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

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 104 (2010)

Artikel: Les savoirs du religieux dans la France des années 68 : le catholicisme entre théologie et sciences humaines

Autor: Pelletier, Denis

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-327767

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Les savoirs du religieux dans la France des années 68 – Le catholicisme entre théologie et sciences humaines

Denis Pelletier

L'expression «savoirs du religieux» désigne à la fois ce que savent (croient savoir) du religieux les disciplines qui le prennent pour objet, et ce que savent (croient savoir) du monde les religions elles-mêmes. Cette expression engage des disciplines universitaires, histoire et sciences humaines en premier lieu, qui produisent des *savoirs sur le religieux* dans un rapport de distance avec leur objet, particulièrement structurant en France en raison de la part prise par la laïcité dans l'organisation du débat intellectuel et académique. Elle engage également les *savoirs religieux* qui se constituent à travers des disciplines ecclésiales comme la théologie, l'ecclésiologie ou l'exégèse. Entre les uns et les autres, la philosophie est un enjeu – ainsi, dans l'histoire du catholicisme contemporain, Kant et Marx sont-ils successivement au centre des crises moderniste et progressiste. Et la frontière qui sépare les savoirs religieux des savoirs sur le religieux est bien sûr poreuse, même si cette porosité est trop souvent pensée de manière dissymétrique: si l'on se situe au début du XXe siècle, on sait ce que l'exégèse moderne doit à la critique historique, on pense moins souvent peut-être à ce que la sociologie des religions, par exemple la distinction wébérienne entre «Église» et secte, doit à un héritage conceptuel chrétien.[1]

Intellectuel catholique, défenseur au sein de l'Université laïque de la possibilité d'une science des religions, Michel Meslin portait en 1983 un regard pessimiste sur les années qui avaient suivi le Concile Vatican II:

> «On ne peut que constater, écrivait-il, que, parmi les grands facteurs de changement culturel qui ont été – et sont encore en partie – la cause d'une crise de la pensée religieuse actuelle, la confrontation nécessaire entre les sciences de l'homme et l'explication de la foi a joué un rôle très important, et qu'elle a conduit, bien souvent, à un véritable conflit d'interprétation du fait religieux, aboutissant parfois à la désintégration même de l'objet de son analyse.»[2]

[1] Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article «Église», dans: Régine Azria/Danièle Hervieu-Léger (dir.), Dictionnaire des faits religieux, Paris 2010 (sous presse).

[2] Michel Meslin, «Le sociologue et le théologien ou l'impossible rencontre», Les quatre fleuves. 17. La foi à l'épreuve du XXe siècle, Paris 1983, 14.

SZRKG, 104 (2010), 213–225

Dans les pages qui suivent, j'aimerais donner un contenu d'histoire intellectuelle à ce jugement désenchanté. Il s'agira de comprendre ce qu'a pu être, sur le plan des sciences humaines et de la théologie, le croisement entre les «années 68» et ce que j'ai proposé naguère d'appeler la «crise catholique de la société française».[3] Il n'est pas acquis toutefois que cette analyse, formulée près de quarante ans après celle de Michel Meslin, en valide complètement le pessimisme. Force est en effet d'admettre que, au rebours d'un courant de pensée dominant à la fin des années 1970, les savoirs du religieux ont plutôt résisté à la crise qu'ils avaient alors traversée, au prix d'un déplacement des perspectives et d'une évolution des méthodes qui ont accompagné ceux des sciences humaines dans leur ensemble. C'est donc d'une double histoire qu'il s'agira ici: histoire d'une déstabilisation d'une part, mais aussi, contemporaine de la précédente quoique plus discrète et souterraine, histoire d'une redéfinition des enjeux de la relation entre savoirs religieux et savoirs sur le religieux, qui continue aujourd'hui de peser sur nombre de nos débats intellectuels.

Une crise intellectuelle enchâssée dans une mutation du système de valeurs

Retour sur la crise catholique: Deux histoires se partagent le destin du catholicisme français dans les années qui suivent Vatican II. La première est celle de la réception du Concile[4], c'est-à-dire de la signification donnée a posteriori à l'*aggiornamento* à travers les débats sur la manière de le mettre en œuvre. Une première ligne d'affrontement oppose majorité et minorité conciliaires, partisans et adversaires de cet *aggiornamento*. Paul Airiau a mis en évidence la place de la théologie anti-conciliaire dans l'histoire du catholicisme récent[5]. À partir de la troisième session du Concile (automne 1964), au cours du débat sur la future constitution pastorale *Gaudium et spes,* un second clivage se dessine, qui va s'approfondir après 1965. Il sépare ceux qui voient dans Vatican II l'amorce inachevée d'une ouverture du catholicisme à la modernité intellectuelle, ouverture qu'il convient donc de prolonger et d'accentuer dans l'esprit des textes du Concile, de ceux qui, prenant acte de la réalité de l'*aggiornamento* dont ils ont été les acteurs, considèrent que l'urgence réside désormais dans l'approfondissement de la spécificité chrétienne et dans la confession d'un écart. Pour ces derniers, le catholicisme post-conciliaire court en effet le risque de dissoudre son originalité à force de vouloir assimiler les apports de la modernité. On le sait, ce clivage interne à l'ancienne majorité peut être commodément réduit à l'opposition entre les deux revues théologiques européennes *Concilium,* née en 1965

[3] Denis Pelletier, La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978), Paris 2005, 268.

