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: 105 (2011)

Artikel: La décomposition des chrétientés occidentales : réflexions à partir du cas breton (1950-2010)

Autor: Tranvouez, Yvon

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390484

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: 05.07.2025

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

La décomposition des chrétientés occidentales: réflexions à partir du cas breton (1950–2010)

Yvon Tranvouez

La Bretagne n'est plus ce bastion de chrétienté qu'on se répétait rituellement qu'elle était. À force de s'enivrer de modernité, elle a fini par rouler dans le fossé: elle se réveille avec la gueule de bois. D'autres régions françaises, sans doute, dans l'Est ou le Massif central par exemple, résistent mieux, mais pour combien de temps encore? Le sentiment général est que les chrétientés naguère les mieux assurées sont en train de s'effondrer. Cette situation mérite examen. Il s'agit à la fois de diagnostiquer l'état religieux actuel, d'en identifier les origines et de comprendre le processus qui a mené de celles-ci à celui-là, au cours d'un gros demi-siècle qui irait de 1950 à nos jours. Vaste projet, auquel je voudrais simplement introduire ici par deux réflexions générales. La première portera sur l'évolution de l'usage du vocabulaire de chrétienté. La seconde proposera une périodisation suggérée par les premiers travaux réalisés.

Chrétienté: de l'utopie sociale au concept pastoral

L'histoire contemporaine du concept de chrétienté peut se résumer en trois étapes. La première se situerait en gros dans le dernier quart du XIXe et le premier du XXe siècle. Arc-bouté sur le *Syllabus* de Pie IX, dynamisé par les encycliques de Léon XIII, le mouvement catholique développe une idéologie antimoderne qui prend pour modèle une chrétienté médiévale largement fantasmée.[1] Quelles que soient les nuances, voire les contradictions, entre les traductions contemporaines qu'ils en infèrent, le catholicisme social et la démocratie chrétienne s'alimentent à cet imaginaire. Loin d'affecter un tel paysage mental, la Grande Guer-

[1] Voir Daniele Menozzi, L'Église et l'histoire. Une dimension de la chrétienté, de Léon XIII à Vatican II, dans: La chrétienté en débat. Histoire, formes et problèmes actuels, Paris 1984; Laurence Van Ypersele/Anne-Dolorès Marcelis (dir.), Rêves de chrétienté, réalités du monde. Imaginaires catholiques, Paris 2001.

SZRKG, 105 (2011), 265–279

re le renforce au contraire par le spectacle d'un conflit meurtrier qui semble donner raison au discours intransigeant – et parfois apocalyptique – des militants catholiques.[2] Entre bien d'autres écrits de l'immédiat après-guerre, l'encyclique *Pacem* de Benoît XV, «sur la restauration chrétienne de la paix» (1920), traduit, malgré les précautions circonstancielles de son langage, la permanence de cet état d'esprit.

Le deuxième moment est plus bref, une quinzaine d'années.[3] En ce qui concerne la France, on peut l'enserrer entre deux dates emblématiques. Il s'ouvre en effet au lendemain de la condamnation de l'Action française le 29 décembre 1926. L'emprise de Maurras sur certains milieux chrétiens tendait à subordonner le projet catholique à l'engagement monarchiste. La décision de Pie XI lève cette hypothèque fâcheuse et ouvre la voie à l'idéal historique d'une «nouvelle chrétienté», non plus sacrale mais profane, comme l'explique Jacques Maritain dans un ouvrage retentissant, *Humanisme intégral*, publié en 1936.[4] Il ne s'agit plus de rêver d'un retour impossible à un passé révolu, mais de travailler en quelque sorte à une rectification catholique du monde moderne. Ce discours trouve opportunément écho et relais dans les mouvements de jeunesse de l'Action catholique spécialisée qui se développent au même moment. Il trouve aussi, moins opportunément, une occasion de se concrétiser lorsque s'installe le régime de Vichy, dont la Révolution nationale eût pu être chrétienne mais ne le fut pas. Aussi peut-on dire que, symboliquement, ce moment s'achève, dans les deux sens du terme, le 15 août 1942, avec le pèlerinage des routiers scouts de France au Puy-en-Velay.[5] Un an plus tard, en août 1943, tandis que le régime de Vichy s'enfonce plus que jamais dans la politique de collaboration qui lui aliène ses supporters catholiques du début de l'Occupation, paraît le livre choc des abbés Godin et Daniel, *La France pays de mission?*, qui ouvre une nouvelle conjoncture.[6]

Le troisième temps, sur lequel il faut s'attarder, irait de 1943 – cette année 1943 dont le Père Congar répétait qu'elle avait été décisive dans la mutation du catholicisme français – à 1965, lorsque s'achève le concile Vatican II. Cette époque présente un curieux contraste. D'une part, comme Étienne Fouilloux l'a bien montré, le concept de chrétienté disparaît du discours des intellectuels catholiques, auxquels il apparaît à la fois daté, compromis et dépassé.[7] On lui

2 Voir Paul Airiau, L'Église et l'Apocalypse, du XIXe siècle à nos jours, Paris 2000.

3 Voir Yvon Tranvouez, Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIXe–XXe siècle), Paris 1988 (en particulier le chapitre 5, «Du Christ-Roi aux prêtres-ouvriers»); Jean Chaunu, Christianisme et totalitarisme en France dans l'entre-deux-guerres (1930–1940), tome 3, La chrétienté paradoxale, Paris 2010.

4 Jacques Maritain, Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté, Paris 1936.

5 Voir Dominique Avon, Paul Doncœur, s.j. (1880–1961). Un croisé dans le siècle, Paris 2001, 286–295.

6 Henri Godin/Yvan Daniel, La France pays de mission?, Lyon 1943.

7 «Ainsi la naissance et la fortune du concept de ‹nouvelle chrétienté› au cours des années 1930 font-elles figure en dernière analyse de phase transitoire, chez les intellectuels catho-

préfère soit une autre forme de présence, au cœur de la modernité, soit une absence délibérée: c'est en gros le débat entre *Jeunesse de l'Église* et *Dieu vivant*, nouvelle configuration du dilemme récurrent entre incarnation et eschatologie, mais où l'idéal de chrétienté paraît désormais obsolète, abandonné aux milieux intégristes.[8] Le mot, remarque encore Étienne Fouilloux, est absent du lexique de Vatican II.[9] Et pourtant, d'autre part, il s'impose dans le vocabulaire pastoral, dès lors que l'abbé Boulard en fait l'une des catégories de sa carte religieuse de la France rurale, dont la première version paraît dans les *Cahiers du Clergé rural* en novembre 1947.

