
- 16 Ces condamnations (au nom de la politique) des vellétés de reconquête intellectuelle de Lamennais renforcent la perception d'une Église entrée dans une lutte contre la société moderne, notamment chez les écrivains qui accédaient ou s'approchaient du catholicisme par l'intermédiaire du romantisme. Par ailleurs, en coupant court à toute possibilité d'activité politique, elle ouvre aux catholiques que Lamennais a inspirés la possibilité d'orienter leur action vers des initiatives résolument religieuses. À tout le moins il impose un modèle (clérical) dans sa volonté de démontrer l'actualité (intellectuelle) du catholicisme.

## Figure de l'écrivain laïc au service de l'institution : Louis Veillot

- 17 Le laïc Louis Veillot incarne un soutien sans faille au pouvoir romain dont il défend sans relâche le refus de tout compromis avec le « monde moderne ». Dans la lignée de l'ultramontanisme de Lamennais, mais sans suivre son libéralisme, l'action de Veillot contribue à imposer la figure de l'écrivain laïc engagé au service du catholicisme.

- 18 La trajectoire de Veuillot est marquée par l'épisode révolutionnaire qui appauvrit sa famille. Cet autodidacte, né en 1813, est le fils d'un tonnelier de province devenu manœuvre à Paris. Après de modestes débuts d'échetier obtenus par une relation du notaire chez qui il travaille, il gravit les échelons et devient une des plumes en vue de la presse parisienne. À vingt-cinq ans, désillusionné par son métier et tenté par la littérature, sans doute usé par son ascension éclair, il ressent, au cours d'un séjour à Rome, la nécessité de se convertir. Jusqu'à cette rupture, Veuillot décrit sa vie comme une suite d'étapes sans repères, d'un emploi à l'autre, « toujours obligé de partir au moment où, sentant mon cœur prendre racine, il m'était doux de croire que je pourrais rester »<sup>25</sup>. Sa réussite sociale l'a éloigné de son milieu d'origine et il semble trouver dans le catholicisme un point d'ancrage.
- 19 À son retour en France, il écrit deux romans revenant sur sa conversion (*Les pèlerinages de Suisse*, 1839 et *Rome et Lorette*, 1841) tout en collaborant à divers périodiques catholiques. En juin 1839, il intègre la rédaction d'un journal déclinant, *L'Univers religieux*, dont, en quelques années, il fait l'organe majeur du catholicisme ultramontain et intransigeant. Outre les textes officiels, l'histoire du catholicisme ou la théologie – autant d'informations dont la diffusion est déterminante pour organiser l'obéissance à l'autorité papale –, *L'Univers* propage l'actualité du catholicisme, spécialement auprès du clergé de province, qui contribue grandement à son succès.
- 20 Au fil des articles, inlassablement, Veuillot dénonce le « fatras de l'Encyclopédie » et les prétentions de la science, les libres-penseurs et le socialisme, le néfaste héritage politique de la Révolution, les compromissions des gallicans et la bourgeoisie libérale qui exploite le peuple. Les innovations technologiques et l'asservissement de l'homme au matérialisme font aussi les frais de ses colères à l'instar de plusieurs autres catholiques antimodernes et réactionnaires<sup>26</sup>. Il nourrit son zèle de converti de la pensée contre-révolutionnaire de Joseph De Maistre et de Donoso Cortès, dont il est un proche. Aux libéraux (et orléanistes), Veuillot ne manque jamais d'opposer ses origines populaires, de railler leurs discussions de salons, les compromis successifs de ces aristocrates, ces « Sorbonnards », membres de l'Institut et de l'Académie. Autre constante de sa pensée : un antisémitisme virulent. En cela aussi – à la manière de *La France juive* de Drumont ou du journal *La Croix* de Bailly –, il inspire plusieurs générations d'écrivains catholiques, clercs ou laïcs<sup>27</sup>.
- 21 La ligne éditoriale de l'hebdomadaire suit les débats initiés au sein des hiérarchies ecclésiastiques française et romaine dont les luttes engagées entre les gallicans et les ultramontains sont le centre. Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans, et Mgr Sibour, évêque de Paris, tous deux éminents représentants du courant libéral et gallican, affronteront Louis Veuillot au sujet du contrôle de la presse par les évêques. Chaque moment de tension entre les gallicans et Rome est l'occasion pour Veuillot d'affirmer sa position.
- 22 Retenons un exemple de ces multiples polémiques. En janvier 1853, une série d'articles dans l'organe de Mgr Dupanloup, *L'Ami de la religion*, contestant un ouvrage de Donoso Cortès suscite l'indignation de Veuillot. Pour défendre celui qu'il estime être « le dernier des grands adversaires du XVIII<sup>e</sup> siècle », Veuillot répond que Donoso Cortès, bien que laïc, apporte à la défense du catholicisme des arguments véritables et remplit mieux sa mission que certains théologiens<sup>28</sup>. L'archevêché de Paris, n'espérant pas une telle occasion pour reprendre avantage sur le camp ultramontain, interdit la lecture de *L'Univers* aux membres du clergé de son diocèse. « La démagogie, comprimée dans la société civile, a fait invasion dans l'Église par le moyen d'une partie de la presse appelée catholique. La démagogie dans l'Église, c'est le presbytérianisme et le laïcisme voulant se

substituer à l'épiscopat pour l'enseignement et le gouvernement des âmes. [...] Le laïcisme se pose comme une puissance qui, en dépit de tous les principes, fait la leçon à l'épiscopat dans les choses ecclésiastiques. [...] La hiérarchie sacrée doit briser cette tyrannie laïque. »<sup>29</sup>

