Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

125 | 2018

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2016-2017)

Histoire et sociologie du catholicisme contemporain

Denis Pelletier

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2072>

DOI : 10.4000/asr.2072

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 337-352

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Denis Pelletier, « Histoire et sociologie du catholicisme contemporain », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 29 juin 2018, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2072> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2072>

Tous droits réservés : EPHE

Histoire et sociologie du catholicisme contemporain

Denis PELLETIER

Directeur d'études

Ce compte rendu résume les enseignements dispensés de 2009-2010 à 2016-2017. Pendant cette période, les séminaires ont été assurés de manière continue, mais les responsabilités prises à la tête de l'EPHE (octobre 2011-septembre 2013), puis comme administrateur général du programme IDEX « Paris Nouveaux Mondes » de septembre 2013 à septembre 2016, et comme vice-président exécutif puis administrateur provisoire de la ComUE HESAM Université en 2014, m'ont conduit à plusieurs reprises à privilégier un enseignement strictement historiographique, plus compatible avec le temps disponible. Cet enseignement ne fait pas l'objet d'une description dans les pages qui suivent. Signalons enfin que, au cours des années 2015-2016 et 2016-2017, douze séances de séminaire, co-organisées avec François Trémolières, alors maître de conférences en littérature moderne à l'université Paris-Ouest Nanterre, ont porté sur le thème « Michel de Certeau, jésuite ». Leur publication étant en cours, il en sera rendu compte dans la prochaine livraison de l'annuaire.

Religions, sciences religieuses et sociétés en Europe (1880-1914)

(1^{er} semestre 2009-2010)

À partir du séminaire conduit l'année précédente autour de la notion d'« âme » telle qu'elle était traitée dans les dictionnaires francophones de théologie catholique entre 1890 et les années 1960, l'objet du séminaire a été d'explorer le moment au cours duquel les savoirs sur le religieux ont échappé aux religions. La période 1880-1920 a été définie par Michel Trebitsch, dans le texte introductif à l'ouvrage dirigé par Stéphane Audoin-Rouzeau et Annette Becker, *Encyclopédie de la grande guerre* (Bayard, Paris 2004) comme celle d'une « nouvelle crise de la conscience européenne », en référence à l'ouvrage bien connu de Paul Hazard. J'ai donc essayé de mettre ces notions à l'épreuve de l'émergence de discours sur le religieux qui ne se réclamaient pas forcément, ou pas spécifiquement, d'une appartenance religieuse, et pouvaient même se construire contre les savoirs religieux en tant que savoirs confessionnels. Ce choix supposait de s'intéresser à quelques grandes figures, Durkheim en France, Ernst Troeltsch, Max Weber, Georg Simmel, Sigmund Freud dans le domaine germanophone, dans une perspective dépassant le seul cadre d'un catholicisme alors saisi par les controverses autour du « modernisme chrétien ». Il

s'est donc agi d'explorer l'équivocité de l'expression de « sciences religieuses » dans les rapports qui s'y établissent entre savoirs religieux et savoirs *sur* le religieux.

Cette proposition n'a bien sûr pu faire l'objet que d'une première exploration, qui a débouché ultérieurement sur plusieurs publications¹, mais demeure aujourd'hui encore un chantier ouvert, autour de la manière dont on peut écrire une histoire politique et culturelle de l'Europe contemporaine à partir de l'observatoire religieux. Trois thématiques ont été successivement abordées au cours du semestre :

1. l'émergence des sciences religieuses et ses rapports avec la sécularisation et la déchristianisation des savoirs, rapports dont on a souligné la complexité à l'épreuve des emprunts réciproques entre discours confessionnels et discours « laïcisés », notamment au sein de la sociologie, de l'anthropologie et de la psychanalyse ;
2. en retour, la crise du modernisme chrétien au sein du catholicisme européen ;
3. la place de la religion dans la société intellectuelle européenne entre 1880 et la première guerre mondiale, en privilégiant quatre États, la France, l'Allemagne, le Royaume-Uni et l'Italie.

Les chrétiens de gauche en France

(2nd semestre 2009-2010 et 1^{er} semestre 2010-2011)

Entre 2008 et 2012, Jean-Louis Schlegel et moi-même avons œuvré à l'élaboration d'un ouvrage collectif sur l'histoire des chrétiens de gauche en France, de la seconde guerre mondiale à nos jours. Le travail s'est déroulé entre le quarantième anniversaire des événements de mai 1968, à l'occasion duquel nous avons été frappés par la faible part accordée à la place des chrétiens, catholiques et protestants, dans cette histoire, et le cinquantième anniversaire de l'ouverture du concile Vatican II en 1962. Outre les responsables de la publication, treize historiens et historiennes de générations différentes ont été mobilisés pour la rédaction du livre. Il m'est toutefois apparu utile d'approfondir à titre individuel l'ensemble de cette question dans le cadre du séminaire de recherche. Je souhaitais l'aborder en sortant d'une approche strictement politique pour envisager le catholicisme de gauche comme une culture. Deux semestres du séminaire ont été consacrés à cette thématique. L'ouvrage est paru en 2012² et a reçu un accueil nourri et favorable dans la presse généraliste comme dans les revues académiques : l'un des objectifs était, de fait, d'offrir un travail à la fois érudit et susceptible de contribuer au débat public sur le devenir de la gauche française.

-
1. « Les savoirs du religieux dans la France des années 68. Le catholicisme entre théologie et sciences humaines », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle* 104 (2010), p. 213-225 ; « Les 'savoirs du religieux' dans la France du XX^e siècle. Trois moments d'une histoire intellectuelle de la sécularisation », *Recherches de science religieuse* 101/2 (avril-juin 2013), p. 167-180 ; « Le siècle de Schreber », préface à S. FREUD, *Le Président Schreber. Un cas de paranoïa*, Payot, Paris 2011 (Petite bibliothèque Payot), p. 7-35 ; « Résistance de la religion », préface à G. SIMMEL, *Philosophie de la religion*, Payot/Rivages, Paris 2016, p. 7-39.
 2. *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Seuil, Paris 2012 (codirection avec J.-L. SCHLEGEL), 620 p. (2^e éd., Points-Histoire, 2015).

