

Espaces et temps vécus dans le catholicisme français contemporain : changement de décor?

Autor(en): **Tranvouez, Yvon**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **107 (2013)**

PDF erstellt am: **30.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-390543>

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Espaces et temps vécus dans le catholicisme français contemporain: changement de décor?

Yvon Tranvouez

Il faut sans doute des occasions comme celle-ci, la cordialité aidant, pour se laisser aller à des réflexions générales qui dépassent le cadre des connaissances que l'on peut avoir acquises soi-même à partir de travaux de première main. À mesure que l'on avance dans le métier, l'on est de plus en plus conscient de la complexité du passé et de la fragilité des grandes fresques. Mais maintenant que, comme Francis Python, puisque nous sommes de la même génération, j'arrive à ce moment où l'on devient indifférent aux précautions corporatives, je ne vois pas pourquoi je m'interdirais quelques considérations hasardeuses sur des problèmes qui m'ont traversé l'esprit au fil des années.

Je suis d'autant plus porté à cette imprudence que je partage avec Francis Python au moins deux points communs. Le premier renvoie aux années parisiennes de notre formation. Même si nous ne nous y sommes pas rencontrés, nous sortons, si j'ose dire, de la même écurie. Un peu de Mayeur, à l'école de la rigueur et de la clarté; beaucoup de Poulat, avec la fascination de son érudition invraisemblable, dans un séminaire improbable où les jeunes doctorants côtoyèrent longtemps un vieux monsieur qui les impressionnait parce qu'il avait connu Loisy.¹ Le second tient à ce que nous avons enseigné, l'un et l'autre, dans des Universités – Fribourg et Brest – situées dans deux régions considérées comme des bastions de chrétienté à l'époque contemporaine, la Suisse romande et la Bretagne. Cela nous a rendus sensibles à un certain type de catholicisme qui n'est pas forcément celui que l'on perçoit de Rome ou de Paris. J'ajouterai que je ne suis pas fâché de noter que notre collaboration tardive, sur les mutations ré-

¹ Il s'agissait de Raymond de Boyer de Sainte-Suzanne, auteur de *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, Paris 1968. Sur le séminaire d'Émile Poulat à l'EHESS, voir Luc Perrin, *Retour de Chine*, dans Valentine Zuber (dir.), *Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*, Paris 2001, 56–61.

centes des chrétientés occidentales,² fait suite, en quelque sorte, à celle qui avait associé, il y a une quinzaine d'années, nos collègues Urs Altermatt et le regretté Michel Lagrée.³

Mon propos n'est pas de dresser un bilan historiographique: il s'en rédige périodiquement d'excellents.⁴ Je veux plutôt m'interroger sur ceci: que deviennent, *aujourd'hui*, les espaces et les temps *vécus* par les catholiques? Assistons-nous à un changement de décor? Cette question m'est venue à force d'orienter de plus en plus mes recherches sur le catholicisme français de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle. Je sais bien que, faute de recul, je m'expose à prendre des vessies pour des lanternes, mais au moins puis-je avancer quelques observations susceptibles d'ouvrir un débat.

Espaces

J'évoquerai successivement les espaces proches, ceux du quotidien en quelque sorte, les espaces plus lointains, auxquels on appartient sans véritablement les habiter, et les espaces occasionnels, que l'on investit conjonctuellement.

Espaces proches. La paroisse a longtemps été le lieu naturel de l'existence chrétienne: porte d'entrée, porte de sortie et, entre les deux, port d'attache. Sauf urgence, nécessité ou dérogation accordée pour motif pastoral, c'est à l'église paroissiale que s'administrait le baptême, et c'est là aussi que l'on convoyait le défunt pour les obsèques religieuses. Là encore que, tout au long de la vie, on assistait à la messe et aux diverses manifestations de la vie religieuse locale. Le fidèle identifiait donc volontiers sa paroisse à son clocher. Il n'en allait pas de même dans le droit canon, qui privilégiait la présence et l'action du clergé.⁵ Une encyclopédie catholique populaire, publiée en 1933, expliquait qu'il incombe au curé d'administrer les sacrements, de célébrer les offices, d'assurer le catéchisme et la prédication, de visiter les malades et, si possible, de mettre en place un réseau d'institutions chrétiennes – éducatives ou de loisirs – de manière à «préserver ses ouailles, au point de vue intellectuel, des erreurs dangereuses pour elles,

² Francis Python (dir.), Ébranlement et renouveau. La perception des défis pastoraux en «pays de chrétienté»: approches comparatives, dans *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte / Revue Suisse d'Histoire Religieuse et Culturelle*, 105 (2011), 261–375; Yvon Tranvouez (dir.), *La Décomposition des chrétientés occidentales, 1950–2010*, Brest 2013.

³ Michel Lagrée (dir.), *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII^e–XIX^e siècles)*, Rennes 1998.

⁴ Le plus récent, à ma connaissance: Nicolas Champ, *De l'espace en histoire religieuse contemporaine. Un cadre impensé, un objet à explorer, communication au colloque Des chiffres et des cartes... Approches sérielles en histoire religieuse. Les «matériaux» Boulard trente ans après*, Lyon 24 novembre 2011, à paraître. Je ne connais pas d'équivalent pour la question du temps.

⁵ Voir Gabriel Le Bras, *L'église et le village*, Paris 1976, 13, note 2.

et au point de vue moral, des mauvais exemples et des scandales susceptibles de les menacer»⁶. Un tel programme faisait du curé un «chef de village», selon un modèle dont Philippe Boutry estime qu'il est a perduré jusque vers 1945.⁷

Le maintien de cet idéal a été compromis par l'effondrement des vocations sacerdotales. Réduits à 35.000 au lendemain de la Révolution, les effectifs du clergé séculier français s'étaient rapidement reconstitués, atteignant leur maximum en 1870 avec 56.000 prêtres. Malgré quelques fluctuations, liées notamment à la séparation des Églises et de l'État et au premier conflit mondial, ils étaient encore 50.000 en 1950, dont 22% seulement avaient plus de 65 ans. Ils sont aujourd'hui un peu plus de 13.000, et plus de la moitié ont plus de 75 ans. Dès lors, l'image de la paroisse se brouille en raison des recompositions imposées par cette hémorragie. Réduction énergique du nombre de paroisses dans tel diocèse, constitution d'ensembles paroissiaux dans tel autre: quel que soit le dispositif mis en œuvre, le fidèle n'a plus la messe à sa porte. Tant qu'à être avec d'autres qui ne sont plus ses voisins, il est tenté, surtout en ville, de choisir sa paroisse selon des critères qui tiennent à ses préférences, liturgiques ou sociales, ou même de se replier sur une communauté non paroissiale. On dit parfois que la paroisse est increvable, qu'elle a eu raison des formules apostoliques qui la jugeaient dépassée et la croyaient condamnée: sans doute, mais il me semble qu'elle fonctionne de plus en plus comme rassemblement électif plutôt que comme circonscription territoriale.

Deuxième échelon, le doyenné ne fut longtemps rien d'autre qu'un cadre de sociabilité cléricale, avec la corvée trimestrielle des conférences ecclésiastiques mais la réjouissance hebdomadaire du «jour» de réception des confrères. Il trouve aujourd'hui une pertinence apostolique lorsqu'il correspond à un bassin de vie et d'emploi, mais sa perception, qui pourrait se renforcer, reste encore floue. Il n'en va pas de même du diocèse, espace qui fut toujours familier aux fidèles. L'évêque est un personnage connu: on l'a vu lors d'une confirmation ou d'une visite pastorale, sa photo est dans les journaux. Nombre de décisions qui influent directement sur la vie locale émanent de lui, à commencer par les affectations ecclésiastiques. Le choix des priorités pastorales lui appartient. Les canonistes rappellent que «le pouvoir de chaque évêque sur son diocèse, le droit de le gouverner, est un pouvoir direct que le Pape ne peut supprimer ou réduire à des limites trop étroites». C'est bien pourquoi on le qualifie de pouvoir *ordinaire*, «par opposition à celui qui dépendrait uniquement d'une concession ou délégation papale, et qui porte le nom de pouvoir *délégué*».⁸

⁶ A. Villien, Ce qu'un laïc doit savoir de droit canon, dans: René Aigrain (dir.), *Ecclesia*. Encyclopédie populaire des connaissances religieuses, Paris 1933, 252–253.