- 23 Veillot séjourne à Rome depuis les premiers instants de la polémique. Pour étayer sa position en France, particulièrement vis-à-vis des évêques, il recherche l'appui du pape. Pie IX le reçoit et encourage son action mais regrette la trop grande publicité donnée aux affrontements qu'il souhaite voir s'atténuer. La presse parisienne publie une lettre du secrétaire particulier du pape qui demande la levée de la condamnation prononcée contre *L'Univers*. Les alliés de l'évêque de Paris ne désarment pas mais le 1<sup>er</sup> avril 1853 paraît l'encyclique *Inter multiplices* qui récusé en bloc les positions gallicanes et, conséquemment, conforte Veillot. À son intention, les évêques sont enjoins de « poursuivre de toute [leur] prédilection les hommes qui, animés de l'esprit catholique et versés dans les lettres et dans les sciences, consacrent leurs veilles à écrire et à publier des livres et des journaux pour que la doctrine catholique soit propagée et défendue, pour que les opinions et les sentiments contraires à ce Saint-Siège et à son autorité disparaissent »<sup>30</sup>.
- 24 Au service du pape, contre les évêques gallicans, le veillotisme contribue à la naissance « d'un pouvoir parallèle à la hiérarchie, ce que, plus tard, on nommera les théologiens sans mandat »<sup>31</sup>. Si la hiérarchie romaine a toujours été attentive à dénoncer « la liberté de la presse, liberté la plus funeste, liberté exécrationnelle, pour laquelle on n'aura jamais assez d'horreur [...] », progressivement – en particulier sous le pontificat de Léon XIII –, elle encourage le développement de la presse confessionnelle et l'encadre avec vigilance<sup>32</sup>. *L'Univers* constitue une étape clé de cette appropriation. Ses abonnés voient en lui un organe « officieux », mais en marge de Rome, et son succès vient aussi de cela. Cette double contrainte confère à *L'Univers* son autorité et une certaine liberté<sup>33</sup>. Veillot revendique cette fonction de porte-parole actif : il affirme en 1843 « nous faisons de la politique, nous voulons en faire, nous ne sommes point mécontents d'en avoir fait. En d'autres temps, il fallait à l'Église un bras séculier ; il lui faut aujourd'hui une voix séculière : nous serons cette voix »<sup>34</sup>. Ailleurs, il dit écrire « pour former en France une opinion, non pas qui gouverne les évêques, mais qui fournisse aux évêques les moyens de gouverner. »<sup>35</sup> L'écrivain « est désormais le chef virtuel du bas clergé »<sup>36</sup>. Il possède une arme tournée vers les ennemis de l'Église dont le poids se confirme à l'occasion de luttes internes à l'institution ecclésiastique. Une arme qui, par ailleurs, porte les débats de l'Église sur le terrain de la presse profane.

## Positivisme, naturalisme, roman psychologique et retour du sentiment religieux dans les milieux intellectuels

- 25 Est-ce que dans les années 1880, comme l'écrit plus tard un spécialiste de la littérature catholique, l'abbé Jean Calvet, le christianisme littéraire (Chateaubriand, Lacordaire, Musset...) est « balayé par le positivisme ? »<sup>37</sup> Une certaine vision eschatologique de la science à cette époque, et les enjeux moraux, sociaux et politiques liés au positivisme brouillent la perception des forces en présence. De même que jouant, pour une part, le traumatisme des années révolutionnaires, les partisans de la religion catholique sauront,

durant ces années où la République laïque s'impose, instrumentaliser le positivisme (et ses excès scientistes) à leur profit, aussi bien pour alimenter le projet d'établir l'Église comme « contre-société » que pour régler des conflits spécifiquement cléricaux.

- 26 Selon leurs options propres, Auguste Comte, Émile Littré, Marcelin Berthelot ou Paul Bert postulent, pour reprendre l'expression du philosophe Émile Vacherot, que « la science, voilà la lumière, l'autorité, la religion du XIX<sup>e</sup> siècle »<sup>38</sup>. Les avancées de l'histoire, de l'anthropologie, de l'ethnographie ou de l'archéologie permettent de reconsidérer l'histoire des religions et, de fait, de contester aux clercs le monopole du discours sur le religieux. Pour Ernest Renan, dont *La Vie de Jésus* (1963) connaît un vif succès, « les études critiques relatives aux origines du christianisme ne diront leur dernier mot que quand elles seront cultivées dans un esprit purement laïque et profane »<sup>39</sup>. L'épistémologie positiviste attaque les fondements de l'histoire de l'Église, et donc l'autorité de sa tradition.
- 27 Dans le domaine littéraire, le positivisme guide le mouvement naturaliste. Pour son *Histoire naturelle et sociale d'une famille sous le Second Empire* (1870 – 1891), Zola recourt à l'enquête. La science est investie d'un réel prestige au détriment des modèles antérieurs, dont le romantisme. La légitimité de ce paradigme provient également des transformations des conditions d'accès à la carrière littéraire. Les moyens d'accéder à une position reconnue dans le champ intellectuel doivent « être puisés maintenant à la nouvelle source de légitimité que représente la science, et donc dans son incarnation, le savant »<sup>40</sup>. La méritocratie républicaine, malgré ses limites, et la concurrence des universitaires alimente la vision d'une culture classique menacée par le scientisme. La « naissance du roman psychologique » est une réponse à ces transformations. En se réappropriant le genre romanesque et en lui donnant une légitimité sociale et culturelle, contre les naturalistes moins dotés socialement, les « psychologues » passent outre l'affaissement des promesses d'une carrière poétique provoquée par l'augmentation sans précédent de la production littéraire. « L'esthétique psychologique » permet de se réapproprier l'héritage de Renan et de Taine et de mobiliser les capitaux sociaux et scolaires de ses promoteurs dans une esthétique où la finesse, le goût de l'analyse, le sens des hiérarchies sont des vertus cardinales, opposées à la « vulgarité » naturaliste.
- 28 C'est Paul Bourget, un des « fils de Taine entre science et morale », qui accomplira l'essentiel de la « réinterprétation spiritualiste » du positivisme avec son célèbre roman *Le Disciple* (1889). Le parcours tragique (il devient meurtrier) du jeune disciple, issu d'un milieu modeste et donc incapable de maîtriser le savoir abstrait du savant révérend, se veut la démonstration du nécessaire rejet de la figure du savant prophétique au nom d'un « paradigme de la responsabilité »<sup>41</sup>. L'écrivain ne peut se placer hors de l'ordre social. *Le Disciple* suscitera une polémique entre Ferdinand Brunetière et Anatole France. Ce dernier affirme les droits de l'esthétique et la liberté de l'artiste : toute mise sous tutelle de la philosophie va à l'encontre du progrès. Brunetière récuse cette liberté au nom de l'impossibilité d'accorder une quelconque autonomie aux idées<sup>42</sup>.
- 29 Anti-scientisme, défense de la culture classique contre les « barbares » de l'école républicaine, psychologie qui ouvre les portes au spiritualisme, refus de la liberté de l'art au profit de la responsabilité sociale, autant d'éléments qui vont entrer en résonance avec le rôle que s'arroge alors l'Église dans la conservation de l'ordre social et des valeurs classiques (anti-modernes). Cette configuration contribue à rapprocher, parfois jusqu'à la conversion, plusieurs écrivains, dont Bloy (1879), Claudel (1886), Bourget (1889), Huysmans (1892), Coppée 1897 et Brunetière (1905).