[4] La question de la réception dans l'histoire de l'Église est posée en 1972 par Yves Congar, La «réception» comme réalité ecclésiologique, dans: Revue des sciences philosophiques et théologiques, 56 (1972), 369–403; texte repris dans: Yves Congar, Église et Papauté. Regards historiques, Paris 1994, 229–266.

[5] Paul Airiau, Des théologiens contre Vatican II 1965–2005, dans: Dominique Avon/Michel Fourcade (dir.), Un nouvel âge de la théologie? 1965–1980, Paris 2009, 69–84.

pour prolonger l'ouverture conciliaire, et *Communio,* fondée en 1972 dans une perspective plus spécifiquement «confessante» et dont l'édition française apparaît en 1975. Mais c'est sous réserve de rappeler que nombre des fondateurs de *Communio* ont d'abord participé à *Concilium,* en sorte que chacun des camps est légitime à se réclamer de l'héritage du Concile. En fait, la crise ne peut se comprendre en dehors du contexte plus large dans laquelle elle se déploie[6].

L'éclatement du camp des anciens majoritaires est en effet indissociable d'une seconde histoire, celle des «années 68». Voici près d'un quart de siècle, le sociologue Henri Mendras montrait comment les années 1965–1985 avaient été le théâtre d'une «seconde révolution française», marquée par l'épuisement du modèle social issu de la révolution industrielle et par l'invention d'une nouvelle civilisation des mœurs dominée par l'individualisme[7]. Il peut sembler paradoxal que ce tournant individualiste des sociétés occidentales ait été le fait d'une génération de jeunes gens dont les porte-parole se recrutaient souvent dans une mouvance gauchiste portant haut les valeurs collectives du marxisme et du socialisme révolutionnaire[8]. Cette apparente «ruse de l'histoire» s'explique toutefois assez aisément. L'affrontement de générations qui est au cœur des années 68 sert de support à une critique multiforme des institutions, de l'École à l'Église, de la famille à l'État. Il accompagne une mutation des utopies collectives, qui se déplacent de l'émancipation ouvrière vers le combat pour la libération des mœurs. Il prend la forme d'une hyperpolitisation du débat politique, derrière laquelle se trame la transformation des manières de vivre et de croire. Lorsque l'effervescence gauchiste retombe, à la fin des années 1970, la société française en aura été changée, non pas dans le sens que semblaient indiquer les discours révolutionnaires et communautaires tenus par les leaders de la contestation étudiante, mais dans le sens d'une plus grande autonomie des individus, portée par le discours d'émancipation des mœurs.

Le catholicisme français est doublement emporté dans ce mouvement, à la fois parce que l'Église apparaît comme une de ces institutions obsolètes et répressives qu'il s'agit de combattre, et parce que nombre de militants et d'intellectuels catholiques se retrouvent eux-mêmes engagés dans le combat des années 68 pour l'émancipation des corps et la révolution des mœurs. Ainsi pourrait se dessiner, à la rencontre entre réception du Concile et années 68, l'histoire d'un «moment 68» du catholicisme français[9], marqué par l'accélération brutale d'un processus de déprise sociale déjà ancien, mais auquel le recul rapide des vocations, le déclin des pratiques, l'hémorragie des militants, la remise en cause du magistère notamment en matière de morale individuelle et familiale, donnent

[6] Étienne Fouilloux, Les théologiens catholiques de l'avant à l'après-Concile 1962–1969, dans: Avon/Fourcade (dir.), Un nouvel âge de la théologie? (voir note 5), 19–36.

[7] Henri Mendras, La Seconde Révolution française 1965–1984, Paris 1988.

[8] Philippe Artières/Michelle Zancarini-Fournel (dir.), 68. Une histoire collective 1962–1981, Paris 2008; Michelle Zancarini-Fournel, Le moment 68. Une histoire contestée, Paris 2008.

[9] Je me permets de renvoyer sur ce point au paragraphe «Le moment 68» de mon chapitre «1905–2005. Un siècle d'engagements catholiques», dans: Bruno Duriez/Étienne Fouilloux/Denis Pelletier/Nathalie Viet-Depaule (dir.), Les catholiques dans la République, Paris 2005, 38 sq.

un caractère de crise. Crise du catholicisme sans doute, mais tellement accordée à une remise en cause plus générale des manières de croire et de militer, des systèmes de valeurs et des régimes de sens au sein de la société française, que l'on est tenté d'y voir la trace d'un bouleversement plus profond des fondements même du vivre ensemble, une mutation anthropologique dont le catholicisme n'est au fond qu'un observatoire privilégié, un sismographe particulièrement sensible.

Le «moment 68» de la théologie française: Cette déstabilisation du catholicisme post-conciliaire affecte pour plusieurs années la possibilité même de formuler un discours religieux de vérité sur le monde. Depuis les années 1930, la théologie française se construisait dans une tension féconde, quoique souvent conflictuelle, entre deux pôles de légitimation du discours. D'un côté persistait un modèle de production théologique classique, ordonné au travail, à l'étude et à la controverse, construit dans un rapport privilégié avec la tradition. D'un autre côté, le développement du militantisme laïc, notamment au sein des mouvements, avait poussé certains théologiens à modifier leur pratique de travail et à construire leur réflexion à partir de l'expérience de terrain à laquelle ils étaient confrontés. À l'image du père Chenu, élaborant après guerre une «théologie du travail[10]» au contact des hommes et des femmes engagés dans la mission ouvrière, ils devenaient ainsi des «théologiens de service»[11], c'est-à-dire des religieux engagés dans un travail de médiation entre l'expérience des militants et la tradition catholique. Ils couraient certes le risque de se trouver en première ligne dès lors que des tensions avec le magistère, celui des évêques ou celui de Rome, mettait en évidence l'échec de la médiation à laquelle ils s'étaient attelés – on le vit lors de la crise progressiste et dans le sillage de l'interruption de l'expérience des prêtres-ouvriers. Mais leur engagement les rapprochait du modèle de l'intellectuel ou du «théologien en veston», qu'ils fréquentaient au sein des grandes institutions du magistère intellectuel qu'étaient le Centre catholique des Intellectuels français, les Semaines sociales de France, la Paroisse universitaire.