⁷ Philippe Boutry, *Paroisses et clergé paroissial en France*, dans Benoît Pellistrandi (dir.), *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid 2004, 184.

⁸ A. Villien, dans Aigrain, *Ecclesia* (voir note 6), 249.

Christian Sorrel a sans doute raison de rappeler que, globalement, les diocèses vivent désormais «à l'heure des stratégies romaines et des impulsions nationales»⁹. La montée de l'ultramontanisme dès le milieu du XIX^e siècle, puis la maîtrise romaine des nominations épiscopales après 1905, ont assurément permis aux papes successifs de se forger des épiscopats à leur convenance. De même, la mise en place de la Conférence épiscopale au lendemain de Vatican II a-t-elle favorisé une politique nationale de l'apostolat. Pourtant, comme le souligne Jacques Palard, «le diocèse n'en continue pas moins de représenter, pour la majorité des catholiques – clercs et laïcs – un espace d'action, de référence et d'identification fondamental dont l'évêque demeure le symbole unitaire»¹⁰. Hervé Queinnec a établi que la restructuration des paroisses en France, depuis une vingtaine d'années, n'a obéi à aucun plan d'ensemble, ni national, ni même régional: chaque évêque a joué sa partition à son heure et à sa manière, et ce n'est qu'après coup que l'historien peut, par comparaison, dégager deux ou trois modèles.¹¹ En fait, on ignore généralement ce qui se passe dans le diocèse d'à côté, parce qu'on ne s'en préoccupe guère.

En revanche, des efforts significatifs sont menés, depuis quelques années, pour renforcer les liens intra-diocésains par l'organisation de rassemblements ponctuels. Ces manifestations permettent de montrer que l'on fait encore nombre, à cette échelle-là, alors que les effectifs des offices paroissiaux laissent souvent une impression déprimante. Elles attestent aussi que les expressions de plus en plus diversifiées de la vie catholique participent bien de la même appartenance ecclésiale. La rétraction numérique du catholicisme français tend donc à faire du diocèse l'espace privilégié dans lequel ses fidèles s'inscrivent. En somme, quand la paroisse n'est plus ce qu'elle était, le diocèse devient une super-paroisse.

Espaces lointains. La région est pour les catholiques un horizon ambivalent. Elle peut jouer un rôle dans la représentation que l'on se fait de ce que l'on est par ce que l'on fut – ou ce que l'on imagine que l'on fut. La Bretagne catholique, par exemple, a sans doute été une réalité, d'ailleurs contrastée: elle a surtout été une image convenue, périodiquement redessinée.¹² Mais on ne voit pas qu'elle ait

⁹ Christian Sorrel, *Échelles et espaces: le diocèse. Réflexions sur l'historiographie française contemporaine*, dans Pellistrandi, *Histoire religieuse* (voir note 7), 235.

¹⁰ Jacques Palard, *Pouvoir religieux et espace social. Le diocèse de Bordeaux comme organisation*, Paris 1985, 39. «Le seul échelon qui vaille dans l'Église: le diocèse», écrivait récemment une journaliste, commentant la difficulté des évêques français à se doter d'une instance de tutelle des comités académiques de l'enseignement catholique (Anne-Bénédicte Hoffner, *L'enseignement catholique replacé au cœur du diocèse*, dans *La Croix*, 19 avril 2013).

¹¹ Hervé Queinnec, *L'implantation territoriale de l'Église catholique en France: crise et «nouvel aménagement pastoral» des diocèses*, thèse de science politique, Université de Bretagne Occidentale, 2008.

¹² Voir Michel Lagrée, *Religion et cultures en Bretagne (1850–1950)*, Paris 1992; Yvon Tranvouez, *Catholiques en Bretagne au XX^e siècle*, Rennes 2006 (chapitre XII: «La Bretagne catholique, du mythe au folklore»); Yvon Tranvouez, *Un objet incertain, le catholi-*

souvent existé dans des pratiques communes: le pardon annuel de Sainte-Anne-d'Auray et, plus récemment, le pèlerinage du *Tro Breiz* en sont à peu près les seules expressions. Les provinces ecclésiastiques, dont les périmètres ont varié au cours des deux derniers siècles, n'ont guère de signification pour les fidèles. L'archevêque métropolitain n'a d'autorité que morale et l'opinion publique est frappée par les désaccords entre prélats voisins: en novembre 2011, l'évêque de Vannes soutenait publiquement les manifestants qui protestaient aux abords d'un théâtre rennais contre une pièce, *Golgota picnic*, jugée blasphématoire, tandis que l'archevêque de Rennes faisait savoir qu'il désavouait leur mode d'action.

L'ambivalence est la même pour l'échelon national. D'un côté, il a perdu de son importance. Le développement de l'ultramontanisme, qui s'est affirmé au milieu du XIX^e siècle,¹³ renforcé après la loi de séparation des Églises et de l'État, pour culminer sous le pontificat de Pie XII, a eu raison du gallicanisme. Le regain des évêchés nationaux, pendant et à la suite du concile Vatican II, a trouvé une limite dans le maintien des privilèges canoniques des ordinaires: un cardinal Lustiger n'en a fait qu'à sa tête au désespoir de ses confrères, et plusieurs ensuite ont fait comme lui.¹⁴ Une autre limite est apparue avec le prestige renouvelé de la papauté grâce au charisme de Jean-Paul II, d'autant plus omniprésent qu'il s'est fait grand voyageur.¹⁵ Pourtant, l'espace national est déterminant, ne serait-ce que parce que le cadre législatif dans lequel évolue le catholicisme dépend des dispositions prises par les pouvoirs politiques, et que les problèmes relatifs aux relations entre l'Église et l'État se règlent essentiellement à ce niveau. Cette contrainte était évidente dans la France concordataire, mais elle n'est pas moins forte depuis 1905, l'application concrète de la laïcité ne cessant de susciter questions nouvelles et ajustements de la loi de séparation.¹⁶ La Conférence épiscopale joue donc un rôle majeur. Le public est d'ailleurs régulièrement informé des interventions de son Président, comme des débats des assemblées annuelles de Lourdes. Mais c'est peut-être pour les mouvements de laïcs que cet espace est le plus significatif. Déjà, l'Action catholique y avait trouvé sa véritable dimension: être promu au «national», à Paris, était, pour les aumôniers comme pour les militants, le gage d'une influence décisive. Les engagements actuels, plus diversifiés, parfois même atomisés, ne trouvent eux aussi leur visibilité qu'à cette échelle, à la différence près que Paris n'est plus forcément le lieu naturel de leur expression: Paray-le-Monial, par exemple, fait figure de capitale du Renouveau charismatique.

cisme breton (XIX^e–XXI^e siècle), dans Yvon Tranvouez (dir.), *Requiem pour le catholicisme breton?*, Brest 2011, 15–33.

¹³ Voir Austin Gough, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris 1996.

¹⁴ Voir Henri Tincq, *Jean-Marie Lustiger. Le cardinal prophète*, Paris 2012.

¹⁵ Voir Bernard Lecomte, *Jean-Paul II*, Paris 2006.

¹⁶ Voir Émile Poulat, *Scruter la loi de 1905. La République française et la Religion*, Paris 2010.