Dès 1945, dans ses *Problèmes missionnaires de la France rurale*, où la cartographie n'était encore que virtuelle, l'abbé Boulard ne faisait pas mystère du pragmatisme de sa typologie: «Choisissant entre tous les systèmes possibles, nous avons résolu de nous placer au point de vue *pratique*, celui de l'action pastorale. Si nous pouvons distinguer des groupes de paroisses *qui réclament des méthodes différentes d'évangélisation et de gouvernement*, nous aurons légitimé un classement et déjà suggéré d'importantes conclusions pastorales.»[10] Le propos est sans ambiguïté et atteste le lien étroit entre apostolat et sociologie, pour reprendre le titre d'une précieuse brochure du Père François Malley.[11] Qu'est-ce donc qu'une terre de chrétienté dans la typologie qui s'est imposée à la suite de Boulard? La réponse n'est pas univoque. Cela tient d'abord à ce que, des *Problèmes missionnaires de la France rurale* (1945) à la deuxième édition des *Premiers itinéraires en sociologie religieuse* (1966), les détails ont varié avec le temps, la typologie des débuts s'affinant à mesure que s'additionnaient les travaux. Mais cela s'explique aussi parce que la définition en est tantôt resserrée sur les indices religieux, tantôt élargie au contexte social.

On peut malgré tout ramener à quatre les critères religieux qui définissent la chrétienté: 1) *Une pratique majoritaire*, soit entre 45 et 100% d'adultes pascalisants et messalisants.[12] 2) *Une culture chrétienne* qui fait que le «respect humain» pousse au respect des commandements de Dieu et de l'Église: «on y pèche peut-être comme ailleurs, mais les jugements de l'opinion condamnent le

---

liques de langue française, entre les espoirs de retours en chrétienté nés de la Première Guerre mondiale et la ruine de tels espoirs dans l'apocalypse de la Seconde.» (Étienne Fouilloux, «Feu la ‹nouvelle chrétienté›?», dans: Leo Kenis/Jaak Billiet/Patrick Pasture [dir.], The Transformation of the Christian Churches in Western Europe, 1945–2000, Leuven 2010, 54).

8 Voir Bernard Besret, Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain (1935–1955), Paris 1964.

9 Fouilloux, «Feu» (voir note 7), 54.

10 Fernand Boulard, Problèmes missionnaires de la France rurale, Paris 1945, tome 1, 112.

11 François Malley, Apostolat et sociologie, supplément au n°115 d'Économie et Humanisme, 1958.

12 «Pourquoi cette limite inférieure fixée à 45%? Parce que, sauf rarissimes exceptions, les jeunes et les enfants pratiquant en proportion plus forte que les adultes du même lieu, à 45% d'adultes correspond au moins 50% de pratiquants de tous âges.» (Fernand Boulard, Premiers itinéraires en sociologie religieuse, Paris 1966, 20–21).

péché et l'obligent à se cacher».[13] 3) *La présence d'un clergé nombreux* – prêtres, religieux, religieuses – alimenté par des vocations abondantes et exerçant une autorité morale sur la population: «le maire m'obéit encore bien», confiait en 1949 un curé basque au Père Lebret.[14] 4) *Un réseau d'institutions chrétiennes* encadrant la population, au premier rang desquelles l'école confessionnelle.

À cela s'ajoutent, dans plusieurs passages des *Problèmes missionnaires de la France rurale*, des considérations sur les facteurs sociaux corrélés aux chrétientés: solidité du modèle familial, forte fécondité, isolement relatif lié à une situation périphérique ou à une configuration d'altitude, influence restreinte de la civilisation urbaine «fascinante et déchristianisante»[15]. En résumé, pour celui qui est devenu le chanoine Boulard, maître d'œuvre des enquêtes diocésaines qui se multiplient dans les années 1950, une paroisse de chrétienté c'est une paroisse où

> «le dimanche, l'ensemble des foyers de la commune est sur les bancs de l'église (45% des adultes, cela fait habituellement 60% au moins des femmes): la prédication ordinaire de l'Église (chaire, confessionnal) est ‹en prise directe› avec l'opinion du pays».[16]

Sur cette base empirique, la cartographie de la France religieuse (*Figure 1*) a permis de repérer des régions pratiquantes, dites encore de catégorie A. Trois groupes majeurs: l'Ouest (Bretagne, Vendée, Anjou, Bocage normand), l'Est (Lorraine, Alsace, Franche-Comté) et le Massif central. Trois groupes mineurs: le Nord, la Savoie et le Pays Basque. Tout cela, bien sûr, à gros traits. D'abord parce que plusieurs de ces chrétientés sont mitées d'isolats plus tièdes, mais surtout parce que la fourchette statistique est large. «Il se trouve dans A des paroisses qui comptent 45%, d'autres 100% de pascalisants», observait Gabriel Le Bras, qui en inférait des différences significatives dans le comportement religieux: «C'est assez dire que la carte si précieuse de M. l'abbé Boulard ne doit pas – contre la volonté de son auteur – créer l'illusion de trop larges uniformités.»[17] Boulard lui-même, en effet, distinguait deux types de paroisses pratiquantes: celles, dites A1, «où en plus de la pratique, règne l'esprit chrétien», et celles, dites A2, «où la majorité de la population pratique, mais où l'esprit chrétien disparaît».[18]

[13] Boulard, Problèmes (voir note 10), tome 1, 109–110.
[14] Louis-Joseph Lebret, La France en transition. Étapes d'une recherche, Paris 1957, 40.
[15] Boulard, Problèmes (voir note 10), tome 1, 24.
[16] Fernand Boulard, Premiers (voir note 12), 25.
[17] Gabriel Le Bras, Études de sociologie religieuse, tome 1, Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises, Paris 1955, 307–308.
[18] Boulard, Problèmes (voir note 10), tome 1, 124.