Naguère mis en difficulté au temps de la crise progressiste, ces théologiens étaient fondés à voir dans le Concile Vatican II, au cours duquel nombre d'entre eux avaient joué le rôle d'experts officiels ou officieux, la victoire de l'idéal d'ouverture à la modernité pour lequel ils s'étaient battus. Mais de nouvelles tensions, apparues au lendemain du Concile, affectent en profondeur le dispositif de production du sens que l'on vient de décrire.

D'une part, la critique institutionnelle affaiblit les grandes institutions du magistère intellectuel qui entrent en crise, au moment où la mouvance gauchiste chrétienne cherche ses modèles en dehors de la tradition catholique[12]. C'est

[10] Marie-Dominique Chenu, Pour une théologie du travail, Paris 1955.

[11] L'expression est proposée par Étienne Fouilloux, Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914–1962, Paris 1998, 207 et suivantes. Également: Denis Pelletier, Intellectuels catholiques ou dreyfusistes chrétiens? Histoire d'un écart, dans: Michel Leymarie/Jean-François Sirinelli (dir.), L'histoire des intellectuels aujourd'hui, Paris 2003, 327-340.

[12] Sur cette crise du magistère intellectuel et de ses institutions au cours des années 1970, brièvement abordée dans: Pelletier, La crise catholique (voir note 3), 228-232, voir surtout: Claire Toupin-Guyot, Les intellectuels catholiques dans la société française. Le Centre catholi-

directement dans l'œuvre de Louis Althusser que les chrétiens révolutionnaires de la *Lettre* ou les chrétiens-marxistes de *Cité nouvelle* vont chercher les outils conceptuels – notamment la notion d'appareil idéologique d'État – qui leur permettent de penser de front la révolution dans l'Église et la révolution dans la société. C'est du côté de la linguistique structurale qu'ils cherchent les principes d'une critique radicale de l'exégèse biblique[13]. Enfin, Yvon Tranvouez a récemment montré combien le combat de cette extrême-gauche est sous-tendu par l'idée selon laquelle le mouvement social est le seul fondement légitime de tout discours théologique[14].

La conséquence de ce double système de déqualification des savoirs religieux est paradoxale. S'il est toujours possible à un théologien «classique» de continuer à travailler dans le silence de son *studium*, quitte à attendre les jours meilleurs qui ne manqueront pas de venir, il n'en va pas de même des «théologiens de service», dont le magistère est directement affecté par la prétention des militants à penser eux-mêmes leur propre itinéraire ou à trouver leurs modèles en dehors de la tradition catholique. À la menace de la sanction romaine, qui dominait au cours de la période précédente, succède cette fois le dédain des militants: «Si une théologie authentique peut voir le jour, elle devra traduire la réalité du changement», lit-on en 1975 dans la *Lettre*. «C'est dire qu'il ne saurait être question d'en trouver l'amorce ailleurs que dans les tracts, manifestes, déclarations des groupes militants».[15]

Sans doute ce type de discours demeure-t-il ultra-minoritaire. Mais, parce qu'il s'inscrit dans le sillage des événements de mai 68, parce qu'il dénonce un dispositif institutionnel lui-même affaibli par la crise des vocations et le déclin des pratiques, il contribue à affaiblir pour quelques années tout autre discours catholique sur le monde. L'écart qui se creuse au cours des années 1960 entre l'anthropologie catholique et le structuralisme accentue cet effet de délégitimation. On le sait, c'est autour de la formulation d'un humanisme commun à la tradition chrétienne et à la pensée contemporaine que les pères conciliaires, et notamment les rédacteurs de *Gaudium et spes,* ont rêvé la réconciliation entre l'Église et le monde. Or, en France en tout cas, le débat intellectuel des années 1960 est dominé par le structuralisme, de Lévi-Strauss à Lacan, de Barthes à Greimas, d'Althusser à Foucault. Il impose un autre regard sur les activités humaines, à distance de toute philosophie du sujet. «Le but des sciences de l'homme n'est pas de constituer l'homme mais de le dissoudre[16]», écrit Lévi-Strauss en 1962 en conclusion de *La pensée sauvage*. «On ne peut connaître quelque chose

que des intellectuels français (1941–1976), Rennes 2002, 297 et suivantes; 1962–1977: les Semaines sociales et le «Troisième homme», dans: Jean-Dominique Durand (dir.), Les Semaines sociales de France 1904–2004, Paris 2006, 75–87.

[13] Notamment: Fernand Belo, Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc, Paris, 1974; Michel Clévenot, Approches matérialistes de la Bible, Paris 1976.

[14] Yvon Tranvouez, La question théologique dans l'extrême-gauche catholique en France 1968–1978, dans: Avon/Fourcade (dir.), Un nouvel âge de la théologie? (voir note 5), 165–179.