- 30 Ces conversions, suivies dans les années 1900-1910 du retour à la foi de plusieurs dizaines d'artistes<sup>43</sup>, sont un argument puissant d'apologétique utilisé comme la preuve d'une nouvelle actualité du catholicisme dans les milieux religieux. À partir des années 1880 fleurit une rhétorique de « renaissance catholique ». *Le roman russe* (1886) de Melchior de Vogüé, plaidoyer en faveur d'un moralisme littéraire attentif à la psychologie et aux sensations intérieures, marque les débuts du discrédit du naturalisme<sup>44</sup>. La lecture des revues littéraires et de la presse de l'époque permettrait de multiplier les exemples de ceux qui, comme l'abbé Denis dans *L'Université catholique*, relèvent « l'avènement probable d'une renaissance chrétienne en France »<sup>45</sup>. Cependant ces textes, comme les conversions, sont difficiles à interpréter dans la mesure où ils peuvent constituer le signe d'un changement de perception de l'Église catholique par les groupes concernés, en même temps qu'un élément alimentant ce phénomène.
- 31 L'alliance objective d'écrivains avec le combat de l'institution catholique, dont les conversions et les publications participant de cette rhétorique de « renaissance » sont les signes principaux, se fixe notamment sur la capacité de l'Église à définir une morale sociale que la science avait cru pouvoir élaborer. Face à la libéralisation de la presse et à l'augmentation de l'influence de la production intellectuelle sur des masses de mieux en mieux scolarisées, la théorie de la responsabilité définie par Bourget (et approuvée par Brunetière) permet à ces écrivains de définir leur rôle au côté de la cléricature. Au regard de l'affirmation de la caducité des prétentions positivistes de fonder le gouvernement des sociétés humaines sur la raison, la position des néo-chrétiens – par-delà leur diversité – peut se lire comme une volonté de se ranger du côté d'une science et d'une raison rendues à leur vérité car subordonnées à la morale. Morale dont le garant est la tradition catholique portée par l'Église de Rome. Les points de vue politique et littéraire se rejoignent de manière parfaite dans la défense de l'institution ecclésiale : à l'orgueil de l'individualisme – se confondent ici les ambitions « égoïstes » d'ascension sociale entretenues par l'idéal de la méritocratie scolaire et « l'égoïsme » de l'écrivain prônant l'art pour l'art – les écrivains convertis ou proches du catholicisme opposent la vertu du cadre moral qui soumet le citoyen comme l'artiste à une force contraignante dont le référent n'est pas l'homme mais Dieu. Aux velléités des naturalistes d'un art social critique et aux tenants de l'art pour l'art (le parnasse et le symbolisme), dégagé de toute contrainte sociale, ils opposent la soumission à un ordre moral qui non seulement ne limiterait pas la pratique artistique mais lui donnerait sa vraie vocation.
- 32 Ce travail de redéfinition de l'héritage positiviste au nom de la morale, opéré par Bourget et Brunetière, possède une descendance identifiable. En 1912, lorsque le symboliste Henri de Régnier entre à l'Académie, François Veillot, journaliste à *La Croix* et fils de Louis Veillot, explique à ses lecteurs qu'il y a « deux camps » parmi les « soldats de la plume » : « les uns reconnaissent que la vie de l'homme ne possède en elle-même, ni sa loi, ni sa fin ; les autres prétendent que l'existence humaine trouve en soi seule et sa règle et son but ». La « neutralité littéraire » des partisans de l'art pour l'art est l'équivalent du « système équivoque et pernicieux » mis en place par l'État laïque pour éduquer la jeunesse. C'est une « conjuration anti-chrétienne » au service d'une morale païenne<sup>46</sup>.
- 33 Dans son histoire des idées *De Taine à Péguy* (1914), le philosophe Georges Fonsegrive, catholique libéral et figure de la « seconde démocratie chrétienne »<sup>47</sup>, assure que *Le Disciple* de Bourget, en posant le problème de la responsabilité de l'écrivain, permet de montrer, contre la libre-pensée, que « ce qui est immoral ne peut être vrai ». Bourget s'inscrit parfaitement dans la doctrine de l'Église qui exclut que toutes les conceptions

puissent avoir droit de cité : la vérité est déterminée par ses conséquences sociales. Bourget et Brunetière ont démontré que « la responsabilité de l'écrivain limite ses droits ». Et qu'ainsi « d'ecclésiastique et, si l'on peut dire, de cléricale l'intérêt du problème devient social, c'est-à-dire universel ». Selon Fonsegrive, l'influence de Lamennais est indubitable, mais elle reste limitée. La « renaissance » religieuse a d'autres sources. Après la loi Falloux (1850), qui libéralise l'enseignement catholique, un « milieu propice » se forme. Jusqu'à la fin des années 1880 – *Le Disciple* est paru en 1889 –, prêtres et religieux – surtout jésuites –, ont « dans leurs séminaires [...], élevé la moitié de la bourgeoisie française ». Ce public est aujourd'hui favorable à la religion. Sans le surestimer, il considère aussi le rôle des universités catholiques fondées en 1875 qui ont formé des médecins, avocats, propriétaires et ingénieurs. En somme, « un public lettré vient aux écrivains catholiques »<sup>48</sup>.

## L'affirmation des laïcs : la crise « moderniste » et le repli de la cléricature hors des débats intellectuels

- 34 La République sort renforcée de la crise du boulangisme et du scrutin de 1889. Les lois scolaires, l'interdiction des congrégations, la mort du comte de Chambord (1883), l'échec électoral des catholiques menés par Albert De Mun en 1885 et la situation européenne peu propice à un dénouement favorable de la question romaine, autant d'éléments qui conduisent Léon XIII à demander aux fidèles français d'accepter le « gouvernement que la France s'est donné ». En février 1892, *Au milieu des sollicitudes* définit ce ralliement, qui, malgré les réticences qu'il suscite dans la haute hiérarchie ecclésiastique<sup>49</sup>, constitue un espace nouveau d'intervention pour les catholiques dans la société, spécialement pour les laïcs. Les effets de l'apaisement sur le terrain politique sont renforcés par l'élan nouveau de l'action des catholiques sur le terrain social (*Rerum Novarum*, 1891<sup>50</sup>). La montée en puissance des partis ouvriers en Europe et l'écho favorable que reçoit leur discours « messianique » démontrent aux catholiques l'urgence de bâtir, au-delà de la charité chrétienne, des œuvres capables de conquérir le prolétariat. Albert de Mun, d'abord avec l'Œuvre des cercles, créée au lendemain de la défaite de 1870 en association avec le monarchiste leplaysien René de la Tour du Pin, puis avec l'Association catholique de la jeunesse française (A.C.J.F.), constitue une illustration de cette forme renouvelée de mobilisation<sup>51</sup>. *Rerum Novarum* oriente ce militantisme laïque « plus décidé et plus éclairé » qui se manifeste surtout « par un approfondissement théorique et doctrinal qui est le fait de laïques plus que de clercs et de théologiens [...] »<sup>52</sup>.
- 35 Cette première « Action catholique », – l'expression voit le jour en 1907 sous le plume de Pie X –, marque l'entrée dans « l'âge militant » du laïcat<sup>53</sup>. Par son foisonnement, par les conflits qui ne manqueront pas de naître avec la hiérarchie (cf. le Sillon de Marc Sangnier condamné en 1910), ces organisations définissent autrement que dans le cadre strict de la subordination à la cléricature le rôle des laïcs. La séparation de l'Église et de l'État en 1905 confirme pour le Saint-Siège la nécessité d'encourager les Œuvres. En 1909, le converti Paul Claudel constate que « ce temps a l'air d'être celui des laïcs. Voyez quel rôle ils jouent depuis cent ans, qui n'a pas d'analogue à aucune autre époque, Chateaubriand, de Maistre, Veuillot, Ozanam et d'autres »<sup>54</sup>. Il entérine ainsi une longue évolution.
- 36 Des écrivains, journalistes et publicistes assument cette nouvelle dimension de l'apostolat laïque. Le développement de la presse catholique, et son succès (avec *La Croix* depuis