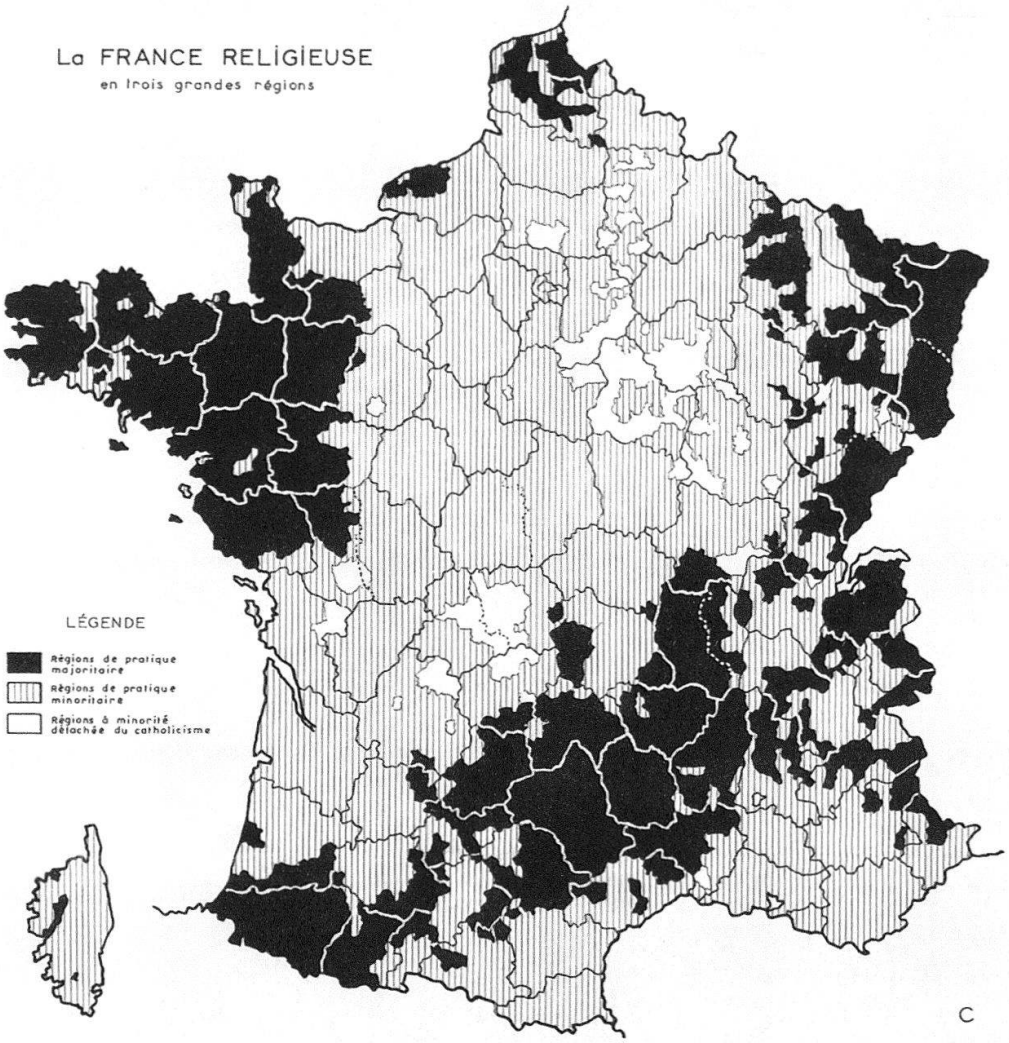

Figure 1: Carte religieuse de la France rurale
(Source: Fernand Boulard/Jean Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris 1968, hors texte)

Il suffit d'ailleurs d'affiner la cartographie en créant des tranches intermédiaires, comme l'a fait le Père Lebret à propos de la Bretagne, pour obtenir un effet visuel bien différent (*Figure* 2). Alors que les bases statistiques sont les mêmes, leur seul affinement graphique induit le doute sur l'attachement des Bretons au catholicisme.