Autour de Michel de Certeau

(2nd semestre 2010-2011)

Une longue fréquentation de l'œuvre de Michel de Certeau m'avait conduit à lui consacrer en 2002 quelques pages du dernier chapitre de *La crise catholique*³. Le 11 septembre 2009, dans le cadre d'un colloque sur « Michel de Certeau et l'anthropologie de la modernité » organisé au sein du Centre d'études d'histoire religieuse (CEHR) de l'Université catholique de Lisbonne, sous la direction d'Antonio Matos Ferreira et de Tiago Pires Marques, j'ai proposé une intervention sur « Michel de Certeau et la crise catholique ». Quelques mois plus tard, à l'ENS-LSH de Lyon, dans le cadre du colloque « Enjeux philosophiques des approches empiriques des religions » dirigé par Ghislain Waterlot et Anthony Feneuil, la problématique a été approfondie à travers une contribution sur « Michel de Certeau historien ». L'ensemble a conduit à la publication d'un premier article sur Michel de Certeau, quelques mois plus tard, dans la *Revue d'histoire des sciences humaines*⁴. C'est dans le prolongement de ce travail qu'il m'a paru intéressant de consacrer un semestre de mon séminaire à Michel de Certeau, en centrant l'analyse sur les années 1965-1985.

Au cours de la période qui a précédé, en effet, l'itinéraire intellectuel de Michel de Certeau est dominé par des travaux d'érudition autour de grandes figures de la tradition jésuite, principalement Pierre Favre et Jean-Joseph Surin. Il a été marqué par l'influence du père de Lubac et de « l'école de Fourvière » au temps de la crise dite de la « nouvelle théologie ». À l'École pratique des hautes études, il a suivi le séminaire de Jean Orcibal. La direction de la revue *Christus* aux côtés de François Roustang, la rencontre de la psychanalyse grâce à Lucien Beirnaert et Jean Clavreul, les événements de Mai 68, le conduisent ensuite à sortir de cette tradition d'érudition jésuite pour s'engager dans les sciences humaines. En 1968, il publie *La prise de parole*, un recueil d'articles dans lesquels il analyse les événements de mai comme une « révolution symbolique ». En 1970, la parution de *La possession de Loudun* le situe dans le cadre des débats d'historiens sur l'histoire des mentalités. Entre histoire et psychanalyse, entre érudition et engagement intellectuel, son œuvre est ensuite marquée par une double exigence, en apparence contradictoire : penser les sciences humaines dans les termes avec lesquels elles disqualifient la prétention du christianisme à tenir un discours de vérité, sans renoncer pour autant à « la faiblesse de croire », selon le titre de son article paru dans *Esprit* en avril-mai 1977.

Il y avait à mes yeux trois raisons de m'intéresser à Certeau. D'une part, son œuvre est un très passionnant observatoire de la relation qui s'est nouée, au sein et en marge de l'Université française, entre « savoirs religieux » et « savoirs sur le religieux », relation qui avait occupé le séminaire du premier semestre 2009-2010 et à laquelle on ne peut guère échapper lorsqu'on travaille au sein de la Section

3. « Michel de Certeau et la 'rupture instauratrice' », *La crise catholique*, Payot, Paris 2005, p. 231-235.

4. « Pratique et écriture de la crise catholique chez Michel de Certeau », *Revue d'Histoire des Sciences humaines* 23 (2010), p. 19-35.

des sciences religieuses de l'EPHE. D'autre part, me préoccupait aussi le positionnement du Certeau des années 1968 dans le champ des sciences humaines et sociales. À la rencontre de ces deux premiers questionnements m'intéressait enfin la question de l'engagement intellectuel de Certeau, qui me paraissait indissociable de sa critique de la « construction sociale des savoirs », selon l'expression dont il use régulièrement à partir de 1968. Issu d'une tradition jésuite qui aurait pu le laisser étranger aux mutations que connurent alors les sciences humaines, il fut un des rares intellectuels catholiques à suivre le mouvement vers le structuralisme, au risque de la rupture avec ceux qui avaient été ses modèles, au premier rang desquels Henri de Lubac. Mais ce fut avec un souci maintenu de fidélité intellectuelle, qui le conduisit à chercher dans la configuration nouvelle les moyens de ne pas rompre complètement avec le monde qui l'avait nourri. Il arpenta donc le champ des sciences humaines, entre histoire et psychanalyse, entre anthropologie et linguistique structurale, parce que ce champ était à ses yeux le théâtre de la crise. L'écriture devint un engagement, les personnages qu'il croisait dans l'histoire furent des protagonistes, dont la parole gardait toute son actualité. C'était cet itinéraire qu'il s'agissait d'interroger.

Au cours de la quinzaine de séances de séminaire qui lui fut consacrée – le travail s'est en effet poursuivi quelques semaines au début du semestre suivant –, on a mené deux types de réflexion. La première, strictement biographique, a été consacrée au réexamen de l'itinéraire intellectuel de Certeau, puis à la présentation de son œuvre, en s'appuyant sur la bibliographie critique publiée après sa mort par Luce Giard. J'ai également repris deux moments-clés de cet itinéraire, sa formation lyonnaise au temps de la crise de la « nouvelle théologie » d'une part, le « moment 68 » de l'autre, marqué par la publication de *La prise de parole*. Une seconde série de séances a permis de se pencher sur quelques-uns de ses travaux : les articles réunis en 1969 dans *L'étranger ou l'union dans la différence*, *La possession de Loudun* paru en 1970, l'article « La faiblesse de croire » (1977), enfin *L'ordinaire de la communication* publié avec Luce Giard en 1983. La séance consacrée à *La possession de Loudun* a donné lieu, le 6 juin 2012, à une communication lors du colloque « Jésuites et sciences humaines au cours des années 1960 », organisé par le LARHRA et la bibliothèque municipale de Lyon sous la direction d'Étienne Fouilloux et de Frédéric Gugelot. Intitulée « Loudun entre Certeau et Mandrou », la communication a été publiée dans les actes du colloque⁵.

