Naissance d'un livre, naissance d'une œuvre (1954-1965) : l'entrée d'Émile Poulat dans la recherche scientifique

Tangi Cavalin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28114>

DOI : 10.4000/assr.28114

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016

Pagination : 19-40

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Tangi Cavalin, « Naissance d'un livre, naissance d'une œuvre (1954-1965) : l'entrée d'Émile Poulat dans la recherche scientifique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 01 janvier 2019, consulté le 03 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28114> ; DOI : 10.4000/assr.28114

Tangi Cavalin

Naissance d'un livre, naissance d'une œuvre (1954-1965) : l'entrée d'Émile Poulat dans la recherche scientifique

Émile Poulat aimait à faire entendre qu'il travaillait sur des « dossiers » historiques, choisis avec soin, circonscrits avec rigueur, patiemment constitués selon les règles de la plus stricte érudition et sans cesse mis à jour, à partir desquels une analyse scientifique devenait possible. Parmi les dossiers explorés qui ont établi sa réputation de chercheur et, spécifiquement, validé son travail auprès des historiens, celui des prêtres-ouvriers occupe une place à nulle autre pareille. De sa collaboration, en 1954, à l'écriture de l'ouvrage collectif *Les prêtres-ouvriers* aux Éditions de Minuit, jusqu'aux derniers mois de sa vie lorsqu'il préface une réédition de *La France, pays de mission ?* des abbés Godin et Daniel, cet objet d'étude organise sa réflexion d'observateur du catholicisme. Mieux, elle la propulse. Le modernisme, l'intégrisme, la laïcité représentent d'autres dossiers privilégiés, sur lesquels il a, à chaque fois, imprimé sa marque par des ouvrages incontournables. Mais, quel que soit son apport dans ces domaines d'études, il ne les constitue pas comme tels : il hérite des questions déjà abordées qu'il reprend à nouveaux frais et resitue progressivement dans une lecture d'ensemble du catholicisme à l'époque contemporaine. Il en va autrement pour ce qui concerne les prêtres-ouvriers qu'il instaure comme objet scientifique légitime et même privilégié : pas un ouvrage de synthèse sur le catholicisme français au XX^e siècle ne saurait faire l'impasse sur cet épisode et la manière dont il a été examiné par Poulat. Victimes en 1953-1954 de sanctions hiérarchiques d'une sévérité telle qu'elles remettent en cause la raison d'être de leur mission, les prêtres-ouvriers font figure, à eux seuls, de « révélateurs » du fossé d'incompréhension qui sépare désormais l'Église catholique des masses. Leur condamnation serait, en quelque sorte, le pendant sur le terrain social de ce qu'a représenté celle du modernisme dans le domaine de la pensée quelques décennies plus tôt. Dans un entretien donné aux *Carrefours de l'Éducation* en 2004, Poulat réserve ainsi, dans sa démarche de chercheur, une place équivalente et liée à ces deux dossiers : « Je me suis demandé pourquoi à l'intérieur de l'Église catholique il y a tant de crises à répétition depuis le jansénisme. J'ai sélectionné deux crises : une dans le domaine

intellectuel, une autre dans le domaine de l'action sociale : la crise moderniste et les prêtres-ouvriers » (Poucet, 2004 : 218 ; Poulat, 1983 : 18). Ce propos tardif, par son caractère abrupt même, qualifie la condamnation de 1954 comme essentielle à la juste écriture d'une histoire religieuse sur la longue durée. Il invite également à ne pas lire *Naissance des prêtres-ouvriers* isolément des autres études de son auteur et à prendre au sérieux, au moins à titre heuristique, cette opération de « sélection » d'une crise au motif de son pouvoir de dévoilement de la trajectoire du catholicisme depuis le Siècle des Lumières. Il ne dit rien, en revanche, de la manière dont cette enquête a été menée, de la méthode empruntée par son auteur en vue de donner toute sa place et tout son retentissement historique à cette crise qui, en elle-même, ne marque en rien un infléchissement et encore moins un tournant, mais un simple « point chaud » sur une ligne de faille, pour reprendre une métaphore géologique à laquelle il est fréquemment fait usage dans l'œuvre de Poulat. Lire les prêtres-ouvriers au prisme d'une œuvre aussi vaste, tant par son ambition interprétative que par ses présupposés méthodologiques, relève de la gageure sauf à se contenter de la paraphraser. Il faudrait maîtriser aussi bien que son auteur chacun des dossiers ouverts : ce serait se tromper de méthode. C'est plutôt – et encore de manière trop allusive – du côté des pratiques du chercheur, alors qu'il entre dans le métier de sociologue, que l'attention sera portée, avec l'espoir, modeste, de donner à voir ce que celui-ci fait lorsqu'il travaille à l'histoire des prêtres-ouvriers.