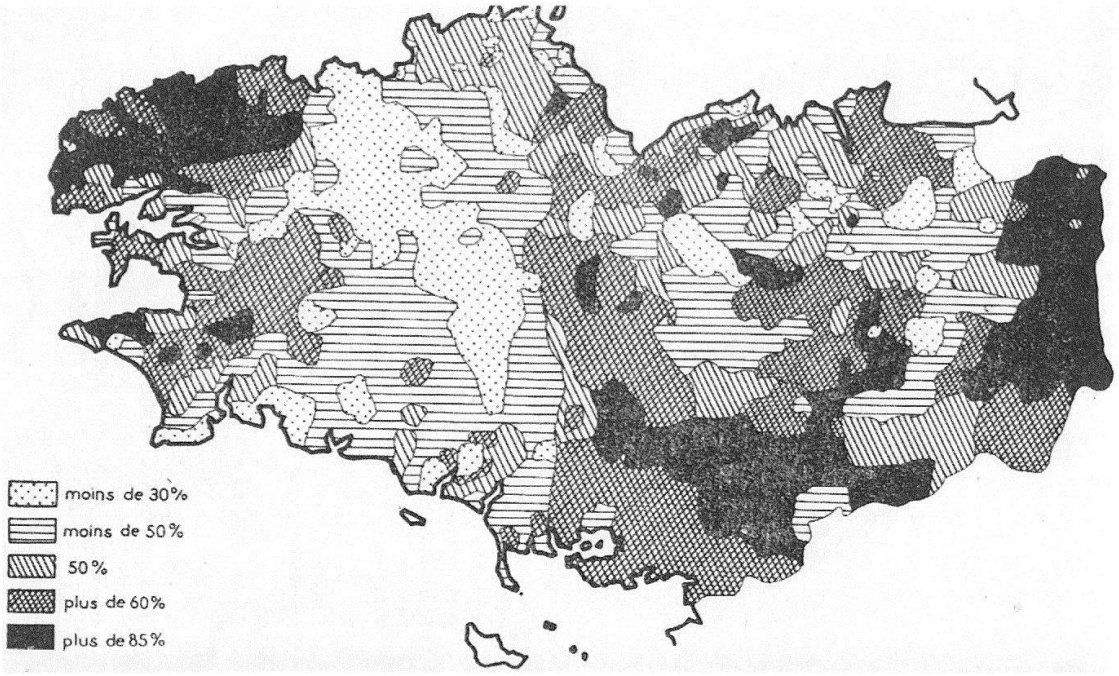

Figure 2: La pratique religieuse en Bretagne au début des années 1950
(Source: Louis-Joseph Lebret, *La France en transition. Étapes d'une recherche*, Paris 1957, 44)

Il faut noter enfin, dans le modèle Boulard, un postulat important: l'idée d'une quasi unanimité de la pratique sous l'Ancien Régime et d'un déclin tendanciel depuis la Révolution et accéléré au XXe siècle.[19] Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire ont montré depuis qu'il fallait nuancer ce schéma linéaire et qu'une reconquête s'était opérée au cours du XIXe siècle.[20] Sans doute, en 1945, dans les *Problèmes missionnaires de la France rurale*, cette idée déprimante que partout, sauf exceptions, «il y a descente», est-elle atténuée par le constat de «la solidité

[19] «À la veille de 1789, toute la France rurale était de la catégorie des paroisses chrétiennes: tous les sondages faits dans les archives nous l'apprennent. Depuis, l'indifférence (groupe B) a mangé les chrétientés (groupe A). Trois zones autour de trois centres: Paris, Bordeaux et Marseille. Une civilisation moderne et matérialiste a grignoté une civilisation chrétienne et dépassée.» (Fernand Boulard, «Méditation...», en annexe de la carte religieuse de la France rurale, Les Cahiers du clergé rural, n°92, novembre 1947.). Même son de cloche, avec des nuances, chez Gabriel Le Bras: «Malgré tant de secousses subites et d'usures lentes le catholicisme était encore, à la fin de l'Ancien Régime, la religion commune des Français. L'effondrement des cadres où il avait vécu treize siècles donna libre carrière à toutes les forces hostiles jusqu'alors comprimées. Quand la paix fut revenue, un long essai de restauration s'accomplit, avec des fortunes diverses. Jusqu'au jour où de nouvelles pressions d'un régime contraire firent apparaître le véritable état de l'Église.» (Le Bras, Études [voir note 17], 280).

[20] Gérard Cholvy/Yves-Marie Hilaire, Histoire religieuse de la France contemporaine, tome 1, 1800–1880, Toulouse 1985. Voir aussi Yves-Marie Hilaire, Le temps retrouvé. Vingt-quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique, Revue du Nord, hors série, 1998.

des chrétientés», garantie par la permanence de la civilisation rurale traditionnelle. Mais, ajoute Boulard, celle-ci est en voie de s'effondrer, et dès lors «le frein ne fonctionne plus».[21]

Plus j'y réfléchis, plus j'ai le sentiment que les enquêtes du chanoine Boulard ne sont pas le point de départ d'une nouvelle orientation pastorale, mais au contraire la justification sociologique a *posteriori* d'un choix pastoral, celui de l'Action catholique, dans le cadre d'un conflit qui oppose, au sein du clergé français, les tenants respectifs de la paroisse, de l'Action catholique et de la mission. Il y a, en somme, superposition entre ces trois orientations apostoliques et les trois types de régions distingués par la carte: terres de chrétienté, régions indifférentes et pays de mission. La force de la carte Boulard, c'est d'imposer visuellement que les pays de mission – dont Godin et Daniel expliquaient que l'Action catholique y était inefficace – sont peu étendus, que les terres de chrétienté – dans lesquelles, disait-on, la paroisse suffit – sont grignotées ici ou là par des îlots d'indifférence, et que les régions indifférentes – lieu d'élection de l'Action catholique – sont majoritaires sur le territoire. Mais la chrétienté ne peut s'en tenir à son organisation paroissiale traditionnelle. L'Action catholique a vocation à y introduire un nouveau souffle, en stimulant une foi personnelle là où règne encore une religion conventionnelle.

De toute évidence, cette recharge religieuse à base d'Action catholique n'a pas suffi à enrayer le processus de décomposition des chrétientés. Encore faut-il savoir pourquoi et comment celui-ci s'est produit.

Les étapes d'une décomposition

Les premiers travaux réalisés sur la Bretagne suggèrent une évolution en trois étapes. La première irait de 1945 à 1962, années de reconstruction et de modernisation en France. La seconde, de 1962 à 1981, correspondrait à ce que Philippe Artières et Michelle Zancarini-Fournel définissent comme le «moment 68»[22], marqué par de fortes turbulences. La troisième, de 1981 à nos jours, est la plus mal connue et la plus difficile à cerner, moins agitée sans doute, mais peut-être la plus décisive dans le processus qui nous intéresse.

1945–1962: essor ou déclin? C'est à l'enseigne de la célèbre formule lancée par le cardinal Suhard en 1947 et reprise par le chanoine Boulard en 1950 que l'on pourrait placer cette première période.[23] En Bretagne, l'hypothèse d'un déclin du catholicisme est alors purement rhétorique. L'heure est à l'*organisation*, ou plutôt à la réorganisation du dispositif ecclésial, à la faveur de la nomination

[21] Boulard, Problèmes (voir note 10), tome 1, 107.

[22] Philippe Artières/Michelle Zancarini-Fournel (dir.), 68, une histoire collective (1962–1981), Paris 2008.