Il faut des lunettes à double foyer pour observer le dernier niveau, celui de la catholicité. Le mot renvoie en effet *urbi et orbi*, au pouvoir pontifical qui la fonde et à l'extension géographique qui la manifeste. Recours des catholiques en butte aux pouvoirs hostiles, le «parfum de Rome», célébré au XIX^e siècle par Louis Veillot, n'a cessé depuis de se répandre dans l'Église sans faire l'unanimité: parfum subtil et enchanteur pour les uns, violent et désagréable pour les autres, mais dont on ne peut se défaire. Dans l'encyclopédie catholique populaire de 1933, le chapitre sur la géographie commence tout naturellement par un exposé sur le Saint-Siège, avec un plan de la Rome ecclésiastique.¹⁷ Malgré la volonté de rééquilibrage manifestée par le concile Vatican II, Rome est toujours au cœur des consciences catholiques, d'autant plus que la personnalisation des institutions, induite par les médias modernes, tend à faire que, pour l'opinion, l'Église, c'est le pape. Il est symptomatique qu'un citoyen américain, victime d'un prêtre pédophile décédé depuis les faits, ait cru pouvoir, en 2002, porter plainte contre le Vatican pour obtenir réparation. Le juge du tribunal fédéral de Portland l'a récemment débouté au motif que le pape ne pouvait être considéré comme l'employeur du clerc incriminé, qui ne relevait que de l'autorité de son évêque, ajoutant que, à suivre la logique de l'avocat du plaignant, «tous les catholiques, où que ce soit, pourraient être considérés comme les employés du Saint-Siège»¹⁸. Idée d'autant plus saugrenue, en effet, que la montée de l'individualisme a considérablement affaibli le pouvoir pontifical: les catholiques d'aujourd'hui associent volontiers un réel attachement à Rome et un tri personnel des consignes qui en émanent.

Mais la catholicité perçue, c'est aussi le monde catholique, ou plutôt une partie de ce monde. Il en va des Églises nationales comme des diocèses: on s'y désintéresse généralement ce qui se passe à côté de chez soi. Il n'y a donc pas de véritable dimension transnationale de l'Église catholique. Quel fidèle moyen a la moindre idée de la COMECE (la Commission des Évêcopsats de la Communauté européenne) et de ce qui s'y discute? Et pourquoi, au demeurant, irait-il s'intéresser à ce qui ressemble bien à un «machin», comme disait de Gaulle en parlant de l'ONU? En revanche, l'attention des fidèles a longtemps été attirée sur les pays de mission. Rome et les missions, c'était un tandem incontournable: on donnait d'ailleurs pour les deux, aux quêtes prévues à cet effet. Présentant en 1933 son *Petit Atlas des missions catholiques*, Mgr Boucher ne doutait pas de trouver son public chez «les parents et les amis des milliers de missionnaires français»¹⁹. C'est sans doute l'un des traits les plus frappants de la situation actuelle que la disparition de cet horizon missionnaire. Cela tient évidemment à la diminution des forces disponibles: les congrégations missionnaires n'échappent

¹⁷ René Aigrain (avec Alexandre Brou), *Géographie de l'Église catholique*, dans Aigrain, *Ecclesia* (voir note 6), 468–533.

¹⁸ Céline Hoyeau, Une victoire juridique pour le Saint-Siège dans une affaire de pédophilie aux États-Unis, dans *La Croix*, 23 août 2012.

¹⁹ Mgr André Boucher, «Avant-propos» au *Petit Atlas des missions catholiques*, Paris 1933.

pas à la crise générale du recrutement et l'on assiste depuis quelques années à l'inversion des flux du clergé séculier *Fidei donum*.²⁰ Mais surtout, à l'heure du dialogue interreligieux, le doute s'est insinué sur la pertinence du prosélytisme. «Il reste encore plus d'un milliard d'infidèles à convertir, et combien d'hérétiques!...*Rogate Dominum messis ut mittat operarios in messem suam*», écrivait en 1933 le Père Brou.²¹ Qui tiendrait maintenant un pareil langage? Le catholique d'aujourd'hui est moins préoccupé d'une improbable progression de son Église que des atteintes à la liberté religieuse dans les pays musulmans et du destin des chrétiens d'Orient, toutes confessions confondues.

J'observe que l'on trouve assez peu de cartes pour l'époque contemporaine dans les histoires générales destinées au grand public. L'*Histoire du christianisme* publiée en 2007 sous la direction d'Alain Corbin n'a qu'une seule occurrence: trois mappemondes superposées figurant l'imprégnation – dont les critères ne sont pas définis – forte, moyenne, faible ou très faible, du catholicisme, de l'orthodoxie et du protestantisme.²² Guère plus dans l'*Histoire du catholicisme* de Jean-Pierre Moisset, parue en 2006: une reprise de la carte Boulard de la pratique religieuse de la France rurale et deux cartes des missions avant 1914 (Afrique et Moyen-Orient; Asie et Extrême-Orient).²³ C'est moins paresse ou négligence que difficulté à trouver des données fiables, homogènes, significatives et représentables à l'échelle mondiale. Dans l'encyclopédie catholique populaire de 1933 déjà évoquée, l'abbé Aigrain avait pris un parti simple: une cartographie systématique des provinces ecclésiastiques et des diocèses relevant de la Consistoriale d'une part, et des diocèses, vicariats apostoliques et préfectures apostoliques des pays de mission dépendant de la Propagande d'autre part: 21 cartes au total, déroulant une géographie purement administrative mais non dénuée d'intérêt, compte tenu des notices descriptives qui les accompagnent.²⁴ Le fidèle des années 1930 était incité à rêver de l'expansion de la chrétienté. Celui des années 2000 est amené à réfléchir aux limites de l'influence catholique dans le monde.

²⁰ Voir Dominique Belœil, La réception de l'encyclique *Fidei donum* dans l'Ouest de la France (1957–2003), dans *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 112/2 (2005), 149–164; Céline Burnel, Les prêtres *Fidei donum* du diocèse de Quimper de 1957 à nos jours, Master 1 d'Histoire, Université de Bretagne Occidentale, 2012.

²¹ Alexandre Brou, Les missions, dans Aigrain, *Ecclesia* (voir note 6), 533.

²² Alain Corbin (dir.), *Histoire du christianisme*, Paris 2007, 455.

²³ Jean-Pierre Moisset, *Histoire du catholicisme*, Paris 2006, 437, 445, 446.

²⁴ En voici la liste: 1, France méridionale; 2, France nord et nord-ouest; 3, France nord-est, Belgique, Hollande et Suisse; 4, Angleterre, Écosse, Irlande; 5, Espagne et Portugal; 6, Italie septentrionale; 7, Italie méridionale; 8, Europe centrale et orientale; 9, Canada et Terre-Neuve; 10, États-Unis; 11, Mexique, Amérique centrale, Antilles; 12, Amérique du Sud; 13, Australie; 14, Missions de l'Indoustan; 15, Missions de l'Indochine; 16, Missions de Chine; 17, Missions du Japon, Corée, Mandchourie; 18, Missions de l'archipel Malais, Philippines; 19, Missions d'Océanie; 20, Afrique septentrionale; 21, Afrique méridionale. Les huit dernières font inévitablement penser à autant de stands des expositions missionnaires qu'on a pu voir dans les villes françaises jusqu'au début des années 1960.

Mon curé, mon évêque et le pape: la paroisse, le diocèse et Rome demeurent sans doute les espaces privilégiés qui structurent les consciences catholiques, mais ils ont changé d'aspect et, si je puis dire, de sens de circulation. Dans une société caractérisée par l'individualisme et la médiatisation, Rome peut devenir un identifiant plus proche, psychologiquement, que le diocèse ou la paroisse: c'est peut-être désormais le pape, mon évêque et mon curé.