1880), est un élément décisif de cette évolution. Liée à celle des Œuvres, cette réussite est vécue comme une « renaissance » du catholicisme, parvenu, autour de la figure du pape, à recréer une dynamique de reconquête<sup>55</sup>. Par ailleurs, comme le suggérait Fonsegrive, les Œuvres militantes configurent un marché possible et un réseau de circulation d'information propre au catholicisme qui contribue au développement de l'édition catholique.

- 37 Si les Œuvres légitiment l'intervention des laïques dans le domaine social, d'autant plus que l'emprise de la cléricature est diminuée par les réformes républicaines, des enjeux cléricaux, liés à la perte de pouvoir social de l'Église et dont la condamnation du « modernisme » est l'apogée, alimentent ce basculement et contribuent à la vitalité inédite que la littérature catholique connaît à partir des années 1910. La « crise moderniste » rencontre les luttes nées de l'affaire Dreyfus qui marque la naissance des « intellectuels »<sup>56</sup>, c'est-à-dire l'affirmation de leur autonomie et de leur droit d'intervention dans les affaires publiques au nom de la spécificité de leur pratique. Cette recomposition du champ intellectuel, réfractée par les conséquences de la « crise moderniste », cimente l'alliance des écrivains catholiques et de l'institution ecclésiale dans une lutte partagée pour le retour à une société chrétienne.
- 38 Par-delà les enjeux relevant de l'autonomie des intellectuels, l'affaire Dreyfus reconstitue l'affrontement entre la République et l'Église. Dès le début, les catholiques se rangent dans le camp anti-dreyfusard<sup>57</sup>. Le rapprochement initié par le Ralliement et non dénué de méfiance et d'ambiguïté de part et d'autre a vécu. L'affaire Dreyfus fige la politique des républicains autour de la question cléricale<sup>58</sup>. L'antisémitisme de la presse catholique, au nom du militarisme, avec, en première ligne, *La Croix* et ses déclinaisons régionales<sup>59</sup> et l'absence de réaction de la hiérarchie épiscopale, renforcent l'idée d'un bloc catholique qui trouve dans son anti-révisionnisme un moyen de contester le pouvoir en place. Les prises de positions anti-dreyfusardes des catholiques éclairent d'un jour nouveau les difficultés politiques qui existent entre l'exécutif républicain et le clergé. Deux mondes se font face : « Les catholiques, hantés par le souvenir de 1793, attendaient la proscription, la confiscation des églises, le culte clandestin. Les laïques escomptaient schismes, désagrégation et disparition à terme de l'Église catholique »<sup>60</sup>. En 1905, la Séparation constitue un traumatisme pour de nombreux catholiques. Elle participe de la tendance à l'autonomisation de l'espace d'action des laïcs, en mettant au second plan la question religieuse au profit des préoccupations sociales et internationales<sup>61</sup>. Dans le monde intellectuel aussi le clivage se durcit. Des écrivains catholiques, ou s'étant affirmés comme tels depuis peu à l'instar de Bourget et de Brunetière, se placent à la tête du combat anti-dreyfusard aux côtés du camp conservateur.
- 39 La « crise moderniste », qui noue le rapport de l'Église aux « intellectuels », est l'aboutissement « d'un antagonisme socio-religieux » qui voit s'affronter durant tout le XIX<sup>e</sup> siècle « la foi et la raison, la théologie et la science, les antiques traditions et l'esprit moderne, l'Église et le siècle, et – à l'extrême – les deux France »<sup>62</sup>. À l'origine, la volonté de savants catholiques, clercs et laïcs, de prendre en compte les innovations scientifiques les plus récentes. L'opposition que les spécialistes des textes sacrés vont rencontrer au cœur de l'Église les contraint à repenser leur rapport à l'institution. Une tension se crée entre les modalités de validation de l'institution cléricale – en accord avec la doctrine – et les modalités de la science (laïque), dont la finalité déclarée est la rationalité. Les condamnations successives interdisant sur le plan scientifique tout échange avec les

nouvelles écoles d'interprétation posent la question des fondements et des motifs du pouvoir ecclésiastique.

- 40 Au cœur de la tourmente, les travaux d'histoire critique de l'abbé Alfred Loisy : l'*historicisme* qu'il systématise dans les sciences religieuses écarte le surnaturel au nom de la compétence historique. Cette méthode met en cause l'histoire sainte et ses origines divines transmises par la tradition à partir des textes sacrés. En conséquence, le dogme n'est pas immuable et peut être référé à une configuration particulière de l'histoire. Mais quelle est l'autorité d'un dogme qui admet la possibilité d'un changement de nature ? Par-delà les condamnations dont les modernistes font l'objet – dont Loisy qui est excommunié en 1908 –, ces débats d'ecclésiastiques s'inscrivent dans un contexte plus large : « [...] tandis que le peuple des villes et des campagnes se détache de la religion ancestrale, la culture se soustrait au contrôle traditionnel de l'Église et la concurrence même sur son propre domaine en opposant les "sciences religieuses" aux "sciences sacrées" »<sup>63</sup>.
- 41 En 1907, avec le décret *Lamentabili* et l'encyclique *Pascendi*, Pie X interdit le « modernisme ». Pour éradiquer le danger, qui dépasse de beaucoup le loysisme, l'enseignement des séminaires et la production intellectuelle sont mis sous surveillance (avec, par exemple, les Conseils de vigilance diocésains<sup>64</sup>). Le régime de dénonciations et de répression qui caractérise cette crise n'est pas réductible à un affrontement dual entre partisans du progrès et défenseurs d'un passé idéal. Largement instrumentalisé, l'anti-modernisme qui touche le catholicisme social et les milieux littéraires contribue – au moment de l'affaire Dreyfus – à exclure du jeu intellectuel la cléricature intellectuelle. Cette dépendance (organique) aux arbitraires de l'institution conduit à ce que la présence active du clerc dans le champ intellectuel s'efface. Avec Claude Langlois, on peut affirmer que pour exister en tant que tel dans le champ intellectuel, c'est-à-dire comme porteur d'une spécificité, « l'intellectuel catholique » doit se définir à partir de « sa capacité à réfléchir et à prendre position sur le rapport actuel de son église aux problèmes du monde contemporain » ainsi que sur sa « capacité d'autonomie par rapport à l'institution et par sa légitimation scientifique à l'extérieur de l'Église ». Cette double orientation est alors impossible à satisfaire et l'institution ecclésiale refuse à ses clercs une autonomie, même relative, et donc une autorité qui aurait émané de « la maîtrise des sciences philologiques, historiques et philosophiques [et] leur aurait permis d'accéder au statut d'intellectuel au sein de l'Église catholique »<sup>65</sup>.
- 42 En revanche, cette configuration offre à une jeune génération de prétendants catholiques à la carrière littéraire de revendiquer une « action intellectuelle » directement pensée comme le pendant de l'action sociale impulsée par *Rerum Novarum* et les Œuvres.