[23] Cardinal Suhard, Essor ou déclin de l'Église?, Paris 1947; Fernand Boulard, Essor ou déclin du clergé français?, Paris 1950.

d'évêques acquis à l'Action catholique, comme Mgr Fauvel, succédant en 1947 à Quimper à un Duparc octogénaire qui ne voyait que par les œuvres. La décennie 1950, Michel Lagrée l'a montré, est celle où les patronages catholiques atteignent leurs effectifs maxima, à la faveur du développement du sport.[24] Mais c'est aussi celle où le jeune clergé leur préfère les mouvements d'Action catholique, voire – dans les quartiers populaires urbains – des méthodes missionnaires inspirées de celles de l'avant-garde parisienne. Les grandes missions urbaines organisées à Nantes et à Brest en 1958 témoignent de ces querelles cléricales entre anciens et modernes.[25] L'époque voit aussi la remise en cause de l'isolement paroissial, au profit de zones pastorales conçues en fonction des nouveaux espaces vécus par une population plus mobile que précédemment.

Cette évolution des modes de vie témoigne d'une Bretagne en *transition*, pour reprendre le mot du Père Lebret. Mais on y est moins sensible qu'à la permanence des signes d'appartenance religieuse. Les cartes dressées à l'occasion des enquêtes diocésains réalisées dans la région – Rennes en 1950, Vannes en 1953, Saint-Brieuc en 1954, Nantes en 1956 et Quimper en 1958 – frappent surtout par le maintien d'une pratique pascale et dominicale très forte, avec des scores qui dépassent parfois les 90% dans le Léon finistérien ou le Vannetais morbihannais. Il faut d'ailleurs remarquer qu'il y a, dans le système Boulard, un effet de ressassement. On dit *la* carte religieuse de la France rurale, en oubliant qu'il y en a quatre successives (1947, 1954, 1955, 1966), dont la dernière, à la faveur de l'accumulation des enquêtes locales, est nettement affinée en regard de la première.[26] Mais comme l'affinement concerne, pour l'essentiel, la distribution cantonale à l'intérieur de chacune des trois catégories qui l'organisent, l'allure générale reste la même, renforçant ainsi le sentiment de la permanence durant ces deux décennies. Les enquêtes urbaines ne font que conforter cette assurance, dans la mesure où elles montrent que le niveau religieux des villes est largement dépendant de la culture régionale dans lesquelles elles s'insèrent, ce que le chanoine Boulard n'a cessé d'opposer aux tenants d'une détermination sociale de la pratique religieuse.[27]

On ne méconnaît pourtant pas les facteurs d'ébranlement qui menacent ces positions acquises. On les évoque même volontiers, mais c'est pour mieux persuader de la nécessité du remède. Le raisonnement du Père Lebret est tout à fait représentatif de cette association du diagnostic et de la prescription:

[24] Michel Lagrée, Religion et cultures en Bretagne, 1850–1950, Paris 1992.

[25] Marcel Launay, Que faire des patronages? À Nantes en 1958, dans: Gérard Cholvy (dir.), Le patronage, ghetto ou vivier?, Paris 1988; Yvon Tranvouez, Catholiques en Bretagne au XXe siècle, Rennes 2006.

[26] Dominique Julia, Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France, dans: Revue d'Histoire de l'Église de France, 229 (juillet-décembre 2006), 406.

[27] Fernand Boulard et Jean Rémy, Pratique religieuse urbaine et régions culturelles, Paris 1968. En contrepoint, Gilbert Mury, Essor ou déclin du catholicisme français?, Paris 1960.

«Par les fonctionnaires non intégrés à la chrétienté, par les ouvriers obligés d'aller travailler à la ville, par le tourisme désinvolte, la chrétienté est menacée. Elle est grignotée par les bords, lentement désagrégée par les évolutions personnelles des semi-urbains, atteinte dans sa rigidité morale par les passagers. Si robuste qu'elle apparaisse encore, un effondrement rapide et inattendu n'est pas impossible, si les pasteurs ne réussissent pas à temps à enrichir la foi d'une vision dynamique du monde, dans laquelle le christianisme n'apparaîtra pas comme une vieillerie inefficace dont peu à peu l'on apprend à rougir.»[28]

Il serait facile de collectionner ce type de discours où tout repose sur l'idée qu'il y a «encore» des chrétientés, qui peuvent être sauvées «à temps», pour peu qu'on passe d'une conception «statique» à une conception «dynamique» du catholicisme, d'une logique de *position* à une logique d'*action*. La troisième partie des *Problèmes missionnaires de la France rurale* n'est qu'un long plaidoyer pour la mobilisation des laïcs au sein des mouvements d'Action catholique spécialisée conduisant la transformation des campagnes dans un esprit chrétien. En Bretagne, les années 1945–1962 sont celles où le succès de la JAC témoigne à la fois de la forte emprise sociale de la religion et de sa capacité à accompagner le processus de modernisation.[29]

L'heure est donc à l'optimisme, bien que la crise du recrutement sacerdotal commence à se faire sentir. Nul ne doute que l'Action catholique ne soit aussi indirectement, par la formation de couples de militants chrétiens convaincus, pourvoyeuse à terme de nouvelles vocations. On ouvre en 1960, dans le diocèse de Quimper, un petit séminaire qu'on s'étonnera de devoir fermer neuf ans plus tard.

1962–1981: les belles années de crise: Les années soixante débutent sous le signe de l'*illusion* conciliaire. Vatican II est perçu pour une part comme le triomphe inattendu, à l'échelle de l'Église universelle, d'un modèle français longtemps tenu en lisière, et passablement réprimé sous Pie XII. Mais cela va plus loin. L'*aggiornamento* suggère, dans bien des esprits, l'idée d'une nécessaire modernisation de l'Église, alors qu'on parlait dix ans plus tôt de christianiser la modernité. Il en résulte, pour chacun, l'adaptation plus ou moins satisfaite à toute une série de nouveautés qui modifient sensiblement le paysage. Les soutanes disparaissent à partir de 1962, remplacées par le clergyman, puis par la veste ou le blouson. En 1966, il n'y a plus obligation de faire maigre le vendredi. Les dévotions traditionnelles, suspectées d'entretenir une religion superstitieuse, sont marginalisées ou abandonnées. On se préoccupe de rendre les lieux de culte «fonctionnels», et bientôt de déplacer les autels pour dire la messe face au peuple. Les confessionnaux – ces lieux privilégiés où s'exerçait naguère l'influence du clergé – sont peu à peu désertés, à mesure que se répand l'usage des célébrations pénitentielles. Ils en deviennent purement décoratifs, quand ils ne servent pas d'armoire à sonorisation ou de placard à balais. On pourrait continuer

[28] Lebret, La France (voir note 14), 41.