[15] Renaud Dulong, cité par Tranvouez, La question théologique (voir note 14), 175.

[16] Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Paris 1990, (1ere édition en 1962), 326.

des hommes qu'à la condition absolue de réduire en cendres le mythe philosophique (théorique) de l'homme», répond comme en écho Louis Althusser dans «Marxisme et humanisme», paru en 1964[17]. «L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine[18]», écrit Michel Foucault en 1966. Au temps du progressisme chrétien, un dialogue était possible avec le jeune Marx, humaniste, philosophe de l'aliénation, que décrivaient Henri Lefebvre ou Roger Garaudy. De même était-il légitime de confronter la tradition pascalienne de l'âme divisée à l'existentialisme de Jean-Paul Sartre. En refusant de lier la fabrique du sens à celle de la vérité, le structuralisme rend cette rencontre improbable. Ce qui est en cause ici est donc moins la rencontre entre la théologie et les sciences humaines que les *conditions* de cette rencontre, marquée par un différend profond entre les régimes catholique et structuraliste de production du sens.

Ainsi pourrait s'expliquer enfin la multiplication, en quelques années, des «théologies de...», qu'un complément de nom vient spécifier à partir d'un champ particulier de l'activité humaine, et que leurs promoteurs définissent comme autant de spécialités ou de genres. Sans doute était-il possible depuis longtemps de *qualifier* la théologie en lui accolant une épithète. La théologie pouvait ainsi être fondamentale ou morale, biblique ou dogmatique, mais ces qualificatifs ne portaient pas atteinte à la représentation qu'elle se faisait de son unité fondamentale, une unité que la référence à Thomas d'Aquin structurait depuis l'encyclique *Aeterni patris* (1879), qui en avait rendu l'enseignement obligatoire dans les facultés de théologie et les grands séminaires. Ainsi est-ce en les accusant de prétendre fonder une «nouvelle théologie» que les dominicains de la *Revue thomiste* (les pères Labourdette, Bruckberger, Garrigou-Lagrange), en 1946 et 1947, cherchèrent à discréditer les jésuites lyonnais de l'École de Fourvière, au moment où ces derniers s'efforçaient, via les collections «Sources chrétiennes» au Cerf et «Théologie» chez Aubier, de contourner le carcan rigoureux de la scolastique thomiste en réhabilitant la littérature patristique, notamment en langue grecque, et son héritage de théologie spirituelle et mystique[19]. Les pères de Lubac, Daniélou, Bouillard se défendirent de cette accusation, ce qui n'empêcha pas les sanctions quelques années plus tard. De même l'encyclique *Humani Generis*, publiée en 1950 par Pie XII, est-elle entièrement traversée par le rappel à l'unité de la démarche théologique.

Au contraire, pendant les années 1960 et 1970, pour partie sous influence protestante, germanophone ou anglophone, les théologies «spécialisées» paraissent se multiplier: théologie de la sécularisation, théologie de la mort de Dieu adaptée en 1968 par Jean Cardonnel «et un groupe de chrétiens», théologie de l'espérance, théologie politique de l'allemand Jean-Baptiste Metz, relayée en France par Marcel Xhaufflaire, théologie de la révolution (Giulio Girardi), théologie de

[17] Louis Althusser, Marxisme et humanisme, dans: Pour Marx, Paris 1966, 236 (texte paru en 1964 dans Les cahiers de l'ISEA).
[18] Michel Foucault, Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines, Paris 1966, 398.
[19] Fouilloux, Une Église en quête de liberté (voir note 11), 279 et suivantes.

la libération venue d'Amérique latine après la conférence de Medellin, théologie du développement (François Houtart), voire théologie de la ville (Joseph Comblin)[20]. Davantage qu'une logique d'avant-garde, conduisant chaque nouvelle théologie à se définir dans le dépassement de celles qui la précèdent, sans doute faut-il voir là l'effet d'une spécialisation des discours à l'épreuve des sciences humaines, devenues les interlocutrices légitimes des savoirs religieux. Elle souligne toutefois la difficulté de la théologie à définir son épistémologie de manière autonome, et alimente chez nombre de théologiens, notamment parmi la génération des acteurs du concile, le sentiment d'une crise profonde de l'identité commune.

Les savoirs sur le religieux dans l'histoire récente des sciences humaines

L'historien doit-il donc se résoudre à adopter sur les années 68 le regard pessimiste de Michel Meslin et de nombre des acteurs de cette période, laïcs ou clercs? J'aimerais, dans les pages qui suivent, suggérer l'idée qu'une autre histoire est possible, en suivant le fil ténu des effets de la déstabilisation post-conciliaire dans le champ même des sciences humaines. Cette démarche est délicate, car elle consiste à chercher à nouer des liens significatifs entre des disciplines qui s'autodéfinissent comme croyantes – celles qui produisent des savoirs proprement religieux – et d'autres dont les modes d'auto-représentation obéissent à la règle wébérienne d'une science sociale dégagée des valeurs – en l'occurrence, dans cette dernière partie, l'histoire et la sociologie. Elle est incertaine, car les travaux manquent qui permettraient de lui garantir une forme aboutie d'administration de la preuve. Elle me paraît pourtant indispensable, si nous voulons tirer parti de l'ambivalence assumée du concept de «savoirs du religieux» pour comprendre l'héritage des années 68. Les analyses qui viennent sont donc formulées à titre d'hypothèses, comme autant de pistes de réflexion ouvertes sur un terrain qui n'est guère encore balisé.