Constituer un dossier, construire un objet : des *Prêtres-ouvriers* à *Naissance des prêtres-ouvriers*

Naissance des prêtres-ouvriers, publié en mars 1965 chez Casterman, est un ouvrage dont la genèse remonte au moins à 1954. Poulat a évoqué, dans la réédition aux Éditions du Cerf de 1999, les conditions dans lesquelles il avait été sollicité par les prêtres-ouvriers restés au travail après la crise afin de remanier la première version de « l'ouvrage documentaire dont les Éditions du Seuil avaient eu la pensée » et qu'elles avaient confié au franciscain Jean-Robert Hennion, à l'oratorien Pierre Dabosville ainsi qu'à l'écrivain Chris Marker, alors membre du comité de rédaction de l'entreprise de la rue Jacob (Cavalin, Viet-Depaule, 2013 : 247-258). Ce travail, publié le 8 novembre 1954 par les Éditions de Minuit après que le Seuil eut déclaré forfait à la mi-octobre, permet à Poulat, rémunéré par les deux éditeurs, de recueillir témoignages et documents : « Sans ce galop d'essai, je dois le reconnaître, jamais je n'aurais été en mesure d'écrire *Naissance des prêtres-ouvriers*. Bien des points d'histoire avaient pu être précisés, parfois à grand-peine, tant la mémoire des faits se perd vite ou s'obscurcit. Bien des documents m'ont été confiés, qui auraient disparu » (Poulat, 1999 : XI). Dix ans plus tard, alors qu'il rédige son maître livre sur les prêtres-ouvriers, il accomplit un second tour de France et de Belgique auprès des acteurs et sauve de l'oubli, à cette occasion, de nouvelles archives. C'est donc fort d'une ample moisson et

d'une connaissance directe des acteurs qu'il peut traiter son objet. Au regard de ce rappel, la consultation à deux reprises du fonds Poulat¹, déposé à l'Institut d'études avancées (IEA) de Nantes, permet de formuler quelques remarques provisoires dans l'attente d'une enquête systématique qui ne saurait être éludée.

En premier lieu, et quelle que soit la somme d'énergie dépensée pour prendre connaissance d'une documentation produite par de multiples sources, celle disponible en 1965 pour l'écriture de l'histoire des prêtres-ouvriers s'avère, à l'issue de ces deux tours de France, relative. Nos propres recherches, depuis environ deux décennies, dans les fonds des prêtres-ouvriers déposés aux Archives nationales ou conservés par des particuliers, dans les archives diocésaines et dans celles des différentes familles religieuses impliquées dans la mission ouvrière (Mission de France, dominicains, jésuites, Fils de la Charité, pradosiens...) confirment, nous semble-t-il, à la fois l'importance du fonds Poulat, riche de certains papiers inédits et de la correspondance de son auteur avec des témoins, et la relativité de son originalité pour le chercheur, la plus grande partie des pièces recueillies se retrouvant dans d'autres lieux de conservation². Si un certain nombre de dossiers constitués par Poulat abordent d'autres facettes de l'histoire de la mission ouvrière dans l'après-guerre (par exemple, le mouvement Jeunesse de l'Église), ce sont bien les traces des prêtres-ouvriers qui occupent la plus belle part de ce fonds, témoignant des liens humains durables noués avec certains d'entre eux, au premier rang desquels des prêtres de la Mission de Paris et de la Mission de Limoges³. C'est bien à partir de ces relations personnelles que la documentation a été constituée, toute autre quête d'archives ne pouvant d'ailleurs qu'être vouée à l'échec dès lors qu'elles étaient la propriété d'institutions religieuses alors peu disposées à les laisser consulter. Comment imaginer que les fonds des responsables religieux français, aujourd'hui accessibles pour beaucoup, aient pu l'être dans la décennie 1954-1964 ? Aussi bien, le regard porté aujourd'hui sur la documentation rassemblée par Poulat ne saurait être oublieux des possibilités ouvertes depuis aux historiens pour enrichir leur corpus. Il s'agit ici simplement de situer cet effort de sauvegarde, au plus près des événements, en 1954 puis en 1964, dans l'espace d'une pratique scientifique caractérisée à la

1. En avril et mai 2016, avec Nathalie Viet-Depaule. Ce fonds, placé sous la responsabilité de Véronique Cohoner, est en cours d'archivage. Nos investigations se sont bornées à ce qui, dans un ensemble beaucoup plus vaste, concernait l'histoire de la mission ouvrière.

2. La thèse de Marta Margotti sur la Mission de Paris a d'ailleurs pu être menée à bien en mobilisant d'autres fonds privés, comme les papiers amassés par Yvan Daniel et déposés aux archives historiques de l'archevêché de Paris (désormais AHAP) (Margotti, 2000).

3. Poulat a maintenu des contacts avec ces « insoumis » de 1954, contacts susceptibles d'être réactivés de part et d'autre. La publication de l'ouvrage de Louis Pérouas, *Prêtres-ouvriers à Limoges* (Pérouas, 1996), scandalise certains d'eux qui lui en font part. Sans prendre position publiquement contre ce livre, il donne, en 2004, une préface aussi élogieuse qu'éloquente, en forme de contre-point aux souvenirs de son amie Jeannette Dussartre-Chartreux (Dussartre-Chartreux, 2004).

fois par l'accès à une mémoire vive patiemment collectée auprès des témoins et par l'impossibilité d'accéder à la plupart des pièces écrites du dossier.