L'ensemble du séminaire a conduit à interroger l'opinion commune selon laquelle les événements de Mai 68 auraient constitué dans l'œuvre de Certeau une césure, qui l'aurait conduit d'une démarche d'historien marqué par la formation philologique reçue à l'EPHE à un engagement d'intellectuel dans le champ des sciences sociales. Ce qui résultait du séminaire dans son ensemble, c'était au contraire l'étroite imbrication entre ces deux aspects apparemment successifs de son œuvre :

5. « Certeau, Mandrou. Un jésuite entre chez les historiens », dans É. FOUILLOUX, Fr. GUGELOT (dir.), *Jésuites français et sciences humaines (années 1960)*, Chrétiens et sociétés, Lyon 2014 (Documents et mémoires, 22), p. 157-174.

l'érudition dix-septiémiste, la pratique de l'édition critique des textes et les compétences de Certeau en matière d'histoire de la spiritualité, sont autant de ressources mises au service de sa compréhension du temps présent et de la reconfiguration des sciences sociales à l'épreuve de la crise des savoirs que traverse alors la société française. Loin que Certeau renonce à cet héritage, il est au contraire ce qui fait l'originalité vive de son œuvre au cours des deux dernières décennies de sa vie. On comprend mieux, dans cette perspective, la manière dont Michel de Certeau fut un acteur engagé, par son écriture même, à la fois dans le champ des sciences sociales et dans la réflexion sur la reconfiguration du catholicisme français au cours des deux décennies qui ont suivi le Concile.

Si les séminaires ont été maintenus au cours des années suivantes, les responsabilités prises à la présidence de l'EPHE, puis à la tête du programme Paris Nouveaux mondes et d'HESAM Université ont rendu difficile, d'octobre 2011 à février 2015, la poursuite d'un programme de recherche articulé sur des publications régulières. Une partie des séances a pris un caractère exclusivement historiographique, ou a été centrée sur les recherches en cours des membres du séminaire. Plusieurs thématiques se sont toutefois inscrites plus nettement dans le sillage des travaux des années précédentes.

Historiens et catholiques, autour de René Rémond

(2nd semestre 2011-2012)

Le séminaire du second semestre 2011-2012 a été consacré à l'œuvre de René Rémond, dans le prolongement de l'enseignement de 2007-2008 sur « les intellectuels catholiques et l'histoire au xx^e siècle », et comme un bon contrepoint à la figure de Michel de Certeau. Intellectuel catholique, René Rémond le fut assurément. Cela fit-il de lui un historien chrétien⁶ ? La question renvoie à la manière dont s'est organisé, en France, le champ de la recherche universitaire en histoire religieuse. Héritière d'une histoire confessionnelle, celle de la *Revue des questions historiques* qui ferrailla longtemps contre la *Revue historique*, celle aussi de la *Revue d'histoire de l'Église de France* des premières décennies, l'histoire religieuse s'est « sécularisée », dans les trois décennies qui suivirent la Libération, sous l'influence d'historiens qui menèrent combat sur deux fronts, à la fois pour imposer au sein du mouvement catholique, et notamment auprès de l'épiscopat, la nécessité d'une recherche universitaire dégagée des préoccupations confessionnelles, et pour imposer à l'Université laïque la pertinence de l'objet religieux et la possibilité de le traiter avec les outils de la recherche scientifique.

René Rémond fut de ces historiens-là. En parallèle avec la carrière universitaire qu'on lui connaît, il ne cessa d'occuper des responsabilités au sein du mouvement catholique, notamment à l'Association catholique de la jeunesse française puis au Centre catholique des intellectuels français qu'il présida de 1965 à 1976. Qu'il ait été à la fois historien du politique et historien du religieux, comme avant

6. La question est posée par J.-P. RIOUX, « Henri-Irénée Marrou et René Rémond, historiens et chrétiens », *Revue historique* (avril 2010), p. 427-439.

lui Jean-Baptiste Duroselle et André Latreille, et comme après lui Jean-Marie Mayeur, s'explique largement par le caractère fondateur, pour l'histoire de la France contemporaine, du conflit entre l'Église et la République. Mais la question de l'historien chrétien renvoie aussi à une autre réflexion, sur les possibles déterminations croyantes du chercheur. Comment René Rémond choisissait-il ses objets de recherche – ou, de manière plus impertinente, comment ses objets de recherche le choisissaient-ils ? Peut-on repérer, en amont de certains de ses travaux d'universitaire, des liens entre ses choix d'objet et une conjoncture proprement catholique dans laquelle il aurait été saisi ?

Ces questions ont été au cœur d'une série de séances thématiques, dont la responsabilité a été à plusieurs reprises confiée aux doctorants et aux étudiants en master qui participaient au séminaire. Signalons notamment les interventions de :

- Giulietta Faiella : « René Rémond et les crises du catholicisme contemporain » ;
- Maryam Mouzzouri : « René Rémond et l'Europe » ;
- Bénédicte Toucheboeuf : « René Rémond et l'histoire religieuse de la France contemporaine » ;
- Bruno de Lasteyrie : « René Rémond et l'histoire politique » ;
- Vincent Soulage : « René Rémond et l'histoire des intellectuels » ;
- Raffaella Perin, « René Rémond et le régime de Vichy ».

Ce travail a connu un dernier prolongement, au cours du premier semestre 2014-2015, à travers une série de douze séances consacrées à six historiens et sociologues français du catholicisme contemporain : Jean-Marie Mayeur, Michel Lagrée, Étienne Fouilloux, Claude Langlois, Émile Poulat, Danièle Hervieu-Léger.

Penser la religion dans l'histoire de l'Europe au xx^e siècle

(année universitaire 2013-2014)

L'objet de ce séminaire n'était pas de retracer les grandes lignes de l'histoire religieuse de l'Europe au xx^e siècle. Il s'agissait de réfléchir à partir de deux questions : comment les religions peuvent-elles être un observatoire de l'histoire de l'Europe contemporaine ? En tant qu'acteurs ou en tant que modèles d'action collective, quel rôle jouent-elles dans cette histoire ? Il s'agissait au fond d'essayer d'échapper à un modèle du xx^e siècle européen que les auteurs, depuis les années 1970, me paraissaient construire de façon trop unanime à partir des deux catégories affrontées de la *sécularisation* et du *retour du religieux*. Le séminaire du premier semestre 2009-2010 avait déjà abordé la question religieuse à l'échelle européenne, à partir de la période 1880-1914. Depuis lors, une intervention lors du colloque de la *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, faite à Fribourg le 30 novembre 2012, m'avait permis d'esquisser une problématique à l'échelle du siècle. C'est cette problématique qui a été mise à l'épreuve du séminaire.