Espaces occasionnels. Il faut considérer enfin les lieux que l'on investit de temps à autre. Au niveau local, ce fut longtemps un sujet de conflit que celui de l'occupation ponctuelle de l'espace public par les manifestations religieuses. La sortie des processions dans la rue a donné lieu à des querelles récurrentes.²⁵ Et puis, à partir des années 1960, au nom d'une pastorale de l'enfouissement et du respect des consciences, le clergé a renoncé aux processions. Elles reviennent aujourd'hui ici ou là, surtout en ville, à la faveur de la restauration identitaire qui caractérise le catholicisme depuis le pontificat de Jean-Paul II. Mais tandis que le culte réapparaît ainsi sur le macadam, sous la forme de Fêtes-Dieu ou de chemins de croix, la culture aspire à s'exprimer dans les églises et les chapelles. Problème inédit, compliqué en France par la situation juridique de ces édifices dont la plupart sont la propriété des communes, qui ne peuvent en disposer librement puisqu'ils sont affectés au clergé. Maîtres du jeu, les responsables catholiques hésitent entre deux attitudes. La première est de n'autoriser qu'avec parcimonie les manifestations culturelles dans les lieux de culte, dont le caractère sacré est invoqué pour n'y admettre que des activités compatibles avec l'esprit et la dignité du bâtiment. La seconde est au contraire de tirer parti de l'attrait esthétique de ce parc immobilier pour développer une pastorale du tourisme auprès de populations que l'Église n'atteint plus que par ce biais.

À une autre échelle, l'évolution des pèlerinages mérite elle aussi attention. Chacun peut constater leur regain après une période de relatif délaissement. Il y eut un moment, dans les années 1970 ou 1980, où le clergé lui-même tendait à proposer une offre minimaliste pour des participants que l'on supposait pressés: les cérémonies s'alignaient sur la civilisation de l'automobile. On en revient à des activités plus élaborées dans un temps moins comprimé. Mais on assiste à l'individualisation des pratiques. Ce fut longtemps un grand classique que le pèlerinage paroissial à Lourdes, d'où l'on rapportait la photo souvenir du groupe devant la basilique du Rosaire. La cité mariale attire toujours autant de monde, mais dans des configurations beaucoup plus diversifiées. Les pèlerinages sont désormais moins rituels et collectifs – sauf les pèlerinages diocésains, et non plus paroissiaux – que personnels et occasionnels. On voit aussi se développer des itinérances spécifiques, qui expriment une spiritualité singulière. J'ai connu des charismatiques qui déclaraient tous les étés partir en vacances «à la grâce de

²⁵ Voir Paul d'Hollander (dir.), *L'Église dans la rue. Les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle*, Limoges 2001.

l'Esprit-Saint». On les retrouvait invariablement à Ars et Paray-le-Monial: l'Esprit-Saint est un *tour operator* parfaitement prévisible. Parmi les créations récentes, le pèlerinage du *Tro Breiz*, lancé en 1994 par quelques laïcs, à contre-courant des modes ecclésiastiques de l'époque, est assez révélateur des nouvelles pratiques. Il convie à marcher, au rythme d'une semaine chaque début de mois d'août, entre deux des sept cathédrales des anciens évêchés bretons, ce qui fait que ce tour de la Bretagne est achevé au bout de sept éditions, lorsque l'on revient au point de départ.²⁶ Certains évêques ne le bénissent que de loin, quand un autre y participe sac à dos et prend son casse-croûte avec le tout venant.²⁷ Mais le plus surprenant est que cet exercice attire une proportion significative de non-croyants, qui y trouvent le plaisir de la randonnée sur des chemins pittoresques. Là encore, par un singulier retournement, le profane s'installe dans le religieux. Paradoxalement, la frontière entre espaces profanes et espaces sacrés se brouille au moment même où la tentation d'un certain nombre de catholiques est de la rendre bien visible.

Je m'en suis tenu délibérément à une analyse statique de l'espace. Il faudrait, bien entendu, la compléter par une approche dynamique qui demanderait des investigations plus complexes et une étude spécifique. Il suffira de rappeler ici la tendance générale qui s'observe: dans une société de plus en plus mobile, les réseaux relativisent les territoires et contribuent à les recomposer dans le sens que j'ai indiqué.²⁸

Temps

Je distinguerai ici le temps reçu, celui de la mémoire collective, le temps choisi, celui auquel s'identifie une génération, et le temps subi, le «temps du monde» comme disait Braudel,²⁹ qui détermine aussi le champ religieux.

Temps reçu: Vatican II, un passé qui ne passe pas. C'est un curieux spectacle, loin d'être achevé, qu'offrent les cérémonies, rencontres ou publications suscitées par le cinquantième anniversaire de Vatican II. Chose étrange, alors que la

²⁶ Voir Tranvouez, *Catholiques* (voir note 12) (Épilogue: «Un symptôme religieux: le Tro Breiz moderne», 223–226); Brigitte Bleuzen, *Du Tro Breiz à la vallée des mille saints*, dans *Archives de Sciences sociales des Religions*, 151 (2010), 222–249.

²⁷ Témoignage d'un participant à l'édition 2012 (de Saint-Brieuc à Saint-Malo): «C'est agréable de retrouver, sur les chemins, des gens avec qui on a dansé la veille. Quant à la religion, ce n'est pas ma motivation première, même si je suis catholique pratiquant. [...] Voir un évêque assis dans l'herbe à tartiner son pain de pâté, c'est plutôt sympa. Quant aux prières et aux veillées organisées, on n'oblige personne à y participer» (Yves Guilloux, interrogé par Hervé Queillé, *Pèlerin du Tro Breiz: «un autre regard»*, dans *Le Télégramme*, 15 août 2012). L'évêque en question est Mgr Centène, de Vannes.

²⁸ Voir Colette Muller/Jean-René Bertrand, *Où sont passés les catholiques? Une géographie des catholiques en France*, Paris 2002.

²⁹ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XV^e–XVIII^e siècle*, tome 3, *Le Temps du monde*, Paris 1979, 56–70.

génération qui a fait le concile est, au mieux, septuagénaire, le débat public dans le catholicisme demeure focalisé sur cet héritage. Encore plus étrange, ce concile qui s'est voulu pastoral, qui a donc cherché à rendre le message chrétien audible dans le monde nouveau des années soixante, ce concile très daté par conséquent, continue de faire référence dans un monde qui, de toute évidence, a profondément changé depuis. Ce double paradoxe s'explique sans doute par une raison proprement ecclésiale, l'impossibilité, jusqu'à ce jour, de résorber l'émigration intégriste provoquée par la révolution conciliaire. Vatican II relève donc de ces passés dont l'ombre portée peine à disparaître. En ce sens, son cinquantenaire pose le même type de problèmes que le bicentenaire de la Révolution française. Comme ce dernier, il hésite entre célébration, commémoration et histoire: la première cherche le consensus, la seconde fait cohabiter les points de vue, la troisième les met en perspective.³⁰ Le concile attire d'ailleurs des questions analogues à celle que ne cesse de susciter la Révolution française et que l'on peut presque formuler dans les mêmes termes.