[29] Robert Fort, Ils ont révolutionné le monde rural. L'aventure de la JAC en Bretagne (1930–1970), Brest 2001.

ainsi: il me semble qu'il y aurait à étudier de près, dans les différents diocèses, les formes et les moments précis de toutes ces réformes qui modifient les quotidien des fidèles. Je dis qu'il y a illusion pour deux raisons. D'une part, l'on sous-estime les effets indirects de toutes ces transformations. François Mauriac, observateur sagace, notait en 1968 que l'abandon du latin dans la liturgie induisait de fâcheuses questions sur le contenu de croyances qui, dès lors qu'elles étaient désormais énoncées en français, pouvaient sembler d'autant plus incompréhensibles qu'on les entendait bien.[30] Plus largement, le passage des *obligations* à la *conviction* présuppose l'avènement de celle-ci, quand les chrétientés reposent précisément sur l'habitude de celles-là. D'autre part, ce ralliement précipité du catholicisme à la modernité s'opère à contretemps, au moment précis où cette dernière commence à être remise en cause.

Mai 68 et les années qui suivent marquent donc le passage à un régime fortement perturbé. Les «belles années de crise du catholicisme français», selon la formule de Denis Pelletier, le sont à la fois par le prodigieux investissement inventif qui se manifeste alors et par l'ampleur de la déstabilisation qui en découle. Il me semble que, contrairement à ce que l'on pense parfois, les chrétientés n'ont pas été préservées de ces turbulences par leurs assises. J'incline à penser, au contraire, que, parce qu'elles avaient encore clergé et militants en abondance, elles ont largement fourni les troupes de la *contestation* ecclésiale. On connaît la face la plus visible de cette contestation: politisation des mouvements d'Action catholique, critique des institutions chrétiennes en général et de l'école catholique en particulier, revendications de type démocratique ou autogestionnaire dans une institution fondée sur le principe hiérarchique, toutes choses qui s'expriment largement en Bretagne autour de l'abbaye de Boquen ou du Cercle Jean XXIII de Nantes.[31] On voit moins la dissidence lourde induite par la montée du féminisme, le mouvement de Mai 68 ayant pourtant sans doute moins d'importance, à terme, pour le devenir des chrétientés que la crise spécifique ouverte par l'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances. Le catholicisme vivait d'un peuple de femmes: dans les milieux populaires, les hommes boudaient l'église, c'était patent; dans les milieux bourgeois, comme l'a joliment résumé Mauriac, «on accompagnait sa femme à la messe», ce qui revenait au même.[32] Un peuple de femmes, donc, dont l'Église s'est aliéné durablement les nouvelles générations.[33]

[30] François Mauriac, Le dernier Bloc-Notes, Paris 1971, entrée du 15 janvier 1968.

[31] Voir Béatrice Lebel, Aux origines d'une crise religieuse. La destitution de Bernard Besret, prieur de Boquen (1969), dans: Bulletin de la Société archéologique du Finistère, 137 (2008–2009), 339–364; Béatrice Lebel, De Bourges 1970 à Rennes 1972: la Communion de Boquen au cœur de la crise catholique, dans: Yvon Tranvouez (dir.), Requiem pour le catholicisme breton?, Brest 2011, 199–222; Guy Goureaux, Le Cercle Jean XXIII. Des catholiques en liberté, Nantes, 1963–1980, Paris 2004.

[32] François Mauriac, dans: Le nœud de vipères, Paris 1932 (cité d'après l'édition des Chefs d'œuvre de François Mauriac, tome 4, Lausanne s.d., 196).

[33] Voir Hugh McLeod, The Religious Crisis of the 1960s, Oxford 2007.

Les années soixante-dix apparaissent dès lors comme le premier seuil du détachement religieux des chrétientés, le plus spectaculaire sans doute, parce qu'il se voit à la baisse de la fréquentation dominicale des églises, mais peut-être pas le plus décisif, dans la mesure où le conformisme saisonnier résiste encore. Ce sont aussi les années d'une grande *migration* qui s'opère chez les éléments les plus actifs du catholicisme, ceux-là mêmes sur lesquels on avait fondé, vingt ans plus tôt, tous les espoirs. C'est la décennie des défections dans le clergé et de la chute brutale des effectifs des mouvements d'Action catholique, qui vivent alors leurs dernières crises: ils n'auront plus assez d'importance pour en susciter d'autres par la suite. La revue *Esprit* brosse en 1977 le portrait d'une génération emblématique, celle des «militants d'origine chrétienne», qui sont désormais ailleurs, souvent indifférents au devenir de l'Église qui les a produits. Tout un travail d'investigation historique reste à faire pour repérer les différentes formes de cette déprise religieuse. Il y a la *déchristianisation* induite par le mouvement général de la société, qui défait les piliers traditionnels – civilisation rurale et familles nombreuses – sur lesquels reposaient les chrétientés. Il y a aussi l'*exchristianisation*, selon le mot de Francois-André Isambert, qui désigne par là l'éloignement de certains fidèles provoqué par l'application précipitée et maladroite des réformes conciliaires.[34] Il y a encore, moins étudiée, l'*abchristianisation*, si je puis risquer ce néologisme pour désigner le phénomène par lequel des catholiques parmi les plus convaincus ont cessé de croire à ce en quoi ils croyaient et en ont tiré les conséquences.