Dans une première série de séances, on s'est interrogé sur les *héritages* du religieux et leur réinvestissement au cours du xx^e siècle. Le travail a porté d'abord sur le contenu religieux de la notion de *frontière*, examinée sous l'angle des frontières intérieures et extérieures à l'Europe. Y a-t-il au xx^e siècle une ou plusieurs Europe(s) religieuse(s) ? Ainsi se trouvait posée la question de la part du religieux

dans les divisions de l'Europe moderne et contemporaine et, par contrecoup, dans l'histoire récente de la construction européenne. On s'est ensuite intéressé aux usages du religieux hors du champ religieux. De Carl Schmitt à Éric Voegelin, de Luigi Sturzo à Jacob Taubes, de Raymond Aron à Emilio Gentile et ses successeurs, les notions de *religion politique*, de religion du politique, de religion séculière, ont été utilisées en Europe tantôt pour caractériser les totalitarismes, tantôt pour penser la permanence du religieux au sein d'un espace politique moderne qui prétendait pourtant avoir rompu toute attache avec une loi hétéronome. Les séances consacrées à cette thématique ont grandement profité de la présence au séminaire d'Ana Petrache, qui préparait alors sous ma direction et celle de Daniel Barbu, professeur de philosophie politique à l'Université de Bucarest, une thèse sur Gaston Fessard⁷. À ce premier corpus de réflexion, la sociologie en a récemment ajouté un second, qui recherche dans certaines pratiques collectives, sportives ou festives, la forme sécularisée d'un *religieux* qui aurait échappé à l'emprise des *religions*. On peut s'interroger sur le sens à donner à ce passage des religions non religieuses du registre politique au registre sociologique.

Dans une seconde série de séances, on a abandonné la réflexion théorique sur les héritages pour s'interroger sur l'étrange parallèle qui paraît s'établir entre la place des religions dans l'Europe du début du xx^e siècle (*circa* 1890-1914) et dans celle du début du xxi^e siècle (*circa* 1989-2012). Des multiples domaines à partir desquels ce parallèle peut être souligné, on a retenu d'abord *la centralité des religions minoritaires* pour comprendre ces deux moments de l'histoire de l'Europe. Le judaïsme en amont, l'islam en aval, paraissent tenir des rôles analogues, à partir desquels les notions d'appartenance communautaire, d'identité européenne, de nation, notamment, travaillent de l'intérieur les sociétés européennes. Un même parallèle peut être observé à partir du *rapport entre religion, science et démocratie*. C'est au-delà du seul catholicisme qu'est en effet posée autour de 1900 *la question moderniste*, dans la confrontation entre la vérité religieuse et celle qui émerge de la critique historique, des sciences sociales naissantes ainsi que des nouvelles « sciences de l'âme » que sont la psychologie expérimentale et la psychanalyse. Mais ne peut-on observer un même questionnement des régimes de vérité, depuis une trentaine d'années, à travers les interrogations que font surgir au sein des sociétés européennes les enjeux juridiques et sociologiques des sciences du vivant ?

Si ce parallèle est acceptable, alors l'approche de l'histoire européenne à partir de la question religieuse conduit à confirmer l'idée d'un « court xx^e siècle », telle que l'a proposée l'historien marxiste britannique Eric Hobsbawm à partir de tout autres prémisses méthodologiques⁸. On a consacré les dernières séances du séminaire à ce court xx^e siècle (1914-1991), autour des deux questions du rapport entre guerre et histoire religieuse d'une part, du rapport entre religion, croissance

7. Thèse soutenue à Bucarest en décembre 2014 et publiée sous le titre *Gaston Fessard, un chrétien de rite dialectique ?*, Cerf/Patrimoine, Paris 2017.

8. É. HOBBSAWM, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle 1914-1991* [1994 pour l'édition anglaise], Complexe, Bruxelles 1999.

économique et changement des systèmes de valeur d'autre part. Au terme de l'année universitaire, on avait acquis la conviction que, loin de devoir être considérée comme un « reste » du passé (théories de la sécularisation), ou comme « un passé qui ne passe pas » (théories du retour du religieux), la question religieuse demeure une composante essentielle de l'histoire du ^{xx}^e siècle européen, notamment dans la manière dont elle donne une épaisseur anthropologique au rapport entre religion et politique qui fonde les démocraties contemporaines.

La « résistance » du religieux, 1968-2015

(2nd semestre 2014-2015 – 1^{er} semestre 2015-2016)

C'est à partir du second semestre 2014-2015 qu'il m'est redevenu possible de proposer aux membres du séminaire un programme suivi de recherche. Les années précédentes m'avaient conduit à m'interroger sur les recompositions récentes du champ religieux et du rapport entre religion et politique à l'échelle de l'Europe. Deux semestres ont été consacrés à creuser ce questionnement dans le cadre hexagonal.

Au début des années 2000, lorsque je travaillais sur la « crise catholique » des années 68, le sentiment prévalait que le dynamisme religieux avait basculé du catholicisme vers les confessions religieuses minoritaires, et, pour le catholicisme lui-même, de l'institution vers ses marges. Il m'a paru intéressant d'organiser le séminaire de manière à mettre à l'épreuve ce jugement, une quinzaine d'années plus tard. Le premier des deux semestres a donc été consacré à construire une problématique d'ensemble, puis à analyser l'évolution récente du protestantisme, du judaïsme et de l'islam, en m'appuyant sur l'état récent de la bibliographie et sur le dépouillement de la presse, et en confrontant les résultats auxquels je parvenais avec les cours que j'avais professés sur le même sujet durant mes dernières années d'enseignement à l'université Lumière Lyon 2. Sur cette base, le second semestre a été consacré au catholicisme.