## Un « écrivain catholique » pour une « littérature catholique » ?

- 43 Du point de vue de leur spécialité, les écrivains présentent l'avantage de ne pas soulever de questions de doctrine. La littérature ne détient pas la capacité de remettre en cause le dogme, au contraire de la philosophie. Dépositaire d'une culture classique dont le catholicisme se veut le garant, l'écrivain, doté d'un pouvoir prophétique, permet une présence catholique dans le champ intellectuel. À un moment où l'accès à l'enseignement s'étend (relativement), à un moment où l'Église est parvenue à mieux estimer et maîtriser

les enjeux de la circulation des idées aux moyens de l'imprimé, l'émergence d'une littérature auto-définie comme catholique apparaît comme un réel moyen d'apostolat.

- 44 Pourquoi, à ce moment, de jeunes catholiques mobilisent-ils leur foi dans le domaine littéraire ? Comment expliquer que le « catholicisme devient dans la littérature un trait collectif »<sup>66</sup> ? L'héritage des Chateaubriand, Lamennais et Veuillot trouve alors un écho particulier dans le contexte d'une religion catholique remise en cause par les avancées républicaines et laïques. Pour certains héritiers catholiques, animés de prétentions intellectuelles, le déclin de la condition d'ecclésiastique, de l'enseignement libre, mais aussi la concurrence nouvelle pour l'accès au poste de pouvoir au sein de l'État provoquée par la démocratisation scolaire et la promotion des valeurs républicaines par les minorités protestantes et juives brouillent les perspectives<sup>67</sup>. Face à un monde social qui change, qui échappe graduellement à l'emprise de la religion, ils opposent une rhétorique de combat pour l'Église qui donne sens à la démonétisation des valeurs catholiques dont ils sont porteurs. Le groupe des promoteurs de la « renaissance littéraire » est socialement homogène. Du point de vue générationnel, on constate qu'ils sont nés dans les années 1880, celles du positivisme et de la République laïque naissante. Ils sont issus de l'aristocratie ou de la bourgeoisie catholique (principalement de province). Leurs biographies révèlent des accidents de parcours (mort prématurée du père, revers de fortune...) qui dévient leurs trajectoires et confortent leur adhésion au discours de fin du monde que l'Église développe<sup>68</sup>. Le sacerdoce a été fréquemment envisagé : plusieurs de ces écrivains, parmi les plus actifs de la « renaissance littéraire », sont entrés au séminaire avant de renoncer. Leur vocation littéraire prend le pas sur leur vocation sacerdotale. Pour beaucoup le statut de converti, une fréquentation assidue des tiers ordres et des clercs, une pratique religieuse assidue marquent un état à mi-chemin entre le laïc et le clerc. L'écrasante majorité d'entre eux, dotés d'origines sociales élevées, sont animés par le dessein d'universaliser leur vision du monde et d'agir pour conformer la société à celle-ci. Leur volonté d'occuper des positions conformes à leur histoire familiale (pour certains prestigieuse) ne trouve plus d'échos dans les carrières ecclésiastiques qu'une Église diminuée, coupée du pouvoir politique qu'elle combat, ne peut plus offrir.
- 45 Un des principaux animateurs de la littérature catholique de cette époque, Robert Vallery-Radot, né en 1882, est le fils d'une famille de l'Yonne qui compte plusieurs académiciens dans ses rangs, et un de ses oncles a épousé la fille de Louis Pasteur. Depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, cette lignée est pourtant engagée dans un lent déclin social dont Vallery-Radot est la première victime. En 1920, il voulait écrire un roman qui « tente de retracer 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, mélancoliques à l'envahissement brutal des nouveaux enrichis du commerce et de l'industrie, des fonctionnaires sans principe, 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 » (Archives de l'abbaye de Ligugé).
- 46 Pour ces jeunes prétendants à la carrière littéraire, revendiquer une esthétique catholique confère la possibilité de valoriser la culture dont ils sont détenteurs et d'inscrire leur destin individuel dans le destin collectif d'une Église animée par un discours de combat. Cette spécificité catholique de leur art est une carte d'entrée dans le champ littéraire et permet de se constituer une position. Pourvue d'un marché potentiel de lecteurs, portées par la lutte contre le *laïcisme*, s'alignant sur le souhait diffus de la

hiérarchie ecclésiale d'exister dans les débats d'idées, l'émergence d'une « renaissance littéraire catholique » constitue un des phénomènes majeurs de la période précédant la Première Guerre.