Analyse institutionnelle, enquête sociologique et institutions religieuses: En 1971 paraît en France la traduction de l'ouvrage de Peter Berger, *The Sacred Canopy*[21]. On peut considérer cette date comme le point de départ d'un cycle de la sociologie des religions dominé par le paradigme de la *sécularisation*, cycle dont l'apogée coïnciderait avec la publication en 1985 du livre de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*[22], qui reformule les thèses de Weber dans le sens d'une «histoire politique de la religion» et fait du christianisme «la religion de la

[20] Notamment: Jean Cardonnel et un groupe de chrétiens, Dieu est mort en Jésus-Christ, Bordeaux 1968; Marcel Xhaufflaire, La théologie politique: introduction à la théologie politique de Jean-Baptiste Metz, Paris 1972; Jürgen Moltmann et alii, Discussion sur la «théologie de la révolution», Paris 1972, coll. «Cogitatio Fidei»; Joseph Comblin, Théologie de la ville, Paris 1968.

[21] Peter Berger, La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle, Paris 1971, trad. J. Feisthauer, The sacred Canopy: Elements of a sociological theory of religion, New York 1967.

[22] Marcel Gauchet, Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris 1985.

sortie de la religion». Ce cycle se distingue de la période qui l'a précédé, où les enjeux de la recherche portaient davantage sur la manière dont une approche comparatiste permettait de corriger la thèse, d'origine confessionnelle, de la *déchristianisation*. Bien sûr, la réflexion sur la sécularisation se poursuit ensuite, mais la publication, en 1986, du livre de Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, me paraît ouvrir un nouveau cycle, désormais centré sur la résistance du fait religieux au sein de sociétés qui croyaient l'avoir marginalisé, et donc sur les *recompositions* du religieux au sein des sociétés de la modernité tardive[23]. De manière significative, 1985 est aussi la date de parution du premier rapport parlementaire français sur les sectes.

«Église, l'épreuve du vide?», titrait la revue *Autrement* à l'été 1975. On voit le lien qu'il est possible de nouer entre ce cycle sociologique de la sécularisation et la conjoncture dans laquelle il s'est déployé. Or, loin de conduire à la marginalisation de l'objet religieux à l'intérieur du champ sociologique, ce cycle me paraît au contraire avoir contribué à renouveler la discipline au cours des années 1970 et 1980. Il a notamment conduit à prêter attention au devenir de l'institution et des institutions religieuses, au rapport entre le moment instituant et l'objet institué, à l'articulation entre l'organisation institutionnelle et le régime de vérité qui la supporte.

Trois points méritent ici d'être soulignés. Il faudrait d'abord approfondir le lien qui s'est noué, au cours des années 1970, entre la sociologie des religions et la version sociologique de l'analyse institutionnelle, dont on rappellera qu'elle était apparue une vingtaine d'années auparavant dans le champ psychiatrique[24]. La pratique de l'intervention sociologique, qui est au cœur de la démarche d'un René Lourau ou d'un Georges Lapassade, s'est alors articulée sur la demande émanant de nombre de communautés religieuses en difficulté, qui faisaient appel à des sociologues pour les aider à voir plus clair dans leurs tensions internes[25]. Simultanément, la dialectique «instituant / institué» conduisait à une appropriation originale des thèses wébériennes sur le charisme et sa «quotidianisation» ou sa «routinisation», dans le sillage de la traduction par Jean Baudrillard, en 1968, du livre de Wilhelm Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, qui fit circuler dans le milieu sociologique francophone une version romantique de la thèse, elle aussi wébérienne, des effets institutionnalisants de l'échec de la prophétie[26].

[23] Danièle Hervieu-Léger, Françoise Champion. Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental, Paris 1986.

[24] René Lourau, L'analyse institutionnelle, Paris 1970; Georges Lapassade, Groupes, organisations, institutions, Paris 1974.

[25] Voir notamment: René Lourau, Les analyseurs de l'Église, Paris 1972.

[26] Wilhelm Mühlmann, Messianismes révolutionnaires du tiers-monde, Paris 1968, trad. J. Baudrillard, Chiliasmus und Nativismus, Berlin 1961. Voir l'analyse de «l'effet Mühlmann» par René Lourau, «Analyse institutionnelle et question politique». L'homme et la société, n 29–30, 1973.

Un deuxième niveau d'analyse devrait prendre en compte le passage de témoin entre deux générations de la sociologie des religions en France. Pour un Jean Baubérot, militant engagé dans la crise de la jeunesse protestante au milieu des années 60 avant de devenir sociologue du protestantisme puis de la laïcité[27], pour une Danièle Hervieu-Léger, impliquée par sa thèse dans l'analyse des communautés chrétiennes étudiantes et du double mouvement qui s'y jouait de contestation de l'institution et d'institutionnalisation par la contestation[28], la crise des années 68 fut sans doute fondatrice d'une manière de traiter les objets religieux bien différente de celle des fondateurs de l'école française de sociologie des religions, un Henri Desroche, un Jacques Maître, un Émile Poulat, dont la démarche sociologique s'était trempée au feu d'une autre crise, celle du progressisme chrétien des années 1950. En aval enfin, on ne peut s'empêcher d'être attentif à la manière dont les sociologues des institutions ont réintroduit, au cours des années 1990, l'institution religieuse au cœur même du «programme institutionnel» (François Dubet) dont ils analysaient les mutations[29]. Ainsi se dessine une possible postérité sociologique de la crise des savoirs du religieux au cours des années 68.