1981–2005: requiem? Les années qui suivent restent énigmatiques. Elles sont comme le point aveugle de notre paysage, trop proches pour pouvoir faire l'objet d'une recherche historique appuyée sur l'ensemble des sources souhaitables, et pour une part, cependant, trop lointaines déjà pour nous fournir autre chose que leurs traces: ce qui n'a pas été mesuré quand il était possible de le faire ne le sera pas. On ne leur a pas encore prêté assez d'attention, peut-être précisément parce que l'on vivait sur l'idée que les ébranlements décisifs s'étaient déjà produits dans les années soixante-dix. De bons travaux sociologiques nous disent où en est, globalement, le catholicisme occidental. Mais nous ne voyons pas bien quand, comment, et jusqu'à quel point, les régions autrefois les plus fidèles se sont alignées sur les standards dont elles se démarquaient auparavant. Ce que je vais dire ici sur les «trente piteuses» de la chrétienté bretonne est donc à la fois assez hasardeux et très général.[35]

La première dimension de cette période est sans doute la généralisation de ce que l'on appelle, dans le jargon sociologique, l'*individualisation du croire*. Elle accélère l'érosion des manifestations collectives régulières auxquelles on se sen-

[34] François-André Isambert, Le sociologue, le prêtre et le fidèle, dans: Henri Mendras (dir.), La sagesse et le désordre, Paris 1980, 225.

[35] Je reprends ici la formule de Nicolas Baverez, Les trente piteuses, Paris 1997 (les «trente piteuses» succèdent aux «trente glorieuses»).

tait naguère tenu. Les messes dominicales ne rassemblant plus qu'une assistance étique et vieillissante sont désormais aussi leur lot. Les usages établis par la coutume sociale – baptêmes, mariages religieux, obsèques religieuses – reculent également, tout comme la catéchisation des enfants. Une étude menée sur le diocèse de Quimper suggère que les premières années du XXIe siècle marquent un deuxième seuil de détachement religieux, moins spectaculaire mais plus profond que celui qui s'était produit vingt ans plus tôt et dont il est en quelque sorte l'effet différé une génération après.[36] Si l'on ne s'en aperçoit pas sur le moment, c'est d'abord parce que les fidèles, même peu nombreux, atténuent les effets de la pénurie sacerdotale en occupant dans les équipes pastorales le temps libre de leur troisième âge: ironie de l'histoire, la vieille garde conciliaire, souvent issue de l'Action catholique, aménage sa survie dans ce cadre paroissial qu'elle snobait volontiers au temps de sa jeunesse. C'est aussi parce que nombre de prêtres âgés retirés du ministère maintiennent l'illusion en donnant un coup de main ici ou là. Mais comme le clergé ne se renouvelle plus, il n'est plus possible de quadriller le territoire comme autrefois. À peine réalisée, la recomposition des paroisses, fruit d'un travail délicat et souvent ingénieux, s'avère dépassée: il faut envisager, comme une armée en retraite, de décrocher sur des positions de repli.[37]

Les forces vives, engagées sur les chemins de l'émotion charismatique ou de la tradition liturgique, préfèrent s'organiser en réseaux. La «religion en mouvement», décrite par Danièle Hervieu-Léger, substitue à l'ancienne fidélité commune, collective et durable, des appartenances singulières, électives et précaires.[38] Dans les villes, la population pratiquante se répartit dans les églises selon des logiques qui ne sont plus de proximité mais d'affinité. Les communautés nouvelles fonctionnent, sociologiquement, à la manière des regroupements sectaires, où l'on est entre soi, à l'inverse du rassemblement ecclésial, ouvert au tout venant. Le catholicisme de terrain échappe à l'attention, parce qu'il se disperse, entraîné dans un processus de *tribalisation* que les évêques peinent à contrôler. Il ne se voit plus que dans ses manifestations ponctuelles, pèlerines ou festives, ou dans la mise en scène de ses activités caritatives. Pour l'opinion publique, l'Église tend à s'identifier à l'exposition médiatique de ses porte-parole plus qu'à la présence physique de ses adeptes dans le voisinage. Une étude sur la religion dans la presse quotidienne régionale montre ce déplacement du local au national et au mondial: l'Église, c'est le pape et le cardinal Lustiger, l'abbé Pierre et Sœur Emmanuelle, bref les vedettes que l'on voit à la télévision.[39] On peut

[36] Pierre Breton, «Impact de l'Église catholique sur la population du Finistère, 1960–2010», communication à la Section Religion de l'Institut culturel de Bretagne, 10 avril 2010.

[37] Voir Hervé Queinnec, La restructuration des paroisses dans les diocèses bretons, dans: Tranvouez (dir.), Requiem (voir note 31), 243–267.

[38] Danièle Hervieu-Léger, La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti, Paris 1999.

[39] Marie-Thérèse Cloître, «La religion dans la presse quotidienne régionale», communication à la Section Religion de l'Institut culturel de Bretagne, 25 octobre 2008.

encore se déclarer catholique dans les sondages en ne vivant autre chose qu'un catholicisme par procuration, catholicisme de supporters plus que de pratiquants.

Apparaît donc la déconnexion du culte et de la culture, finement analysée par Olivier Roy.[40] Les régions de chrétienté sont sans doute celles où ce phénomène est le plus frappant. Tandis que la religion vécue se réduit dans l'espace, les édifices dont elle a de moins en moins l'usage deviennent un parc de vieilles pierres qui fonctionne comme une réserve identitaire. Les années quatre-vingt, qui sont celles où le catholicisme réel tend à devenir invisible dans l'horizon du quotidien, voient se multiplier en Bretagne les associations pour la sauvegarde et la restauration des chapelles en ruine. Cette *patrimonialisation* de la religion induit des problèmes inédits. La conservation des lieux de culte suggère leur recyclage fonctionnel pour des manifestations culturelles ou artistiques, mais cette perspective se heurte aux réticences des responsables ecclésiastiques, soucieux de préserver la destination première des édifices et d'obtenir que leur détournement passager reste dans les limites du convenable. Mais des voix s'élèvent aussi, au sein de l'Église, pour préconiser plutôt un accompagnement de cette nouvelle vogue touristique qui porte vers les vieux clochers des pèlerins de la beauté, au motif que l'esthétique pourrait être un plan incliné vers la foi.[41]