- 47 La première revue du mouvement, *Les Cahiers de l'amitié de France*, créée aux débuts des années 1910 par Vallery-Radot et François Mauriac, occupe, au nom d'un « catholicisme intégral », qui exclut toute autre conception en « esthétique comme en morale et en sociologie »<sup>69</sup>, une position inédite dans le champ littéraire. Son succès public relatif n'empêche pas la revue, au moyen des polémiques qu'elle organise, de la publication d'aînés reconnus, des premiers succès de ses animateurs (dont l'article élogieux que Maurice Barrès consacre aux poèmes de Mauriac), d'accréditer l'idée d'une « renaissance littéraire catholique ». Si l'enthousiasme ne manquait jamais à Robert Vallery-Radot, il n'en reste pas moins qu'il est justifié d'affirmer avec lui qu'après un an de parution des *Cahiers de l'amitié*, « désormais nul n'ignore qu'il existe un lyrisme catholique et qu'autour de Claudel et de Jammes se presse toute une jeune génération ardemment unie dans le même amour du Christ et de l'Église »<sup>70</sup>. Contre le symbolisme finissant, contre le bastion de l'art pour l'art, *La Nouvelle revue française* d'André Gide, contre le néo-classicisme nationaliste des disciples de Charles Maurras, *Les Cahiers de l'amitié de France* constituent la première tentative concrète de définir une esthétique littéraire catholique. La revue est également un lieu de publication et elle donne une visibilité éditoriale à ces jeunes auteurs animés des mêmes options religieuses. Vallery-Radot projette la création d'une « Fédération d'écrivains catholiques » qui, organisée sur le plan professionnel, engendrerait « une Confédération Générale du Travail catholique !... »<sup>71</sup> Il s'agit bien d'une entreprise militante, de reconquête contre le pouvoir perdu de l'Église qui permet à des entrants en littérature de s'imposer.
- 48 Sans entrer dans le détail, ni de l'histoire de cette revue, ni des autres initiatives qui témoignent d'une effervescence des milieux littéraires catholiques, il importe de mentionner que, si cette « armée catholique de la plume » – comme la définira un autre acteur majeur de cette « renaissance », Gaëtan Bernoville, fondateur des *Lettres* en 1913 –, donne au catholicisme une visibilité inédite, elle se heurtera aux exigences de la cléricature en matière de respect de la doctrine. En effet, se revendiquer du catholicisme n'est pas envisageable hors de l'Église. Ainsi, d'une manière inversée à celle du champ littéraire, où l'appartenance catholique est tenue en suspicion et tenue pour incompatible avec l'art, la cléricature manifeste une méfiance certaine à l'égard des artistes catholiques, particulièrement les convertis, soupçonnés de vouloir empiéter sur le magistère clérical. Ici encore, c'est la question, en pleine mutation, de la subordination des laïcs aux clercs qui se joue. Quand s'élabore la ligne éditoriale des *Cahiers de l'amitié*, ses membres insistent sur la nécessité de ne publier que des auteurs dont la pratique religieuse est attestée. Cependant, la nécessité d'éviter tout dogmatisme excessif est affirmé : « Il nous faudra l'esprit, la ferme volonté que des catholiques ont entre eux sans s'ériger en professeur de théologie [...] »<sup>72</sup>. Lorsque les conflits, aux motifs autant esthétiques que politiques, se multiplient entre *Les Cahiers de l'amitié* et la cléricature – principalement avec des dominicains attentifs au pouvoir apostolique de la revue –, Vallery-Radot se plaint que, si son interlocuteur religieux lui « dénie toute compétences pour faire aux *Cahiers* de la critique doctrinale, je n'ai qu'à me retirer car on ne crée pas un mouvement avec des vers et des romans »<sup>73</sup>. Le laïc, à un moment où l'Église est contestée, est une position privilégiée dans un champ intellectuel fortement gouverné par le principe d'autonomie. La quasi-impossibilité pour les clercs d'intervenir dans les

débats intellectuels procure aux écrivains se revendiquant du catholicisme une autonomie relative. Le converti et philosophe thomiste Jacques Maritain, grande figure de la « renaissance littéraire », tout particulièrement à l'apogée du mouvement dans les années 1920, mobilise cet argument dans une lettre à son directeur de conscience : « [...] ma situation de laïc me permet d'atteindre un public qui sans cela ne serait jamais atteint »<sup>74</sup>. Inversement, dans *La Croix*, un prêtre peut écrire sur Maritain : « dans nos rêves les plus ambitieux ou les plus invraisemblables, nous n'avions jamais imaginé la rencontre d'un jeune agrégé de l'Université », anciennement bergsonien et « devenu thomiste jusqu'aux moelles [...]. Pouvions-nous rêver le concours d'un compagnon d'armes mieux averti des positions de l'ennemi [...] ? »<sup>75</sup>

- 49 Après la Première Guerre, la « renaissance littéraire catholique » étend son champ d'action. Le *Bulletin des écrivains catholiques* de Charles Luce, *Les Lettres* de Gaëtan Bernoville et sa « Semaine des écrivains catholiques », les *Cahiers catholiques* de l'abbé Roblot, le *Roseau d'Or* de Jacques Maritain, autant d'initiatives, parmi d'autres, qui instaurent une présence nouvelle de l'écrivain/l'intellectuel catholique. Autant par leur présence et par les débats sur le rôle de l'écrivain catholique qui les opposent, que par ceux qui les voient affronter les autres fractions du champ intellectuel.
- 50 Les rapports entre la littérature et la religion se donnent à voir dans toute leur complexité à la condition d'établir les modalités du lent travail des acteurs du champ littéraire (ou intellectuel) pour conquérir une autonomie (relative) pour la pratique de leur art (et de leur pouvoir critique) – contre la religion, simultanément aux luttes contre la subordination aux pouvoirs politiques ou économiques. Dans l'entre-deux-guerres, la question est : qu'est ce qu'un écrivain/un intellectuel catholique ? Dans le même temps, il faut considérer la capacité d'une institution totale telle que l'Église, confrontée à la « modernité » post-révolutionnaire – c'est-à-dire à l'émergence d'un discours qui remet en cause son pouvoir social au nom de rationalités (scientifiques notamment) extérieures à son contrôle –, à lutter contre l'effritement de son emprise sociale. Cette mise en place progressive par l'institution ecclésiale d'une rhétorique *anti-moderne* (l'Église comme contre-société) relève d'enjeux internes, fédérant des individus qui trouvent dans le destin de l'institution, dont ils sont pour partie le produit, un sens à leur destin social.
- 51 Les affinités littérature-religion, repérables depuis le *Génie du christianisme* jusqu'à la « renaissance littéraire catholique », passent également par l'élaboration d'une *esthétique catholique* à part entière. Toutefois, de même que pour la définition de l'*écrivain catholique*, on ne constate aucune élaboration réelle de cette esthétique. Les nombreuses tentatives faites en ce sens se heurtent à un double écueil : le risque de remettre en cause la morale catholique, d'un côté, de l'autre celui de relativiser son message en l'assignant à être une esthétique parmi d'autres – ce que la « Vérité catholique » ne peut concevoir. Le critique Charles du Bos, converti en 1927, résumait ainsi la « situation de l'écrivain catholique » : « le péril de l'intervention d'un automatisme quel qu'il soit dans cette sphère est au second degré, car d'ores et déjà, du seul fait qu'il est chrétien, dans l'écrivain les incroyants voient déjà un demi-automate. Gide, et combien d'autres, ne vont-ils pas répétant sans cesse : « “Votre siège est fait d'avance : vous ne pouvez ni écrire, ni penser, ni peut-être même sentir autrement que vous n'êtes obligés de penser, de sentir et d'écrire” »<sup>76</sup>.
- 52 Du point de vue de l'analyse les liens littérature-religion passent plus sûrement par la mise en place du cadre socio-historique des relations de ces deux réalités sociales que par l'analyse de la production en tant que telle, même rapportée à son contexte. Outre que

cette perspective tend souvent à négliger les logiques et les intérêts propres à chaque champ (intellectuel, religieux, politique), elle ignore que l'existence d'une « littérature catholique », d'une « esthétique catholique », d'un « écrivain catholique » et de son rôle social, relève de luttes pour le pouvoir de définition de ces notions. Posséder la capacité de déterminer (et d'imposer) les critères d'une « littérature catholique », c'est, nous l'avons vu, posséder les clés de luttes intra-ecclésiales, de luttes politiques quant à la place de la religion dans la société et de luttes relevant du pouvoir social des intellectuels. Dégager les traits structuraux qui déterminent les rapports entre littérature et religion revient à se prémunir contre les discours que chaque espace produit pour légitimer son existence. Ce qui est particulièrement vrai pour le champ religieux dont l'arbitraire et le renouvellement n'entendent se donner à voir que sous l'aspect d'une transcendance.