Il y a d'abord celle de sa chronologie: quand commence et quand finit l'événement Vatican II? On ne peut le réduire aux *textes* laborieusement votés au cours des quatre sessions qui se sont tenues à Rome de 1962 à 1965. Il se déploie, à la satisfaction des uns et à l'irritation des autres, dans les manifestations de l'*esprit* conciliaire lors des années qui suivent. Le concile ressemble aux États généraux. Le cardinal Liénart, qui exprime le refus de l'assemblée de se soumettre aux règles du jeu fixées par la Curie, est son Mirabeau. Les documents adoptés ne sont pas plus une solution que la constitution de 1791. Les événements de Mai 68 ont le même effet d'accélération que la guerre en 1792. Mais où placer le 18 Brumaire? Quand peut-on estimer, pour paraphraser la proclamation du Premier consul, que la révolution conciliaire est fixée aux principes qui l'ont commencée, et qu'elle est donc finie? En 1975, estime Gérard Cholvy, qui en fait une année symbolique marquée notamment par le premier grand rassemblement du Renouveau charismatique à Rome, par la suppression du mandat épiscopal français sur les mouvements d'Action catholique (qui s'en retrouvent libres mais sans label privilégié sur le marché des offres pastorales) et par l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi*, qui appelle à une proclamation explicite de la foi.³¹

³⁰ Voir Steven L. Kaplan, *Adieu 89*, Paris 1993. Il serait intéressant qu'un chercheur se lance dans une enquête analogue à propos du cinquantenaire de Vatican II. Les actes du colloque organisé dès 2009 par l'Institut catholique de Toulouse témoignent de cette difficulté: célébration dans la préface de l'archevêque, commémoration dans les interventions de cinq témoins, histoire dans les onze contributions thématiques dont la clef de voûte est fournie par l'introduction vigoureuse de Christian Sorrel: Jean-François Galinier-Pallerola/Augustin Laffay/Bernard Minvielle (dir.), *L'Église de France après Vatican II*, Paris 2011.

³¹ Gérard Cholvy, 1975: tournant spirituel et intellectuel, dans *Revue des deux mondes*, mai 1996, 96–106.

Sans nier ce premier tournant qui marque le début du «retour à l'ordre», Denis Pelletier choisit plutôt 1978, l'élection de Jean-Paul II coïncidant avec la fin des années utopiques et gauchistes.³²

On peut aussi hésiter sur le début de la révolution conciliaire. Christian Sorrel suggère de le repousser à 1963, au motif que c'est seulement cette année-là que l'opinion publique, frappée par la médiatisation de la mort de Jean XXIII, prend conscience des enjeux de Vatican II.³³ Inversement, il est paradoxal mais pas absurde de soutenir que le concile n'a fait que «dispenser les ruines» du tridentinisme, comme Chateaubriand l'écrivait de 1789 pour la monarchie absolue. Les Lumières de Vatican II, ce sont les théologiens français – Congar, Chenu, de Lubac et d'autres – qui dessinaient depuis de nombreuses années, malgré les tracasseries de la censure romaine, les contours d'un autre visage de l'Église. Et il y a du Louis XV dans Pie XII, en ce sens qu'il a été un pape plus réformateur qu'on ne le croit généralement, notamment en matière de liturgie ou d'exégèse.

Se pose aussi la question de l'homogénéité. La révolution conciliaire est-elle un «bloc», comme Clemenceau l'affirmait de la Révolution française, ou y a-t-il discordance entre ses différents moments? Ses partisans les plus déterminés et ses ennemis les plus intransigeants se rejoignent dans l'idée de la continuité. Tout est bon jusqu'à la fin, assurent les premiers: l'esprit du concile est le développement logique de ses textes, et le coup d'arrêt donné par Paul VI puis Jean-Paul II a été une erreur. Tout est mauvais dès le début, répondent les seconds, et Benoît XVI s'est illusionné à vouloir en préserver une «juste interprétation»³⁴. Ces positions extrêmes sont minoritaires. La plupart des catholiques conviennent qu'il y a eu «dérapage», pour reprendre le langage de François Furet comparant 93 à 89. Mais quand les choses dérapent-elles? En 1968, dira-t-on spontanément, à cause des événements de mai et plus encore, sans doute, de la crispation créée par la publication de l'encyclique *Humanae vitae*.³⁵ Mais peut-être un an plus tard, à l'automne 1969, lorsque la destitution du prieur de l'abbaye de Boquen cristallise durablement la contestation catholique à gauche, tandis que s'organise à droite le mouvement des «Silencieux de l'Église» autour de Pierre Debray? Ou seulement en 1972, quand les enragés de la révolution conciliaire versent dans le maoïsme, cependant que, aussi bien parmi le clergé que chez les laïcs, la contestation tend à laisser place à la défection? Mais peut-être faut-il au contraire remonter plus tôt. Il y aurait eu dérapage déjà en 1966, à en croire le diagnostic

³² Denis Pelletier, *La Crise catholique. Religion, société, politique en France (1965–1978)*, Paris 2002.

³³ Christian Sorrel, *Une histoire nécessaire*, dans Galinier-Pallerola et alii, *Vatican II* (voir note 30), 23–34.

³⁴ Benoît XVI, discours à la Curie, 22 décembre 2005, dans *La Documentation catholique*, 103 (2006).

³⁵ Voir Martine Sevegrand, *L'Affaire Humanae vitae. L'Église catholique et la contraception*, Paris 2008.

de Jacques Maritain dans *Le Paysan de la Garonne*.³⁶ En toute hypothèse, Jean XXIII est un Louis XVI qui n'a pas eu le temps de voir la révolution déra- per. Je pourrais raffiner encore ces discussions byzantines qui intéressent l'historiographie de Vatican II, mais il est clair que tous les événements que j'égrène échappent au catholique moyen de 2012. En revanche, les jeunes les moins informés et les anciens les plus amnésiques savent bien que la révolution conciliaire a traîné tout au long sa Vendée liturgique, résistance de la religion populaire à la liquidation du latin, mais surtout aux expérimentations anarchiques menées ici ou là et à leurs dommages collatéraux, dans le réaménagement des lieux de culte par exemple.³⁷ Vatican II a eu ses chouans, peuple réel perturbant l'image idéale du «peuple de Dieu»³⁸.

On voit aujourd'hui sur ce terrain liturgique l'amorce d'un apaisement. Mais les divergences sur d'autres points, notamment quant à la déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, empêchent encore de «terminer» le concile, en réconciliant les adversaires de gauche et de droite qu'il a produits dans l'Église: comme l'a montré François Furet pour la Révolution française, leur extinction démographique ne garantit nullement la fin de la querelle, qui se nourrit d'héritiers inflexibles.³⁹ Ce serait plutôt l'accentuation du déclin de l'emprise sociale du catholicisme en France qui serait de nature à créer une «union sacrée» analogue à celle de 1914 qui, aux yeux de Fabrice Bouthillon, permit véritablement d'en finir avec 1789.⁴⁰ En attendant, Vatican II continue donc d'occuper les esprits. Comme Paul VI et Jean-Paul II, Benoît XVI, qui fut expert au concile, en a fait la «boussole» qui doit orienter la vie de l'Église. Hans Küng, autre vétéran, emploie la même image, mais pour désigner «l'esprit de Vatican II»: l'équivoque est totale.⁴¹ Cette boussole est un boulet: on voit mal comment les jeunes catholiques d'aujourd'hui pourraient s'identifier à une telle querelle d'anciens combattants. Il en va de la révolution conciliaire comme de toutes les révolutions: plus le temps passe, plus l'ancien régime qu'elle a créé, et qui lui sert de repoussoir commode, cesse de signifier quelque chose. Pie XII n'évoque plus rien.

³⁶ À l'édition originale, on préférera la réédition, augmentée d'un dossier critique établi par Michel Fourcade: Jacques Maritain, *Le Feu nouveau. Le Paysan de la Garonne*, Genève 2007.

³⁷ On lira avec intérêt l'étude d'un géographe sur la querelle de l'espace cultuel: Marc Levatois, *La Messe à l'envers. L'espace liturgique en débat*, Paris 2009.

³⁸ Un curé de Morlaix (Finistère) a reçu pendant des années des lettres anonymes signées «la Chouanne», dans lesquelles une de ses paroissiennes critiquait les innovations liturgiques. Voir Agnès Loarer, *Le Traditionalisme à la base: les lettres de «la Chouanne»* (Morlaix, 1970–1982), Maîtrise d'Histoire, Université de Bretagne Occidentale, 1998.

³⁹ Voir François Furet, *La Révolution*, tome 2, *Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry (1814–1880)*, Paris 1990.

⁴⁰ Voir Fabrice Bouthillon, *L'Illégitimité de la République. Considérations sur l'histoire politique de la France au XIX^e siècle*, Paris 2005.