La religion populaire, entre histoire des mentalités et crise liturgique: Si l'on veut esquisser une perspective analogue dans le champ de l'historiographie contemporaine, il faut se replacer dans le contexte disciplinaire des années 1970. Elles sont le moment d'un autre passage de témoin, entre la seconde génération de l'école des *Annales*, dominée par la figure de Fernand Braudel, et la troisième génération, dont l'ouvrage collectif *Faire de l'histoire* sera en 1974 le manifeste, marqué par le triomphe de l'histoire des mentalités[30]. Dans le champ de l'histoire contemporaine, traditionnellement en position plutôt marginale au sein des *Annales,* un mouvement analogue s'opère dans la seconde moitié des années 1970, à travers l'entrée en crise du paradigme de l'histoire économique et sociale (celle d'un Ernest Labrousse ou d'un Pierre Léon), au profit d'une histoire de plus en plus attentive aux sensibilités collectives, à la construction imaginaire des groupes sociaux et au rôle que jouent les croyances et les représentations, notamment religieuses, dans la fabrique du lien social[31]. Ce tournant obéit à une

[27] Lire notamment: Jean Baubérot, Le pouvoir de contester. Contestations politico-religieuses autour de «mai 68» et du document «Église et pouvoirs», Genève 1983.

[28] Danièle Hervieu-Léger, De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens en France (1965–1970), Paris 1973.

[29] Notamment: François Dubet, Le déclin de l'institution, Paris 2002, 25 et suivantes; Jacques Lagroye, L'institution en pratiques, dans: Revue suisse de Science politique, vol. VIII, 3–4 (2002), à rapprocher de son dernier ouvrage, La vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité, Paris 2006.

[30] Jacques Le Goff/Pierre Nora (dir.), Faire de l'histoire. Vol. 1: nouveaux problèmes. Vol. 2: nouvelles approches. Vol. 3: nouveaux objets, Paris 1974.

[31] Je me permets de renvoyer à un article déjà ancien où ce tournant est analysé: Denis Pelletier, Les pratiques charitables françaises entre «histoire sociale» et «histoire religieuse». Essai d'historiographie critique, dans: ibid./Isabelle von Bueltzingsloewen (dir.), La charité en pratique. Chrétiens français et allemands sur le terrain social: XIX–XX siècles, Strasbourg 1999, 33–47.

dynamique disciplinaire propre. Il est toutefois intéressant de s'interroger sur la manière dont s'y insèrent les savoirs du religieux qui nous préoccupent. On esquissera la réponse à partir d'un *débat* et d'un *lieu*.

Le débat sur la culture populaire traverse l'historiographie des années 68. En amont, il se noue sur la question des mentalités, notamment depuis la publication en 1964 par l'historien Robert Mandrou de son livre sur la «bibliothèque bleue de Troyes», cette collection d'ouvrages diffusés par colportage à travers la France des XVIIe et XVIIIe siècles[32]. Le titre de l'ouvrage, *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, situe bien l'ambition de son auteur. Quelques années plus tard, Mandrou se retrouve au centre d'une polémique historiographique après la publication de *Magistrats et sorciers au XVIIe siècle*[33]. Un des acteurs importants de cette polémique, qui porte sur la définition de la culture populaire et le contenu d'une histoire des mentalités, n'est autre que le jésuite Michel de Certeau, auteur en 1970 de *La possession de Loudun*, étude historique d'un cas de possession que ses éditions érudites de l'œuvre de Jean-Joseph Surin, qui y fut étroitement mêlé, lui avaient donné à connaître[34]. L'enjeu du débat, dans le détail duquel il n'est pas nécessaire ici d'entrer, porte alors sur le rapport entre culture populaire et culture des élites, sur la circulation du sens et des représentations entre l'une et l'autre, sur la part de domination qui est à l'œuvre dans le partage entre «culture populaire» et «culture savante», entre les savoirs légitimes et les savoirs que disqualifie leur origine sociale dominée[35].

Dans le champ des savoirs du religieux, la question de la *culture* populaire croise alors celle de la *religion* populaire. Parce que l'affaire de Loudun engage la sorcellerie et la possession, mais aussi un certain nombre d'enjeux concernant l'histoire de la spiritualité et de la mystique au XVIIe siècle, cette question n'est pas étrangère à la polémique entre Mandrou et Certeau. Plus généralement, on voit bien comment l'histoire des mentalités et celle des représentations collectives sont susceptibles de rendre au facteur religieux un rôle que lui avait longtemps contesté l'histoire économique et sociale, essentiellement centrée sur les voies de la modernisation de la société française aux époques modernes et contemporaines. Dans le bilan de l'histoire religieuse de la France contemporaine qui paraît en 1975 sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Claude Langlois pointe l'importance des recherches sur la religion populaire, qu'il place sous le double patronage des travaux de l'historien Jean Delumeau sur les réformes d'une part, de l'apport de l'anthropologie d'autre part[36].

[32] Robert Mandrou, De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes, Paris 1964.

[33] Robert Mandrou, Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle. Une analyse de psychologie historique, Paris 1968.

[34] Michel de Certeau, La possession de Loudun, Paris 1970, coll. «Archives», n 37.

[35] Michel de Certeau, Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du XVIIe siècle, dans: Revue d'histoire de l'Église de France, 155 (juillet-décembre 1969), 300–319.