Le séminaire m'a conduit à déplacer de manière radicale la manière dont j'appréhendais les rapports majorité/minorité et institution/marges au sein du champ religieux hexagonal, tout en m'incitant à ressaisir les changements récents dans un cadre chronologique plus long, remontant jusqu'à la fin des années 1950⁹. Le dépouillement de la presse et plusieurs essais récents montrent que la société française a tendance désormais à se considérer comme une société pluraliste sur le plan religieux. Ce pluralisme est lui-même paradoxal. Les enquêtes régulièrement publiées dans la presse montrent en effet que la France demeure massivement dominée par l'opposition traditionnelle entre appartenance catholique et non appartenance : la plus grande partie de la « place » perdue par le catholicisme l'est au profit de la non-appartenance religieuse, tandis que les toutes les autres confessions confondues ne représentent, aujourd'hui encore, qu'environ 10 %, au maximum, de la population française. Envisagé sous l'angle de l'appartenance, le

9. Voir sur ce point D. PELLETIER, « Les religions en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale », dans A. TALLON, C. VINCENT (dir.), *Histoire du christianisme en France*, Armand Colin, Paris 2014, p. 423-437.

pluralisme religieux français est donc limité. Il relève davantage d'un sentiment généralement partagé que de la réalité statistique. Il n'en va pas de même dès lors que l'on se penche sur le critère de la pratique religieuse : les différentiels de pratique régulière d'une confession à l'autre font que, envisagé sous cet angle, le pluralisme religieux devient une réalité. Les proportions respectives des catholiques, des protestants, des juifs et des musulmans *pratiquants* par rapport à l'ensemble de la population sont désormais comparables.

Certes, le critère de la pratique est discutable : il est difficile de comparer la fréquentation hebdomadaire de la messe catholique (environ 4 % de la population française) avec, par exemple, la pratique du Ramadan (le pourcentage est à peu près le même) ou même avec celle de la prière du vendredi à la mosquée (environ 2 %). Mais ce qu'ont en commun ces différentes pratiques, c'est la manière dont elles rendent visible dans l'espace public une confession religieuse. Par ailleurs, on peut tenir à son appartenance religieuse pour des motifs qui sont différents selon que l'on est catholique, protestant, juif ou musulman, et ceci indépendamment de toute pratique religieuse. Le rapport appartenance/pratique sur lequel sociologues et historiens ont pris l'habitude de fonder une part de leurs analyses se déplace dès lors vers un rapport appartenance/identité, voire appartenance/visibilité. C'est dans ce cadre, dominé par les enjeux de l'identité collective et de la visibilité des pratiques minoritaires, que se construit désormais le rapport de la société française aux religions présentes sur le territoire. La question du pluralisme religieux y prend une signification nouvelle, indissociablement politique et anthropologique. Le pluralisme religieux est d'autant plus ressenti que sa visibilité tient à des pratiques minoritaires. On comprend ainsi, notamment, que les polémiques récentes autour de la laïcité se portent prioritairement sur des enjeux de *visibilité* des appartenances religieuses : édifices religieux, « signes ostensibles d'appartenance », présence des religions dans l'espace public ou dans les entreprises.

Dans ce cadre, j'ai été conduit à m'intéresser à la façon dont des polémiques, tantôt savantes, tantôt politiques et, le plus souvent, *à la fois* savantes et politiques, ont pesé sur la recomposition du rapport entre politique et religion. Le séminaire a analysé, sous cet angle, huit moments successifs :

- la crise liturgique catholique des années 1970 ;
- les débats post-conciliaires sur la notion de religion populaire, qui affectent surtout catholicisme et protestantisme ;
- les débats autour des dérives sectaires, qui connaissent deux moments de tension particulièrement vive, lors du premier rapport parlementaire sur les sectes de 1985 puis au tournant des années 2000 ;
- les polémiques sur la résurgence de l'antisémitisme français, récurrentes depuis 1985 ;
- les polémiques sur les « signes ostensibles » d'appartenance religieuse qui émergent en 1989 et conduisent aux travaux de la Commission Stasi et à la loi de 2004, puis rebondissent en 2011 autour de l'affaire du « voile intégral » ;

- le débat sur l'anticatholicisme qui connaît son apogée entre 2002 et 2006 et est marqué notamment par les essais de René Rémond et de Michel Onfray, mais dont plusieurs travaux savants se sont aussi fait l'écho¹⁰ ;
- les débats internes relatifs au renouvellement de l'identité protestante à l'épreuve de la montée des courants évangéliques et pentecôtistes, qui peuvent être saisis en comparant les travaux publiés par des sociologues et des historiens engagés au cours des années 1980 et le colloque général organisé en 2010 sous l'égide du GSRL, de l'Institut européen en sciences des religions et de la Fédération protestante de France¹¹ ;
- enfin, les polémiques consécutives aux attentats islamistes de janvier et novembre 2015, les seconds étant intervenus alors même que se conduisait le séminaire et ayant fait l'objet de deux séances d'analyse « à chaud ».

Au terme de ces deux semestres de travail collectif, on aboutissait à trois conclusions. D'une part, la place tenue par les travaux savants dans la polémique publique invite à reconsidérer le rapport entre l'histoire et les sciences sociales du religieux d'une part, l'évolution de la société française de l'autre, sur une plus longue durée, à tout le moins depuis l'émergence des « sciences religieuses », entre les travaux de Eugène Burnouf et d'Ernest Renan et les premiers temps de la V^e section de l'EPHE. D'autre part, il faut s'interroger sur le devenir minoritaire du fait religieux, et particulièrement du fait catholique, en le confrontant à la fois aux enjeux d'identité collective qui ont émergé dans la seconde moitié des années 1980, et au déplacement des polémiques autour de la laïcité du fait de l'irruption de l'islam comme seconde confession religieuse en France, irruption qu'est venue troubler la place prise par le terrorisme international. Enfin, il faut s'interroger, non pas sur un « retour du religieux » – l'expression est trompeuse – mais sur le retour de l'appartenance religieuse comme enjeu politique et comme ressource d'action dans l'espace public.