⁴¹ Hans Küng, *Il faut réunir un concile*, dans *Le Monde*, 18–19 avril 2010.

Temps choisi: génération Jean-Paul II. L'image de Jean-Paul II, en revanche, est bien présente dans les esprits, ce qui suggère de réfléchir à la question des générations catholiques. Un archevêque français s'étonnait naguère que l'on ne fût pas capable de s'en tenir à une méthode apostolique plus d'une dizaine d'années et que l'on se crût ainsi constamment obligé de passer à autre chose.⁴² Il exagérerait sans doute quant à la brièveté des modes pastorales, mais touchait à un vrai problème: celui de la nécessité psychologique, pour une nouvelle génération, de se distinguer de la précédente en inventant son propre modèle. Joseph Comblin avait fort bien noté ce que le succès de l'Action catholique devait au désir des jeunes vicaires de se démarquer de leurs curés acquis aux patronages.⁴³ Ceux-ci s'y étaient investis eux-mêmes pour échapper aux œuvres de piété chères à leurs prédécesseurs. Et devenus curés à leur tour, les adeptes de l'Action catholique se virent contestés par de jeunes vicaires tentés par l'esprit missionnaire. Le mouvement catholique se transforme donc périodiquement en s'inventant de nouveaux objectifs plus mobilisateurs que l'entretien de l'existant. Parfois, cette recharge se fait autour d'une idée séduisante ou d'une personnalité charismatique. Il y a eu la génération des mennaisiens, puis celle de la première démocratie chrétienne, portée par l'atmosphère de 1848. Celle de 1870 s'est retrouvée derrière Albert de Mun. Celle de la Belle Époque, fortement conflictuelle, a suivi Maurras ou Marc Sangnier, l'Action française ou le Sillon. Celle des années trente a trouvé son élan dans les organisations de jeunesse de l'Action catholique spécialisée, JOC en tête. Celle de l'après-guerre s'est identifiée à l'aventure des prêtres-ouvriers. Celle de 1968 a fait de Bernard Besret, le prier de Boquen, l'icône d'un improbable consensus de la contestation catholique.

Mais aujourd'hui? On constate depuis une vingtaine d'années un réel dynamisme à l'intérieur du catholicisme français, dans des domaines extrêmement variés, mais on peine à inventorier toutes ces initiatives dispersées dont l'horizon est souvent limité et la durée aléatoire. Comme il n'y a pas de structure dominante qui donne le ton, les observateurs ne savent pas comment désigner ce phénomène autrement qu'en le qualifiant d'identitaire et en évoquant la «génération Jean-Paul II», dont on peut dater symboliquement la cristallisation, pour la France, de 1997, année des Journées mondiales de la Jeunesse à Paris. Génération pontificale, donc: je n'en vois qu'un précédent, la génération Léon XIII, caractérisée elle aussi par une grande variété de réalisations à l'enseigne floue du catholicisme social, à la suite de l'encyclique *Rerum novarum* avant que ne se pose à nouveaux fais la question de la démocratie chrétienne.⁴⁴

⁴² Propos privé, non identifié, rapporté par A.-J. Maydiou/A.-Z. Serrand, *Le catholicisme français dans le catholicisme mondial (suite et fin)*, dans *La Vie intellectuelle*, janvier 1950, 8.

⁴³ Joseph Comblin, *Échec de l'Action catholique?*, Paris 1961.

⁴⁴ Voir Yvon Tranvouez, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris 1988 (chapitre 3: «La génération Léon XIII»).

Cette génération pontificale est-elle amnésique? J'en ai le sentiment, mais j'hésite à l'assurer. Dans les années 1960 circulait une généalogie, largement fantasmée, qui postulait arbitrairement la continuité des grands moments du siècle écoulé. Elle menait donc de Lamennais à Vatican II en passant par Lacordaire, Montalembert, Albert de Mun, Marc Sangnier, la JOC et les prêtres-ouvriers. Émile Poulat et Jean-Marie Mayeur ont suffisamment montré l'illusion de cet enchaînement pour qu'il soit inutile d'y insister.⁴⁵ Il n'empêche que les acteurs de la révolution conciliaire ont éprouvé le besoin de se forger cette épopée rétrospective de la lente réconciliation de l'Église et du monde moderne sous la conduite de minorités éclairées et incomprises.⁴⁶ Il me semble – mais ce n'est qu'une impression qu'il faudrait vérifier – qu'au contraire les jeunes catholiques identitaires d'aujourd'hui ne sentent pas le besoin de s'inscrire dans une lignée. La précarité et la dissémination de leurs engagements ne favorisent certes pas la construction d'un discours mémoriel élaboré, mais peut-être est-ce aussi, plus généralement, un symptôme de la génération Y, hyperconnectée, fragmentée et confinée dans l'immédiateté.

C'est un trait courant qu'une génération nouvelle, lorsqu'elle s'affirme au détriment de la précédente, se réclame en même temps d'un passé plus lointain. Au XIX^e siècle et jusqu'au milieu du XX^e, on a rêvé de la chrétienté médiévale, elle aussi largement mythifiée, et imaginé de construire une nouvelle chrétienté, fût-elle «profane» par la force des choses comme l'expliquait Jacques Maritain au milieu des années 1930.⁴⁷ Ce mirage s'évanouit au lendemain de la Seconde Guerre mondiale.⁴⁸ La vision du passé se renverse alors: l'époque médiévale renvoie désormais l'image négative de la tentation théocratique, on récuse la *potestas directa* et même la *potestas indirecta*. Bientôt, la légende noire s'étend en amont jusqu'à Constantin, coupable d'avoir arrimé le char de l'Église à celui de l'État. Elle s'étend aussi, en aval, jusqu'à Pie XII, dernier représentant d'un tridentinisme pesant. Du passé, faisons table rase, ou presque: au lendemain du concile, n'échappent à la critique que les premiers chrétiens, parés de toutes les vertus. Mais aujourd'hui? J'incline à penser, sous bénéfice d'inventaire, que la génération Jean-Paul II continue de privilégier l'invocation des temps les plus reculés, quitte à les comprendre à sa façon, d'autant que la marginalisation du ca-

⁴⁵ Voir Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris 1977; Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises*, Paris 1986.

⁴⁶ Bon exemple de cette reconstruction idéologique dans un ouvrage, d'ailleurs fort intéressant, au titre significatif: Jean Lestavel, *Les Prophètes de l'Église contemporaine*, Paris 1969.

⁴⁷ Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936. Voir aussi Laurence van Ypersele/Anne-Dolorès Marcelis, *Rêves de chrétienté, réalités du monde. Imaginaires catholiques*, Paris 2001.