[36] Claude Langlois, Permanences et transformations de la religion populaire, dans: Jean-Marie Mayeur (dir.), L'histoire religieuse de la France 19e–20e siècle. Problèmes et méthodes, Paris 1975, 64–71.

Ces deux références sont intéressantes. Formé à l'histoire économique et sociale, le moderniste Jean Delumeau s'est vu confier la rédaction d'un ouvrage de la collection «Nouvelle Clio» sur les réformes religieuses en France, qui a conduit à la parution en 1965 de *Naissance et affirmation de la Réforme,* en 1971 de *Le catholicisme entre Luther et Voltaire.* Mais cet historien est aussi un catholique engagé, et c'est après de la publication en 1977 d'un essai sur la crise religieuse contemporaine que son œuvre s'oriente vers une histoire de la peur, du péché et de la confession dans l'Occident chrétien[37]. Quant à l'apport des anthropologues, il suppose pour être compris de faire intervenir un lieu très spécifique du renouveau de l'histoire religieuse au cours des années 1960 et 1970, qui fut le «groupe de La Bussière[38]». Ce groupe d'historiens s'est constitué au cours des années 1960, autour d'un noyau d'anciens «Talas» (ceux qui vont «t-à-la messe») de l'École normale supérieure parmi lesquels les médiévistes Jean Chelini et Francis Rapp, les modernistes Jacques Le Brun et Marc Vénard, les contemporanéistes Jean-Marie Mayeur et Bernard Comte. Élargi à des historiens plus jeunes, parmi lesquels figure Claude Langlois, il est ensuite marqué par l'apport original de Michel de Certeau, qui l'a rejoint en 1967. C'est Certeau qui a ouvert le groupe aux méthodes de l'anthropologie historique et de l'histoire des mentalités.

Force est pourtant d'admettre que ces travaux d'historiens sont aussi tributaires de la conjoncture religieuse. Dans la seconde moitié des années 1960, la défense d'une religion populaire que mettraient à mal les décisions conciliaires en matière de liturgie – et plus encore la manière imprudente de les anticiper dans nombre de paroisses – est devenue le cheval de bataille de tout un courant conservateur du catholicisme français. Elle est au centre de l'argumentaire développé à partir de novembre 1969 par Pierre Debray et ceux qui, se désignant eux-mêmes comme les «Silencieux de l'Église», chercheront bientôt à peser en faveur d'un «recentrage» du catholicisme français au nom de sa «majorité silencieuse»[39]. En 1973, le dominicain Serge Bonnet dénonce, dans un pamphlet intitulé *À hue et à dia,* l'oubli de la religion populaire par la «nouvelle cléricature» post-conciliaire; trois ans après, il publiera une enquête sociologique sur *Les prières secrètes des Français*[40]. La même année paraît chez Beauchesne un ouvrage collectif d'historiens sur la religion populaire à travers les âges, auquel participent notamment Francis Rapp et Jean Delumeau, mais dont le chapitre introductif, rédigé par le chanoine Fernand Boulard, replace le débat dans une chronologie ouverte par le Concile Vatican II[41]. Les travaux des années 1970 sur la religion populaire joueront un rôle essentiel dans le renouveau de l'histoire religieuse en France, en

[37] Jean Delumeau, Le christianisme va-t-il mourir?, Paris 1977. Sur cet itinéraire intellectuel, voir Guillaume Cuchet, Jean Delumeau, historien de la peur et du péché: historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20e siècle, dans: Vingtième siècle. Revue d'histoire, 107 (juillet-septembre 2010), 145–155.

[38] Sur ce groupe, voir Claude Langlois, Michel de Certeau et le groupe de La Bussière, dans: Luce Giard (dir.), Le voyage mystique. Michel de Certeau, Paris 1988; François Dosse, Michel de Certeau. Le marcheur blessé, Paris 2002, 221 et suivantes.

[39] Sur les silencieux de l'Église: Pelletier, La crise catholique (voir note 3), 182–188.

[40] Serge Bonnet, À hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la Ve République, Paris 1973; Prières secrètes des Français d'aujourd'hui, Paris 1976.

[41] Bernard Plongeron (dir.), La religion populaire. Approches historiques, Paris 1976.

conduisant les historiens à prêter davantage attention aux pratiques et aux croyances quotidiennes. Ils ouvrent la voie à une anthropo-histoire du christianisme, qui échappe au primat du politique et de l'institutionnel, et dont nombre de grandes thèses d'histoire régionale qui paraîtront dans les deux décennies suivantes porteront la trace. Cette historiographie est indissociable, en son origine, du débat sur la réception du Concile et sur la réforme liturgique.

Conclusion

Réagissant avec l'acuité que l'on sait à la «prise de parole» qui avait dominé les événements de 1968, le jésuite Michel de Certeau considérait qu'une part essentielle de la «révolution symbolique» en cours se jouait dans le champ même des sciences humaines, à travers la redéfinition de leurs frontières.

> «La révision de la compartimentation entre disciplines fait également partie d'un déplacement structurel. Le statut théorique de chaque discipline tient moins à la définition qu'elle donne d'elle-même qu'à son rapport avec les autres, c'est-à-dire à son inscription dans un réseau de déterminations réciproques. Un renouvellement n'est donc pas possible si l'on se cantonne à l'intérieur d'une (ou de chaque) discipline»[42],

écrit-il en 1968 dans un texte intitulé, de manière significative, «le fonctionnement social du savoir».