Ces conclusions soulignent l'inadéquation de l'expression « résistance du religieux » qui avait servi de motif initial au séminaire : cette expression comporte une double connotation, à la fois réifiante (le « religieux ») et phénoménologique (la « résistance »), qui ne tient guère face à une analyse conduite en termes d'histoire politique des appartenances et des registres religieux de mobilisation dans l'espace public. Provisaires et incomplètes, ces recherches n'ont pas encore permis

10. Voir notamment les premières pages de D. HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris 2003.

11. En amont : J. BAUBÉROT, *Le retour des Huguenots*, Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève 1985 ; *Le protestantisme doit-il mourir*, Seuil, Paris 1988 ; A. ENCREVÉ, *Les protestants en France de 1800 à nos jours*, Stock, Paris 1985 ; J.-P. WILLAIME, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Labor et Fides, Genève 1992 ; en aval : S. FATH et J.-P. WILLAIME (dir.), *La nouvelle France protestante. Essor et recomposition au XXI^e siècle*, Labor et Fides, Genève 2011.

de déboucher sur l'ouvrage de synthèse projeté, et continuent d'animer une partie de mes recherches. Elles ont en revanche conduit à la publication de plusieurs articles¹².

Le Concile Vatican II au regard des débats sur sa réception

(2nd semestre 2015-2016)

Le quarantième anniversaire de la clôture du Concile Vatican II, en 2005, a été accompagné d'une série de débats, parfois polémiques, sur la portée de ce concile et la manière d'en faire l'histoire. Au centre de la controverse figure la monumentale *Histoire du Concile Vatican II*, parue en cinq volumes sous la direction de Giuseppe Alberigo entre 1995 et 2001. Pilotée depuis l'*Istituto per le Scienze religiose* de Bologne et dotée d'un comité scientifique international d'une cinquantaine de chercheurs, cette histoire a été publiée en cinq langues, dont une édition française placée sous la responsabilité scientifique d'Étienne Fouilloux¹³. C'est à travers ce travail collectif et international, initié au début des années 1990, que le Concile Vatican II a été véritablement constitué en objet d'histoire, après une première période au cours de laquelle sa lecture avait été dominée par des ouvrages de portée surtout théologique ou pastorale, généralement confiés à des acteurs du concile.

Cette histoire est soumise en 2005 à deux séries de critiques, qui mettent l'une et l'autre en jeu le rapport entre histoire et théologie. D'un côté, Mgr Agostino Marchetto, secrétaire du Conseil pontifical pour la Pastorale des migrants et proche du nouveau pape Benoît XVI, dénonce une entreprise « prématurée » de la part des historiens, auxquels il reproche en outre de n'avoir pas cherché à compenser leur manque de compétence théologique par le respect fidèle de la lecture des textes conciliaires par le magistère romain. Ils auraient ainsi cédé à une pente idéologique de type « progressiste », qui les aurait conduits à développer la thèse erronée selon laquelle l'*aggiornamento* constituerait une rupture dans l'histoire de l'Église¹⁴.

De l'autre côté, en 2005 encore, les théologiens réunis par Peter Hünemann et Bernd Jochen Hilberath dans le *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* mettent en cause les limites d'une démarche historique qui, en privilégiant le Concile comme « événement », a sous-estimé le contenu proprement théologique des textes, au risque d'affaiblir sa propre lecture de

12. « L'entreprise et les religions. Max Weber, Baby Loup et le bricolage », *Entreprises et histoire* 81 (déc. 2015), p. 5-14 (avec M.-E. CHESSEL) ; « L'identité entre sciences sociales et usages politiques », dans B. DUMONS, Fr. GUGELOT (dir.), *Catholicisme et identité. Regards croisés sur le catholicisme français contemporain (1980-2017)*, Karthala, Paris 2017, p. 303-320 ; « Les catholiques français, les politiques de la vie et la redéfinition de la sphère politique en France (1980-2017). Le retour en politique des catholiques français », dans P. ÁL. LÁZARO, A. CIAMPANI, F. GARCTA SANZ (éd.), *Religión, Laicidad y Sociedad en la historia contemporánea de España, Italia e Francia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2017, p. 395-410.

13. G. ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, version française dir. É. FOUILLoux, 5 vol. , Cerf/Peeters, Paris/Louvain 1997-2005.

14. A. MARCHETTO, *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia*, Libreria Editrice Vaticana, Rome 2005, trad. fr. parue sous le titre *Le Concile oecuménique Vatican II. Contrepoint pour son histoire*, Sarment/Éditions du Jubilé, Paris 2011.

l'*aggiornamento*, sinon comme rupture, du moins comme un moment essentiel de l'histoire de l'Église. De fait, les cinq volumes d'Alberigo s'organisent de manière chronologique, une session après l'autre, tandis que les quatre premiers tomes d'Hünemann et Hilberath suivent chacun des textes conciliaires dans l'ordre de leur adoption, avant que ses auteurs ne proposent dans le dernier volume une lecture récapitulative des documents du Concile comme une sorte de nouveau « texte constitutionnel » de l'Église.

C'est ce débat qui m'a conduit à consacrer un semestre de séminaire à l'histoire du concile Vatican II au regard des débats sur sa réception. Deux séances d'introduction ont permis de rappeler le déroulement du Concile puis l'histoire de sa première mise en œuvre. Les séances suivantes ont été centrées sur les quatre constitutions qui en sont le centre : *Lumen Gentium* sur l'Église (3 séances) ; *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde de ce temps (2 séances) ; *Sacrosanctum concilium* sur la liturgie (2 séances) ; *Dei Verbum* sur la révélation (2 séances). La séance de conclusion a permis de revenir au débat de 2005.

L'ordre des séances reproduit ce que je crois avoir été la chronologie de la réception du concile. Celle-ci s'est d'abord organisée autour du rapport entre *Lumen Gentium* et *Gaudium et spes*, qui a présidé au débat interne à la majorité conciliaire sur la nature même de l'*aggiornamento* et sur ces prolongements, dès avant la fin du concile lui-même. Ensuite, la dissidence lefebvrisme a mis en avant l'interprétation du contenu théologique de *Sacrosanctum concilium*, dont la première réception, avant 1969, avait surtout été dominée par la question des « abus » et des « excès » dans la mise en pratique de la réforme liturgique. Enfin, *Dei Verbum* est le texte autour duquel s'est stabilisé le débat dans la seconde moitié des années 1970, parce qu'il est celui qui permet de penser le rapport entre l'expérience individuelle de la foi d'une part, ce que celle-ci doit à l'histoire et à la tradition d'autre part, sans pour autant renouer avec la « doctrine des deux sources » que le Concile a récusée : une lecture non traditionaliste de la tradition, en somme, qui contribue à marginaliser la dissidence intégriste, mais aussi une partie de la « gauche conciliaire », dans un contexte marqué par la reprise en main romaine après les années de « crise catholique ».