⁴⁸ Voir 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, 39–54.*

tholicisme dans la société moderne favorise les analogies. Mais il n'est pas exclu que la progression de l'islam suscite, dans certains milieux, la résurgence d'une idéologie de chrétienté, défensive en quelque sorte.⁴⁹

Temps subi: les rythmes du monde. L'horloge religieuse a sans doute ses battements spécifiques, mais elle n'échappe pas pour autant aux rythmes du monde. Réfléchissant, dans un ouvrage déjà lointain, publié en 1988, à la récurrence des crises du mouvement catholique, je m'étais demandé s'il était possible de rendre compte de leur périodicité.⁵⁰ L'idée m'en était venue à la lecture d'une remarque d'Henri Guitton sur le fait que les grandes encycliques qui avaient fait date et provoqué une réelle mobilisation des catholiques, étaient des encycliques de crise. En somme les papes chantaient toujours la même chanson mais c'est «seulement dans les années mauvaises qu'ils avaient quelque chance d'être entendus»⁵¹. J'avais donc avancé l'idée de Kondratieff religieux liés aux Kondratieff économiques (Figure 1), mais évoluant en phases inversées. Étienne Fouilloux m'en a reconnu la paternité,⁵² mais il serait plus exact de parler de concomitance puisque nous y avons songé indépendamment et que j'ai tiré parti de ses remarques sur une première esquisse de ce modèle. Au reste, l'idée était en l'air: Urs Altermatt, dans son étude sur les catholiques suisses aux XIX^e et XX^e siècles, s'interrogeait également sur les rapports entre phases de renouveau religieux et phases de dépression économique.⁵³

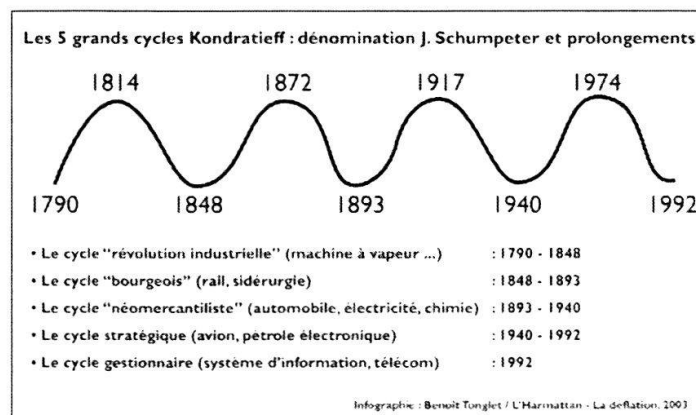


Figure 1: les Kondratieff

⁴⁹ La peur de l'ouvrier – des «classes dangereuses» – a ramené une certaine bourgeoisie du XIX^e siècle dans les églises. La peur de l'immigré – identifié au musulman – pourrait avoir le même effet aujourd'hui, avec les mêmes équivoques périlleuses pour le catholicisme. Marx est mort, mais Mahomet est vivant.

⁵⁰ Tranvouez, *Catholiques* (voir note 12) («Un mouvement cyclique?», 245–254).

⁵¹ Henri Guitton, *Le Catholicisme social*, Paris 1945, 150.

⁵² Étienne Fouilloux, *Traditions et expériences françaises*, dans Jean-Marie Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, tome 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914–1958)*, Paris 1990, 506.

⁵³ Urs Altermatt, *Le Catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques suisses aux XIX^e et XX^e siècles*, Lausanne 1994 (1989 édition allemande), 48–49 et 313–315.

Il s'agissait, dans mon esprit, d'attirer l'attention sur une corrélation entre ces deux ordres de phénomènes. Denis Pelletier a trouvé que je dégageais «une rythmique catholique spécifique», qui restait trop «peu sensible aux événements extérieurs au champ spécifiquement ecclésial»⁵⁴. Il est vrai que la conjoncture économique me servait seulement d'étalon et que je ne me hasardais pas à envisager des liens de causalité. Par ailleurs, l'adjectif *religieux* portait à équivoque, dans la mesure où je n'observais que le *mouvement* catholique. D'autres indicateurs de la vie religieuse amènent à repérer non une inversion mais au contraire une correspondance avec les cycles économiques, comme Claude Savart l'a montré en analysant les courbes de production du livre religieux en France au XIX^e siècle: les affaires de l'édition catholique prospèrent aux mêmes moments que celles de l'ensemble des entreprises.⁵⁵ D'autres indices encore, comme la pratique dominicale ou pascalle, en semblent complètement déconnectés.⁵⁶ À ces limites particulières s'en ajoute une autre, générale, qui tient aux incertitudes de la théorie économique. Alors que Fernand Braudel, à la fin de sa vie, s'était véritablement converti aux Kondratieff, Alfred Sauvy ne cachait pas sa perplexité quant à ce qui lui semblait être une confusion entre deux notions, celle de cycle, qui suppose une régularité, et celle d'alternance, qui s'observe dans tout phénomène aléatoire.⁵⁷

Il reste qu'une réflexion sur le temps vécu des catholiques d'aujourd'hui ne peut esquiver la question posée par Urs Altermatt à propos de la signification du tournant de 1974. «Cette crise, écrit-il, correspond-elle à la dépression de la quatrième longue vague dans l'histoire de l'industrialisation, mène-t-elle par conséquent à un nouveau sommet et à des stabilités socio-culturelles? Ou s'agit-il d'une rupture historique, un tournant qui présente d'autres caractéristiques?»⁵⁸ Bonne question, qui divise les spécialistes de l'économie. On peut la contourner en admettant que, en toute hypothèse, «le modèle est une construction de l'esprit à laquelle la réalité extérieure sera rendue conforme»⁵⁹. Ainsi relativisés, les Kondratieff gardent une réelle «valeur heuristique» qui déborde le champ de l'économie.⁶⁰ Je persiste à penser que, pour l'histoire religieuse, c'est un cadre suggestif (Figure 2), qui suggère de rapprocher les trois grands pape de crise, Léon XIII, Pie XI et Jean-Paul II, qui ont donné le branle à de nouvelles formes

⁵⁴ Denis Pelletier, *Historiographie récente du catholicisme français contemporain*, dans *Revue* (New York University), 1 (1991), 62–63.

⁵⁵ Claude Savart, *Les Catholiques en France au XIX^e siècle. Le témoignage du livre religieux*, Paris 1985, 213–219.

⁵⁶ Voir Yves-Marie Hilaire, *Le Temps retrouvé. Vingt-quatre regards sur deux siècles d'histoire religieuse et politique*, dans *Revue du Nord, Hors série, collection Histoire*, 14 (1998) («les rythmes de l'histoire religieuse», 103–106).

⁵⁷ Voir Alfred Sauvy, *De la rumeur à l'histoire*, Paris 1985. Même critique chez Joseph E. Stiglitz, *Principes d'économie moderne*, Paris/Bruxelles 2000.

⁵⁸ Altermatt, *Le Catholicisme* (voir note 53), 313.

⁵⁹ Léon H. Dupriez, *Philosophie des conjonctures économiques*, Paris 1959, cité par Benoît Tonglet, *Les cycles Kondratieff: une philosophie critique*, dans *Innovations*, 19 (2004), 1, 22.

⁶⁰ Voir par exemple les observations de Benoît Tonglet sur le rapport entre le mouvement syndical et les phases B des Kondratieff, voir note 59, 23–24

de mobilisation des énergies catholiques dont leurs successeurs ont eu à canaliser le développement et à gérer les conflits. Du coup, on est amené à leur associer, en amont, Pie VII: sa résistance passive à Napoléon a assuré son prestige et c'est sous son pontificat que s'est forgé ce réveil catholique dont Lamennais a été la figure centrale, à la postérité complexe.⁶¹

	<i>Kondratieff</i>	<i>Papes de crise</i>	<i>Émergences</i>
1790–1814	1 ^{ère} vague, phase A		
1814–1849	Phase B	Pie VII	Catholicisme intransigeant
1849–1873	2 ^{ème} vague, phase A		
1873–1896	Phase B	Léon XIII	Catholicisme social
1896–1920	3 ^{ème} vague, phase A		
1920–1945	Phase B	Pie XI	Action catholique
1945–1974	4 ^{ème} vague, phase A		
1974–1992	Phase B	Jean-Paul II	Catholicisme identitaire
1992– ?	5 ^{ème} vague, phase A ?		

Figure 2: La «destruction créatrice»: Kondratieff, papes de crise et émergences apostoliques

Au terme de toutes ces réflexions, me revient en mémoire une lettre du Père Didon, dominicain, qui fut un remarquable orateur, dans la lignée de Lacordaire. Il se trouvait en vacances près de Saint-Brieuc en août 1879. «Hier, vendredi, écrivait-il à une amie, nous avons fait une soupe fantastique. Elle était *violette*. Le Père qui avait mis la principale main à l'affaire m'arrive désolé: «La soupe sent bon, me dit-il, mais elle a une couleur violette. J'ai peur de vous empoisonner» – «Qu'avez vous donc mis, lui dis-je?» – «Toutes sortes de choses» – «C'est beaucoup, toutes sortes de choses». [...] Elle était épaisse comme du mortier. Après l'avoir mangée, nous sommes sortis sur la grève, au bord de la mer, et il a fallu cinq heures de marche au grand vent marin pour avoir raison de ce régal pesant dont les Bretons font leurs délices.»⁶² Je crains de vous avoir servi, moi aussi, une soupe épaisse et indigeste. Laissez-moi la filtrer en quelques mots.