## NOTES

1. Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, 480 p.
2. Alain Viala, « Effets de champ, effets de prisme », *Littérature*, 70, mai 1988, p. 64–71.
3. Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels » (1880–1900)*, Paris, Minuit, 1990, p. 20–24.
4. Paul Bénichou, *Le sacre de l'écrivain. 1750–1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996, 492 p. Et Priscilla Parkhurst Ferguson, *La France, nation littéraire*, Bruxelles, Labor, 1991, p. 177–217.
5. Paul Bénichou, *op. cit.*, p. 17–18.
6. *Ibid.*, p. 145–149.
7. Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels »*, *op. cit.*, p. 23.
8. Paul Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 105–120.
9. François–René de Chateaubriand, *Génie du christianisme*, *op. cit.*, p. 469.
10. Maurice Regard [Notice], Chateaubriand, *Essai sur les révolutions. Génie du christianisme*, Paris, Gallimard (Pléiade), 1978, p. 1580–1663 (citation p. 1613).
11. Nicole et Jean Dhombres, *Naissance d'un nouveau pouvoir : science et savants en France (1793–1824)*, Paris, Payot, 1989, p. 313–334. Et Jean–Luc Chappey, « Usages et enjeux d'une métaphorisation de l'espace savant en Révolution. « L'Encyclopédie vivante » de la République thermidorienne à l'Empire », *Politix*, 48, 1999, p. 49 sq.
12. Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, *op. cit.*, p. 314–317.
13. *Ibid.*, p. 319.
14. *Ibid.*, p. 320–324.
15. *Ibid.*, p. 334–350. Et Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au XIX<sup>e</sup> siècle. Essai d'histoire comparée*, Paris, Seuil, 1996, p. 38–39.
16. Émile Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, *op. cit.*, p. 354.
17. Lamennais cité par Jean–René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris, Klincksieck, 1962, p. 8–11.
18. Louis Le Guillou, « Lamennais », François Laplanche (dir.), *Les Sciences religieuses*, Beauchesne, Paris, 1996, p. 377–379. Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*, *op. cit.*, p. 121–173. Jean–René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées...*, *op. cit.*, p. 54–66.

19. Yvon Tranvouez, « Religion, politique et civilisation chrétienne : Lamennais en 1817. Étude sur le premier tome de l'Essai sur l'indifférence », Jean-René Derré (et al.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Beauchesne, 1975, p. 105–142. Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX<sup>e</sup> siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800–1880)*, Paris, Vrin, 1955, p. 31–50.
20. Pierre Macherey, « Louis de Bonald » et « Joseph de Maistre », François Laplanche (dir.), *Les Sciences religieuses*, op. cit., p. 76–77 et p. 441–442. Stéphane Rials dans Pascal Ory (dir.), *Nouvelle histoire des idées politiques*, Paris, Hachette, 1987, p. 166–176.
21. L'Abbé Maret, *L'Univers*, 10 janvier 1834, cité dans François Laplanche, op. cit., p. 65.
22. Austin Cough, *Paris et Rome. Les catholiques français et le Pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Ouvrières, 1986, p. 85. Le gallicanisme : p. 43–83. Lamennais et l'ultramontanisme : p. 85–106.
23. Roger Aubert, « La liberté religieuse de Mirari Vos au Syllabus », *Concilium*, 7, 1965, p. 81–93.
24. Denis Pelletier, *Les catholiques en France depuis 1815*, Paris, La Découverte, 1997, p. 13.
25. Veuillot, *Rome et Lorette* (1841), cité par Austin Cough, *Paris et Rome*, op. cit., p. 111. Voir p. 107–131.
26. Michel Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Paris, Fayard, 1999, p. 35–42.
27. Pierre Pierrard, *Louis Veuillot*, Paris, Beauchesne, 1999, p. 67–70 et *Juifs et catholiques français. D'Édouard Drumont à Jacob Kaplan (1886–1994)*, Paris, Cerf, 1997, p. 61–64. Pierre Sorlin, *La Croix et les Juifs (1880–1899). Contribution à l'histoire de l'antisémitisme contemporain*, Paris, Grasset, 1967, p. 59 sq.
28. Citation de Veuillot, dans Austin Cough, *Paris et Rome*, op. cit., p. 246. Voir p. 248–262.
29. Lettre de Mgr Sibour à la presse, 23 février 1853, cité par Pierre Pierrard, *Louis Veuillot*, op. cit., p. 22.
30. Cité par Austin Cough, *Paris et Rome*, op. cit., p. 257–258.
31. Émile Poulat, « Louis Veuillot et son temps », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1984, p. 139–147, citation, p. 140.
32. Encyclique *Mirari Vos* (1832). Cf. C.J. Pinto de Oliveira, *Information et propagande. Responsabilités chrétiennes*, Paris, Cerf, 1968, p. 63–108, p. 71.
33. Jacques Gadille, « Autour de Louis Veuillot et de *L'Univers* », *Cahiers d'histoire*, t. 14, 1969, p. 275–288, citation p. 276.
34. Cité par Pierre Pierrard, *Louis Veuillot*, op. cit., p. 87.
35. Cité par Jacques Gadille, « Autour de Louis Veuillot et de *L'Univers* », art. cit., p. 261.
36. Austin Cough, *Paris et Rome*, op. cit., p. 267.
37. Jean Calvet, « La renaissance religieuse dans la littérature catholique française », *Revue trimestrielle canadienne*, 31, septembre 1922, p. 291.
38. Robert Schnerb, *Le XIX<sup>e</sup> siècle. L'apogée de l'expansion européenne*, Paris, 1968, PUF, p. 99–110. Anne Petit dans Isabelle Poutrin (dir.), *Le XIX<sup>e</sup> siècle. Science, politique et tradition*, Paris, Berger-Levrault, 1995, p. 473–492.
39. Ernest Renan, *La Vie de Jésus*, Paris, Gallimard (Folio), 1974, p. 39. Sur ce livre : François Laplanche, *La Bible en France entre mythe et critique (XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 152–158. Georges Pholien, *Les deux « Vie de Jésus » de Renan*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 118 p.
40. Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels »*, op. cit., p. 35 sq. Remy Ponton, « Naissance du roman psychologique. Capital culturel, capital social et stratégie littéraire à la fin du 19<sup>e</sup> siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, juillet 1975, p. 66–75.
41. Thomas Loué, « Les fils de Taine entre science et morale. À propos du *Disciple* de Paul Bourget (1889) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 65, 1996, p. 44–61. Et Gisèle Sapiro, « La responsabilité de l'écrivain : de Paul Bourget à Jean-Paul Sartre », Michael Einfalt, Joseph Jurt (éd.), *Le texte et le contexte. Analyses du champ littéraire français (XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècle)*, Étude du Centre