Au cours du séminaire, j'ai donc systématiquement cherché à reprendre de front l'histoire de chaque texte et celle de sa réception, non pas dans une perspective téléologique, mais de manière à mettre en regard les débats qu'elles ont successivement suscités au cours du concile et après lui. Il s'agissait de mesurer un *écart* entre deux moments de l'histoire d'un même texte, et donc l'histoire d'un *changement* religieux, en sorte de nouer aussi finement que possible le débat historique et le débat théologique. Au cours de chaque séance, et dans la séance de conclusion, nous avons donc pu revenir collectivement sur les polémiques de 2005, en les enrichissant d'un certain nombre de commentaires parus ultérieurement. Un des intérêts de la discussion de 2005 est en effet d'avoir conduit à plusieurs publications collectives d'historiens et de théologiens, d'accord pour considérer que les deux types de lecture sont complémentaires et exclusives de toute primauté

qui serait donnée à l'une ou à l'autre¹⁵ (ce qui suffit à marginaliser l'approche de Mgr Marchetto). Nous avons également été attentifs à la manière dont Christoph Theobald, théologien jésuite et rédacteur en chef des *Recherches de science religieuse*, a orienté après 2005 une partie de son propre travail en fonction de la question de la réception et de l'actualité des textes du Concile pour des catholiques¹⁶.

Au terme de ce séminaire, je proposai trois conclusions provisoires. *Primo*, si les débats de 2005 marquent un véritable tournant dans l'histoire de la réception conciliaire, c'est parce qu'ils ont déplacé notre regard de l'élaboration des textes vers la manière dont leur contenu s'est fixé à travers une première réception, désormais considérée comme acquise et en quelque sorte « historicisable ». *Secundo*, ces débats comme leurs prolongements ont montré à quel point l'historiographie du Concile demeurerait marquée par des enjeux internes au catholicisme, selon des modalités que déterminent effets de génération d'une part, traditions nationales de l'autre. Envisagée sous cet angle, la « réception » du concile Vatican II n'est pas terminée, même si la France offre le cas particulier d'une historiographie plus précocement « sécularisée » que les autres, du fait notamment de la structuration laïque du débat académique hexagonal. *Tertio*, une des tâches que peut se fixer aujourd'hui l'historiographie est de prendre véritablement en compte la dimension mondiale de la réception du Concile, marquée par l'importance prise par l'irruption dans le débat des catholicités du Sud, notamment à travers la succession des synodes régionaux sous le pontificat de Jean-Paul II.

La globalisation du catholicisme (1965-2015) – Le catholicisme français entre crise progressiste et concile Vatican II (1954-1962) (année universitaire 2016-2017)

Le séminaire de 2016-2017 a été divisé en trois parties. Six séances ont été consacrées à la seconde saison du séminaire « Michel de Certeau, jésuite », co-organisé avec François Trémolières, dont il sera rendu compte dans la prochaine livraison de l'annuaire. Le reste des séances a été partagé de manière égale entre deux thématiques.

La première de ces deux thématiques portait sur « la globalisation du catholicisme ». Une première série de réflexions (séance d'introduction), portant sur la notion même de globalisation comme remise en cause de la centralité européenne dans l'histoire mondiale, permettait de saisir l'originalité de la notion de « globalisation catholique » par rapport à celle d'universalisme, qui sous-tend la définition

-
15. Notamment Al. MELLONI, Ch. THEOBALD (dir.), *Vatican II. Un avenir oublié*, Bayard, Paris 2005 ; Ch. THEOBALD (dir.), *Vatican II sous le regard des historiens. Colloque du 23 septembre 2005*, Médiasèvres, Paris 2006 (Théologie, 136) ; Al. MELLONI, G. RUGGERI (dir.), *Chi ha paura del Vaticano II*, Carocci, Rome 2009, trad. fr. sous le titre *Qui a peur de Vatican II ?*, Lessius, Bruxelles 2010 ; dossier « Le concile Vatican II en débat », *Recherches de science religieuse* 100/1 (2012).
 16. Successivement “*Dans les traces...*” de la constitution *Dei Verbum* du concile Vatican II. *Bible, théologie et pratiques de lecture*, Paris, Cerf, 2009, coll. « Cogitatio fidei » ; *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris, Cerf, 2009, coll. « Unam Sanctam » ; *Le concile Vatican II. Quel avenir ?*, Paris, Cerf, 2015, coll. « Unam Sanctam ».

même de l'Église catholique par elle-même et nourrit plusieurs siècles d'histoire missionnaire. À l'inverse de l'universalisme, la globalisation repose sur la mise en concurrence de la centralité romaine avec l'émergence d'un monde multipolaire, dans lequel la prétention du centre romain à définir de façon légitime les cadres généraux de l'expérience catholique se trouve contestée par une dynamique multipolaire au contenu à la fois démographique (essor des chrétientés du sud vs. sécularisation au nord), ecclésiologique, théologique et pastorale. C'est dans cette mesure que l'on peut considérer le Concile Vatican II – « événement monde » au cours duquel un peu plus de 2000 évêques découvrirent que leur adhésion à une foi commune reposait sur la coexistence, voire l'affrontement, d'une grande diversité des expériences culturelles qui pouvaient être faites de cette foi – comme le point de départ d'une dynamique nouvelle que l'on qualifiera de « naissance d'un catholicisme global », et qui vient concurrencer la dynamique universaliste héritée de l'histoire.