Je m'étais demandé s'il y avait un changement de *décor*, spatial et temporel, dans le catholicisme français depuis quelques années. Formulée ainsi, ma question suggérait déjà la réponse, qui ne nie pas, mais relativise les mutations en cours. Tout ce que j'ai évoqué sur la redistribution de ses espaces et la reconfiguration de son rapport au temps ne me semble pas modifier fondamentalement la

⁶¹ Voir Émile Poulat, *L'Église, c'est un monde. L'ecclésiosphère*, Paris 1986 (chapitre IV, «Lamennais et ses postérités putatives»). On observera que trois des quatre papes ainsi mis en évidence ont échappé – au moins pour le moment – à la béatification. Le quatrième y a été précipité par l'émotion générale qui a suivi sa longue agonie.

⁶² Henri Didon à Thérèse Vianzone, 9 août 1879, dans *Lettres du R.P. Didon, de l'Ordre des Frères prêcheurs, à Mademoiselle Th. V.*, Paris 1911, 161.

scène catholique. Emmanuel Mounier expliquait, dans l'un de ses derniers textes, que la vie de l'Église battait «continuellement entre deux mouvements», d'incarnation et de transcendance.⁶³ De chrétienté ou de mission, disait le Père Chenu, dans une formule qui à la vertu de s'appliquer aussi bien à l'espace qu'au temps. C'est dire qu'à l'hypothèse d'une rupture radicale, j'ai tendance à préférer celle d'une nouvelle phase dans une évolution cyclique. Je dis bien *préférer*: j'ai beau faire, je ne vois aucun argument décisif pour valider l'une et invalider l'autre, mais je *préfère* la deuxième. Peut-être est-ce une manière de se rassurer à bon compte. Quand nous sommes nés, Francis Python et moi, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, le monde semblait «immobile, immense et pacifique», comme l'écrit joliment Odile Marcel pour résumer les illusions de notre enfance.⁶⁴ Nous étions encore au «siècle des Pie», dont Urs Altermatt nous assure qu'il n'a été qu'une parenthèse enchantée.⁶⁵ Notre génération a contribué à la désenchanter, avant de déchanter: elle se console comme elle peut.

Quatre mois après avoir eu raison de sa soupe bretonne, le Père Didon eut à avaler une potion plus amère. Il prêchait l'avent à Saint-Philippe-du-Roule et ses conférences, très suivies, portaient sur le divorce, que les républicains envisageaient de rétablir. Le dominicain condamnait naturellement cette idée, mais il en attribuait la séduction à l'hypocrisie du mariage bourgeois, sur lequel il n'avait pas de mots assez durs. Le cardinal Guibert s'en émut, convoqua le Père Didon et lui signifia d'interrompre sa prédication. «Vous traitez des sujets qui sont inopportuns», lui dit-il: «Parlez-leur de la Sainte-Vierge, cela vaut mieux»⁶⁶. Une autre fois, je vous parlerai de la Sainte-Vierge.

Espaces et temps vécus dans le catholicisme français contemporain

Le cadre spatio-temporel relativement stable dans lequel le catholicisme français s'est inscrit du milieu du XIXe à la fin du XXe siècle semble aujourd'hui en pleine mutation. Il s'agit ici de suggérer quels sont les principaux traits de cette nouvelle configuration. On envisage d'abord la reconfiguration des territoires, marquée d'un côté par la substitution du diocèse à la paroisse comme principal échelon ecclésial de référence, et d'un autre par la romanisation accrue sur fond de mondialisation et de médiatisation des phénomènes religieux. On s'interroge ensuite sur les repères chronologiques, en envisageant successivement le poids de la référence au concile Vatican II, l'amnésie apparente de la génération Jean-Paul II et l'inscription du mouvement catholique dans les rythmes cycliques de l'économie mondiale.

Catholicisme français – espaces et temps – mondialisation – Vatican II – Jean-Paul II.

Gelebte Orte und Zeiten im zeitgenössischen französischen Katholizismus

Der räumliche und zeitliche Rahmen, der für den französischen Katholizismus von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 20. Jahrhunderts relativ stabil war, scheint sich heute in einem starken Wandel zu befinden. An dieser Stelle geht es darum, die

⁶³ Emmanuel Mounier, *Feu la chrétienté*, Paris 1950, 268.

⁶⁴ Odile Marcel, *Une éducation française*, Paris 1984, 5.

⁶⁵ Altermatt, *Le Catholicisme* (voir note 53), 48.

⁶⁶ Cité par Marc Forissier, *Un moine-apôtre, le Père H. Didon (1840–1900)*, Nérac 1936, 135.

wichtigsten Aspekte dieser neuen Konfiguration auszumachen. Zuerst wird auf die Rekonfiguration der Räume geschaut, die einerseits von der Ersetzung der Pfarre als Hauptbezugsebene durch die Diözese gekennzeichnet ist, und andererseits von einer Romanisierung auf der Grundlage einer Globalisierung und einer Medialisierung religiöser Phänomene. Danach fragen wir nach zeitlichen Markierungen, indem nacheinander das Gewicht der Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil, die offensichtliche Amnesie der mit Johannes Paul II. verbundenen Generation sowie die Einzeichnung der katholischen Bewegung in zyklische Rhythmen der Weltwirtschaft Betrachtung findet.

Französischer Katholizismus – Orte und Zeiten – Globalisierung – Vaticanum II – Johannes Paul II.

Spazio e tempo vissuti nel cattolicesimo francese contemporaneo

Il contesto spazio-temporale relativamente stabile in cui il cattolicesimo francese si è iscritto nel periodo che va dal XIX secolo alla fine del XX oggi sembra essere in piena trasformazione. Questo contributo suggerisce quali sono i tratti principali di questa nuova configurazione. In primo luogo viene esaminata la trasformazione dei territori, i quali da un lato sono caratterizzati dalla sostituzione della diocesi alla parrocchia come principale autorità ecclesiastica di riferimento, e dall'altro dall'accanita romanizzazione che si svolge su uno sfondo di mondializzazione e di mediatizzazione dei fenomeni religiosi. In seguito ci s'interroga sui riferimenti cronologici, esaminando successivamente il peso del richiamo al concilio Vaticano II, l'apparente amnesia della generazione di Giovanni Paolo II e l'inserimento del movimento cattolico nei ritmi ciclici dell'economia mondiale.

Cattolicesimo francese – spazio e tempo – mondializzazione – Vaticano II – Giovanni Paolo II.

Space and time in contemporary French Catholicism

The relatively stable spatio-temporal frame enjoyed by French Catholicism from the beginning of the 19th century to the end of the twentieth seems today to be undergoing change. The aim here is to identify the principal features of the new configuration. First the territorial reconfiguration is considered, a phenomenon firstly characterised by the substitution of parishes for dioceses as the principal level of reference for the Church, and secondly by an increase in Romanization resulting from globalisation and heavier media coverage of religious phenomena. We then investigate chronological points of reference, analysing in succession the influence of Vatican II, the apparent amnesia of the generation of John Paul II and the subjection of the Catholic movement to the cyclical effects of the global economy.

French Catholicism – spaces and times – globalization – Vatican II – Jean-Paul II.

Yvon Tranvouez, Prof. Dr., Université de Brest (France), Centre de Recherche Bretonne et Celtique (EA 4451).