- Français de l'Université de Fribourg, t. 9, Berlin/Paris, Berlin Verlag/Éditions de la MSH, 2002, p. 219–240.
42. Thomas Loué, *ibid.*, p. 55–56.
43. Frédéric Gugelot, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885–1935*, Paris, CNRS Éditions, 1998, 533 p.
44. Marcel Raymond, *La Crise du roman. Des lendemains du naturalisme aux années vingt*, Paris, Corti, 1967, p. 25–41.
45. Abbé Ch. Denis, *L'Université catholique*, 15 mai 1892, p. 69–113. Voir Hervé Serry, *L'Invention de l'écrivain catholique. Le mouvement de « renaissance littéraire catholique » (1880–1933). Contribution à une sociologie du renouveau*, thèse de sociologie, Université de Paris 10, Marc Lazar (dir.), p. 115 sq. À paraître : *Naissance de l'intellectuel catholique*, Paris, La Découverte (coll. Espace de l'histoire), 2003.
46. François Veillot, « La neutralité littéraire », *La Croix*, 18 octobre 1912, p. 1.
47. Pierre Colin, *L'Audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893–1914*, Paris, Desclée, 1997, p. 477–478.
48. George Fonsegrive, *De Taine à Péguy. L'évolution des idées dans la France contemporaine*, Paris, Bloud et Gay, 1917, p. 68–78.
49. Jean-Marie Mayeur, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne, XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Armand Colin, 1980, p. 83–89.
50. Collectif, *Rerum novarum. Écriture, contenu et réception d'une encyclique*, Rome, École française de Rome/Boccard, 1997, 682 p.
51. Philippe Levillain, *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement*, Rome, Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 1983, 1062 p.
52. Pierre Pierrard, *L'Église et les ouvriers en France (1840–1940)*, Paris, Hachette, 1984, p. 573.
53. Pierre Pierrard, *Les Laïcs dans l'Église de France (XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup>)*, Paris, Éditions Ouvrières, 1988, p. 123–146.
54. Lettre de Paul Claudel à Louis Massignon, 24 décembre 1909, *Correspondance (1908–1914)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 77.
55. Jacqueline et Philippe Godfrin, *Une centrale de presse catholique : La Bonne Presse et ses publications*, Paris, PUF, 1965, p. 42.
56. Christophe Charle, *Naissance des « intellectuels », op. cit.*, 271 p.
57. À quelques exceptions près : Jean-Marie Mayeur, « Les catholiques dreyfusards », *Revue historique*, avril–juin 1979, p. 337–361.
58. Philippe Levillain, « Les catholiques à l'épreuve. Variations sur un verdict », Pierre Birnbaum (dir.), *La France de l'Affaire Dreyfus*, Paris, Gallimard, 1994, p. 411–450.
59. Pierre Sorlin, « La Croix » et les Juifs (1880–1899), *op. cit.*, p. 60.
60. Jean-Marie Mayeur, « La laïcité de l'État, du conflit à l'acceptation », *La Question laïque (XIX<sup>e</sup>–XX<sup>e</sup>)*, Paris, Fayard, 1997, p. 114.
61. Jean-Marie Mayeur, *La Séparation de l'Église et de l'État*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1991, 188 p.
62. Sur le *modernisme* voir les ouvrages d'Émile Poulat dont *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Albin Michel, (1962) 1996, 739 p., (citation p. 8.)
63. *Ibid.*, p. 613–620.
64. Hervé Serry, « L'artiste et le sacré. Jacques Maritain et l'« Affaire de la Jeanne d'Arc » de Joseph Delteil », *Cahiers Jacques Maritain*, 36, juillet 1998, p. 15–39.
65. Claude Langlois, « La naissance de l'intellectuel catholique », Pierre Colin (dir.), *Intellectuels chrétiens et esprits des années 1920*, Paris, Cerf, 1997, p. 213–223. Voir Étienne Fouilloux, « Intellectuels catholiques » ? Réflexions sur une naissance différée », *Vingtième siècle*, 53, janvier–mars 1997, p. 13–24.

66. Adrien Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Flammarion, 1965, p. 700.
67. Christophe Charle, *Histoire sociale de la France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1991, p. 234.
68. Hervé Serry, « Déclin social et revendication identitaire : la « renaissance littéraire catholique » de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle », *Sociétés contemporaines*, 44, décembre 2001, p. 91–111.
69. La rédaction, « Précisions », *Les Cahiers de l'Amitié de France*, mars 1912, p. 71.
70. « À nos abonnés », *Les Cahiers de l'Amitié de France*, décembre 1912, p. 506.
71. Lettre de Robert Vallery—Radot à Eusèbe de Bremond d'Ars, 15 août 1911, cité par Abbé Louis—Alphonse Maugendre, *La Renaissance catholique. Au début du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Beauchesne, t. 4, 1968, p. 45.
72. Lettre de Francis Jammes à Robert Vallery—Radot, 18 juillet 1911, Hervé Serry (éd.), *Correspondance Francis Jammes—Robert Vallery—Radot (1909—1934)*, *Bulletin de l'association Francis Jammes*, 28, 1998, p. 74–75.
73. Lettre de Robert Vallery—Radot à Maurice Vaussard, 13 juin 1914, Bibliothèque Nationale (Paris).
74. Lettre de Jacques Maritain à Reginald Garrigou—Lagrange, 8 février 1920 (Archives du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, Kolbsheim).
75. Albert Farges, « La philosophie bergsonienne », *La Croix*, 2 décembre 1913, p. 4.
76. Charles Du Bos, *Journal V (1929)*, Paris, Éditions du Vieux Cotosier, 1954, vendredi 18 janvier, p. 240–241.

## RÉSUMÉS

La « renaissance littéraire catholique » qui s'épanouit en France à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle est le produit à la fois des trajectoires de jeunes écrivains au statut social déclinant et du retrait des intellectuels en proie à la répression institutionnelle et intellectuelle romaine au temps de la crise moderniste. À travers une série d'interrogations socio-historiques construites sur le temps long, Hervé Serry montre comment se forge et évolue difficilement la notion d'écrivain catholique depuis la figure tutélaire de François-René de Chateaubriand et comment se construisent, difficilement, une littérature et une esthétique catholiques. Le rapport fondamental à l'institution est essentiel dans cette traversée du siècle qui met en lumière l'enjeu des « luttes pour le pouvoir de définition de ces notions. »

## INDEX

**Index géographique** : France

**Index chronologique** : XX<sup>e</sup> siècle

**Mots-clés** : catholicisme, écrivain, esthétique, littérature, religion

AUTEUR

HERVÉ SERRY

Centre de sociologie européenne, CSE-EHESS Paris