Les vingt premières années qui suivent la fin du Concile (1965-1985) sont encore placées sous le signe de la primauté de la Rome « européenne », qui n'est guère encore contestée, même si quelque chose de ce débat au cours des années 1970 émerge à travers la notion missionnaire d'« inculturation ». Les débats sur la théologie de la Libération introduisent certes une dimension non-européenne, mais Rome concentre surtout son attention sur sa version latino-américaine, qui présente le double caractère de s'être construite dans un cadre transatlantique, à travers un échange ininterrompu entre théologie européenne et théologie américaine, et de pouvoir être politiquement appréhendée à travers des cadres de pensée hérités des crises du modernisme et du progressisme chrétien. Dans ce contexte, la période 1984-1986 constitue un tournant. En condamnant (1984) les « dérives » de la théologie de la Libération sud-américaine, puis en en redéfinissant le contenu autorisé (1986), la Congrégation pour la doctrine de la foi a pensé résoudre la première crise mondiale de réception du Concile. Au même moment, le synode extraordinaire de 1985 marque une inflexion majeure : son étude détaillée montre la manière dont, pour la première fois, la primauté romaine se trouve redéfinie au prisme de la montée des catholicités du sud.

S'ouvre alors une seconde période, au cours de laquelle la préoccupation du pape Jean-Paul II de donner un contenu théologique stable à l'*aggiornamento* conciliaire, préoccupation exprimée par le cardinal Ratzinger à travers l'opposition entre « herméneutique de la rupture » et « herméneutique de la réforme », s'articule sur la mobilisation des catholicités les plus dynamiques, latino-américaine et surtout africaine et asiatique. Le rapport entre culture et théologie, culture et ecclésiologie, culture et pastorale, devient central. Le catholicisme n'échappe pas à la multipolarisation qui caractérise alors la conjoncture mondiale, et l'on peut observer les stratégies mises en place pour répondre aux forces centrifuges induites par cette multipolarisation. Les synodes régionaux, où peut s'exprimer la diversité des expériences de la foi sans que Rome perde la main sur l'organisation des débats ni sur la formulation finale de leurs résultats, deviennent un observatoire de cette globalisation sous contrôle.

Dès les dernières années du pontificat de Jean-Paul II toutefois, et plus encore sous celui de Benoît XV, cette logique est contestée par le renforcement de la contestation religieuse de la domination européenne, qui s'est exprimée une première fois à la fin des années 1970 (la révolution iranienne est contemporaine de l'élection de Jean-Paul II, en sorte qu'émergent alors deux figures de contestation de l'ordre mondial au nom de principes religieux), mais a pris un tour dramatique après les attentats du 11 septembre 2001. Une troisième période s'ouvre alors, marquée par la fragilité du catholicisme romain face aux revendications régionales, par la concurrence d'Églises chrétiennes qui s'accommodent mieux de la globalisation (notamment les pentecôtismes protestants), et surtout par les menaces que l'essor de la violence au nom de l'islam fait peser sur les chrétiens d'Asie et d'Afrique.

Le séminaire ne pouvait qu'esquisser les grandes lignes d'une enquête qui devra être approfondie au cours des prochaines années. Il a toutefois donné lieu à la publication de deux articles qui en livrent les premiers résultats¹⁷.

Au cours du second semestre 2016-2017, on a renoué avec le cadre hexagonal en revenant sur les années 1954-1962 du catholicisme français. Coïncée entre la crise du progressisme chrétien qui culmine en 1954 avec l'interruption de « l'expérience » des prêtres-ouvriers, et le début du Concile Vatican II en 1962, cette période a rarement été étudiée en tant que telle. On s'est efforcé, en croisant historiographie et recherches personnelles, de la construire comme un objet d'histoire. Après une séance d'introduction au cours de laquelle ont été rappelés les enjeux historiographiques du sujet, on a abordé successivement les thématiques suivantes : la mission ouvrière, son histoire entre 1954 et 1962 et ses enjeux de mémoire ; les catholiques et la ruralité, en reprenant la question de la place des catholiques dans l'histoire de la « révolution silencieuse » des campagnes française à l'aulne d'une histoire plus générale du monde rural en France ; la question politique, que l'on a centrée autour de l'expérience mendésiste de 1954-1955 ; la guerre d'Algérie, entre engagements intellectuels de part et d'autre et émergence de « la jeunesse » comme acteur politique ; la question urbaine, à travers le croisement entre aménagement urbain au temps de la croissance et équipement religieux au temps d'une première crise du modèle paroissial traditionnel. L'ensemble a débouché sur plusieurs séances consacrées à la « passion sociologique » qui a saisi les catholiques français, et d'abord leur clergé, au cours des années 1950, dans le sillage de Gabriel Le Bras et Fernand Boulard. Cet engagement croise l'ensemble des enjeux socio-religieux présentés plus haut, et s'articule sur l'histoire plus générale de la sociologie en France après la seconde guerre mondiale. Cette séance a permis de reprendre au sein du séminaire les questions croisées au sein du groupe de travail dirigé par Pierre Lassave sur l'histoire du Groupe de sociologie des religions (GSR) et de ses fondateurs (Gabriel Le Bras, Henri Desroche, Émile Poulat, Jacques Maître,

17. D. PELLETIER, « Naissance d'un catholicisme global (1965-2017) », dans A. DIECKHOFF, Ph. PORTIER (dir.), *L'enjeu mondial. Religion et politique*, Presses de Sciences Po, Paris 2017, p. 23-34 ; « La 'famille catholique' entre politiques du genre et catholicisme global », texte à paraître en 2018 dans les actes des *Entretiens d'Auxerre 2017* sur la famille, sous la direction de Michel Wieviorka.

François-André Isambert, Jean Séguéy). Le séminaire a été conduit en parallèle avec la publication d'un dossier préparé conjointement avec Jean-Philippe Warren et Olivier Chatelan sur les « sociologies catholiques », dossier auquel j'ai aussi contribué par un article consacré au dominicain Louis Lebreton (1897-1966) et à sa contribution à la sociologie religieuse au cours des années 1951-1958¹⁸.

18. O. CHATELAN, D. PELLETIER, J.-Ph. WARREN (dir.), « Sociologies catholiques », *Archives de sciences sociales des religions* 179 (oct.-déc. 2017), p. 15-191 ; D. PELLETIER, « Entre expertise économique et pastorale catholique. Louis-Joseph Lebreton et la sociologie religieuse (1951-1958) », *ibid.*, p. 167-191.