Reste que, dans l'esprit des gens, l'Église a cessé de faire partie des forces vives de la société. Réorganisant récemment son site internet, l'Institut culturel de Bretagne a placé significativement la religion dans le pôle «mémoire». Qui l'eût cru voici seulement trente ans? Il y a encore des catholiques en Bretagne, mais le catholicisme breton n'est plus que décoratif et paysager, quand il n'est pas oublié.[42]

Ce qui vient d'être esquissé sommairement pour la Bretagne mériterait d'être approfondi. Le travail est en cours. Mais il faudrait aussi comparer le cas breton à celui des autres régions considérées comme des bastions de chrétienté dans le monde occidental. Outre les régions françaises déjà évoquées, s'imposent, à gros traits, le nord de l'Espagne, le nord de l'Italie, l'Autriche, l'Allemagne occidentale et ses contreforts suisse, belge, hollandais, et bien sûr l'Irlande. Il conviendrait d'y rajouter les chrétientés de l'Est européen – Lituanie, Pologne, Slovaquie, Croatie et, pour une part au moins, République tchèque et Hongrie – même si la longue intégration de ces pays dans le bloc soviétique empêche toute comparaison significative dans le processus historique avant les années 1990. Il y a tout lieu, enfin, d'inclure dans cet ensemble le Québec et ses contreforts améri-

[40] Olivier Roy, La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture, Paris 2008.

[41] Tout comme, pendant l'Occupation, le Mouvement populaire des familles se faisait fort de mener ceux qu'il ravitaillait «des patates au tabernacle».

[42] Rien sur la religion, à l'exception d'une carte historique sur «les paroisses primitives», dans Mikael Bodlore-Penlaez/Divi Kervella/Frédéric Le Mouillour, Atlas de Bretagne/Atlas Breizh. Géographie, culture, histoire, démographie, économie, territoires de vie des Bretons, Spezet 2011.

cains – Nord-Est et région des Grands Lacs – qui relèvent du même modèle, en délaissant en revanche le sud des États-Unis, qui fait plutôt figure de pointe avancée du catholicisme latino-américain. Vaste projet, impliquant à la fois du *zoning* et des forages, qui nécessite une collaboration internationale.

La décomposition des chrétientés occidentales: Réflexions à partir du cas breton (1950–2010)

On convient généralement du fait que nous assistons aujourd'hui, en Europe occidentale et en Amérique du Nord, à l'effacement de l'emprise catholique dans des régions que la sociologie religieuse des années 1950 désignait, à la suite du chanoine Boulard, comme des «bastions de chrétienté». Mais le processus de cette décomposition est encore trop peu étudié. Pour y voir plus clair, on propose ici deux réflexions. La première porte le point de départ, et plus précisément sur le concept de chrétienté, dont la pertinence pose question. Tout laisse à penser qu'il s'est imposé plus par la formalisation d'une option pastorale que par la rationalisation d'une observation scientifique. La deuxième suggère, à partir des travaux dispersés réalisés sur la Bretagne, une périodisation en trois étapes distinguant des années d'incertitude (1945–1962), des années de crise ouverte (1962–1981), et des années d'effondrement silencieux (1981–2010).

Der Zerfall der westlichen Christenheiten: Überlegungen am Fall der Bretagne (1950–2010)

Generell herrscht Übereinstimmung darin, dass wir heute im westlichen Europa sowie in Nordamerika einen weitgehenden Rückgang des Einflusses der katholischen Kirche in Regionen erleben, die die Religionssoziologie der 1950er Jahre im Gefolge Boulards als «Bastionen der Christenheit» bezeichnete. Jedoch ist der Prozess dieses Auseinanderfallens noch immer sehr wenig erforscht. Um hier klarer zu sehen, werden zwei Überlegungen vorgestellt. Der erste Gesichtspunkt verhandelt in präziserer Weise das Konzept der Christenheit, dessen Weiterbestehen Fragen aufwirft. Alles deutet darauf hin, dass dieses mehr der Formalisierung einer pastoralen Option geschuldet ist als dass es eine Rationalisierung einer wissenschaftlichen Beobachtung wäre. Der zweite Gesichtspunkt legt es nahe – ausgehend von verschiedenen Arbeiten, die im Zusammenhang mit der Bretagne durchgeführt wurden –, eine Periodisierung vorzunehmen, die drei Etappen unterscheidet: die Jahre der Unsicherheit (1945–1962), die Jahre der offenen Krise (1962–1981) und die Jahre des stillen Einsturzes (1981–2010).

The Decomposition of Western Forms of Christianity. Reflecting on the Case of Brittany (1950–2010)

Scholars agree that in Western Europe today, as in North America, we are witnessing the eclipse of the Catholic church in regions which religious sociology in the 1950s, following Canon Boulard, referred to as the «bastions of Christianity». The process of this decomposition has, however, been too little studied. Two suggestions are made here. The first concerns the starting point of the process, and the relevance of the concept of Christianity. The evidence suggests that the process was able to progress more as a result of the formalization of pastoral choice, rather than as the rationalization of scientific observation. The second suggestion is that, in view of the various studies of the case of Brittany, three different stages in the process may be distinguished: years of uncertainty (1945–1962) were followed first by years of open crisis (1962–1981), and then by years of quiet collapse (1981–2010).

Mots clés – Schlüsselbegriffe – Keywords

Catholicisme – Katholizismus – Catholicism, chrétienté – Christenheit – Christianity, Bretagne – Bretagne – Brittany, sociologie religieuse – Religionssoziologie – sociology of religion, pastorale – Pastoral – pastoral, vingtième siècle – 20. Jahrhundert – 20th century.

Yvon Tranvouez, Prof. Dr., Université de Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique (CRBC).