> «Autrement dit, ajoute-t-il, une révision *théorique* des disciplines ne pouvait que mettre en cause leur articulation les unes avec les autres et dévoiler tout un système de rapports historiques et sociaux – qui est aussi une combinaison de places occupées et de pouvoirs détenus. [...] C'est l'effet et le sens d'une crise que de révéler des articulations et des cohérences latentes, mais précisément parce qu'un déplacement profond ne les met à jour qu'en les déracinant».[43]

On sait comment Michel de Certeau mit en œuvre le programme intellectuel implicite qu'il dessinait là, en passant le reste de sa vie à arpenter le champ des sciences humaines, de l'histoire à l'anthropologie, de la psychanalyse à l'analyse du discours, dans une relation singulière, à la fois étroite et toujours critique, avec la pensée structuraliste. Le recours à la notion de «savoirs du religieux», qui sous-tend cet article, obéit à une démarche proche. Il s'agit de substituer au constat désenchanté d'une crise des savoirs religieux au cours des années 68 une autre analyse, qui s'intéresse à la redistribution des discours savants sur le religieux à l'intérieur d'un champ réunissant sciences religieuses et sciences humaines. La démarche pourra sembler illégitime à ceux qui tiennent à maintenir la frontière entre ces deux champs du savoir, soit pour préserver le statut particulier des disciplines «croyantes» que sont la théologie ou l'exégèse, soit au nom d'une conception de la laïcité qui récuserait un tel rapprochement. Cette démarche nous semble pourtant la mieux à même d'inscrire dans une histoire intellectuelle la redéfinition de la place assignée au religieux par la société française depuis le dernier tiers du XXe siècle.

[42] Michel de Certeau, Le fonctionnement social du savoir. La prise de parole, Paris 1968, 114.
[43] Certeau, Le fonctionnement social du savoir (voir note 42), 115–116.

Les savoirs du religieux dans la France des années 68 – Le catholicisme entre théologie et sciences humaines

En France, les débats sur la réception du concile Vatican II ont été contemporains de la crise qui a marqué les années 68. Le catholicisme français a été fortement déstabilisé par cette double épreuve. La crise a affecté le discours théologique, affaibli par sa confrontation avec les sciences humaines au temps du structuralisme. Faut-il pour autant s'en tenir à une lecture exclusivement négative de la période? Les exemples de la sociologie et de l'histoire montrent que ces deux disciplines connaissent alors un véritable renouveau des travaux sur le fait religieux, renouveau en partie lié aux débats qui secouent alors le catholicisme. En analysant conjointement l'histoire de la théologie et celle des sciences sociales du religieux, on s'aperçoit que la crise laisse la place à une redistribution des savoirs. Cette redistribution illustre, dans le champ intellectuel, l'évolution de la place assignée au christianisme dans la société française à la fin du XXe siècle.

Das Wissen der Religion in Frankreich der 68er – Der Katholizismus zwischen Theologie und Humanwissenschaften

In Frankreich spielten sich die Debatten um die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils zeitgleich mit der Krise von 1968 ab. Der französische Katholizismus wurde durch diese zweifache Prüfung stark destabilisiert. Die Krise beeinflusste den theologischen Diskurs, welcher in der Konfrontation mit den Humanwissenschaften zur Zeit des Strukturalismus geschwächt worden war. Trotzdem: Ist diese Periode ausschliesslich negativ zu interpretieren? Die Beispiele der Soziologie und der Geschichte zeigen, dass diese beiden Disziplinen in jener Zeit eine eigentliche Erneuerung in der Beschäftigung mit Religion durchmachten, eine Erneuerung, welche teilweise mit jenen Debatten verbunden war, welche den Katholizismus in jener Zeit erschütterten. Indem zugleich die Theologiegeschichte wie jene der Sozialwissenschaften der Religion untersucht wird, zeigt sich, dass die Krise Platz für eine Neuverteilung des Wissens offen liess. Diese Neuverteilung oder Umverteilung zeigt, im intellektuellen Feld, die Evolution des Ortes auf, welche dem Christentum in der französischen Gesellschaft am Ende des 20. Jahrhunderts zugeschrieben wurde.

The knowledge of religion in France around 1968 – Catholicism between theology and human sciences

In France, the debates on the reception of the Second Vatican Council took place contemporaneously to the crisis of 1968. French Catholicism was strongly destabilized by this double ordeal. The crisis influenced the theological discourse that had been weakened by the confrontation with the humanities dominated by structuralism. Nevertheless: Can this period only be interpreted negatively? The examples of sociology and history demonstrate that these two disciplines underwent an actual renewal regarding their occupation with religion, a renewal that partially was connected to the debates that unsettled Catholicism at the time. In as much as the history of theology and that of the social sciences of religion are analyzed in this article, it can be shown that the crisis left open a space for a new distribution of knowledge. This redistribution expresses, within the intellectual field, the evolution of the *lieu* that was ascribed to Christianity in French society at the end of the 20th century.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Catholicisme – Katholizismus – catholicism, France – Frankreich – France, années 68 – die 68er – the 68s, histoire – Geschichte – history, sociologie – Soziologie – sociology, théologie – Theologie – theology, sciences religieuses – Religionswissenschaften – sciences of religion.

Denis Pelletier, directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études, membre du GSRL (Groupe Sociétés Religions Laïcités, UMR 8582 EPHE-CNRS).