L'essentiel n'est d'ailleurs sans doute pas là pour qui souhaite entrer dans le cabinet de travail de l'historien des prêtres-ouvriers. Celui-ci, en effet, ne limite en rien son dossier aux sources inédites et ne concède que la plus fine part à la fortune d'archives : il faut « résister à l'attrait du caché, du secret, de l'inédit » (Poulat, 1999 : 8). L'accès au fonds nantais confirme ce que la simple lecture de ses productions laisse assez voir, c'est-à-dire la collecte systématique d'une autre catégorie de textes, plus digne d'intérêt par certains côtés que la précédente puisqu'elle est imprimée et diffusée, celle des articles, pour l'essentiel issus de la presse périodique. Les nombreux dossiers de presse rassemblés dans le fonds Poulat, établis sur le moment ou enrichis après coup de textes plus difficiles d'accès (issus de la presse étrangère ou régionale), constitués de coupures volantes ou soigneusement collées et soulignées, prouvent le privilège accordé à cette base documentaire tout au long d'une vie de chercheur. Elle est sollicitée ponctuellement par son artisan, par exemple pour mesurer les flux et les reflux de l'attention portée par ces médias à la crise. Mais elle représente beaucoup plus qu'une simple source d'information : elle manifeste l'impact social d'un phénomène et, par là même, légitime l'intérêt scientifique qu'il convient de porter à ce qui ne peut être considéré autrement que comme le symptôme historique d'un système de pensée en crise. Simple indice, mais significatif : l'avertissement qui ouvre *Les prêtres-ouvriers* justifie sa publication par le besoin d'information de « l'homme de la rue » dans un passage auquel s'ajoute, dans la version publiée après remaniement par Poulat, le constat suivant : « L'écho fait par la presse mondiale, de la Suède à l'Égypte, du Japon aux Amériques, ne peut être confondu avec la quotidienne chasse au pittoresque » (*Les prêtres-ouvriers*, 1954 : 7). L'examen des ajouts et modifications qui distinguent la version publiée de cet ouvrage de celle éditée quelques mois plus tôt hors commerce par Le Seuil confirme l'existence d'une conviction à l'œuvre : la masse documentaire produite à la faveur de la crise (plus de 900 articles et coupures de presse) constitue un corpus dont la valeur sociologique doit être rendue évidente. Et c'est en fait l'objet principal de cette entreprise éditoriale que de donner à lire, de manière raisonnée, ce qui, dans cette explosion médiatique, fait la trame d'une « affaire » dont s'est emparée l'opinion publique à défaut de la comprendre⁴. De cette immense accumulation

4. André Depierre, prêtre de la Mission de Paris, fait part à Paul Flamand, le 22 juin 1954, de son opposition à la publication d'un livre qu'il juge partial : en filigrane se dessine dans son argumentation une opposition entre une histoire, celle que présente *Les Prêtres-ouvriers*, écrite à partir de la presse et des documents privés les plus tardifs (donc les plus radicaux) et une autre à écrire à partir des témoignages de tous ceux, prêtres et laïcs, qui ont participé à cette histoire depuis ses débuts. Histoire du prêtre-ouvrier centrée sur la rupture refondatrice que constitue la découverte de l'usine d'une part, histoire d'une mission ouvrière conciliant les efforts des prêtres et des laïcs d'autre part : ces lectures opposées ne seront jamais conciliées, comme le démontre le compte rendu de *Naissance des prêtres-ouvriers* que Depierre publie

narrative, dans laquelle le faux se mêle au vrai, le livre *Les prêtres-ouvriers* veut se garder d'écrire l'histoire : il prend acte d'un fait social qui, parce qu'il déborde considérablement l'Église catholique impuissante à le maîtriser, en dit beaucoup sur la place qu'elle occupe dans la société française. Au passage, un glissement s'est opéré entre le pluriel du titre qui renvoie à une diversité d'itinéraires dont il est finalement peu question (un seul chapitre au sens strict) et le contenu de l'ouvrage qui circonscrit un phénomène irréductible à ses acteurs : ce glissement, toutes les publications suivantes en prennent acte, est définitif et il ne sera plus jamais question des prêtres-ouvriers que comme phénomène⁵. Peu importe finalement, on l'aura compris, que bien des erreurs aient été écrites dans la presse sur les prêtres-ouvriers puisqu'elles sont à lire elles aussi, désormais, comme partie intégrante du phénomène à étudier. *Les prêtres-ouvriers* constitue finalement un ouvrage au statut incertain : voulu comme un acte militant de ceux qui, restés au travail, sont soucieux de livrer leur part de vérité, il s'infléchit jusqu'à prendre, discrètement et presque en le niant, l'allure d'un ouvrage à vocation sociologique, voire sociohistorique. De cet infléchissement d'un projet, Poulat est le traducteur dans son travail de remaniement. Il n'en est pas l'initiateur, se contentant d'enregistrer une demande qui ne semble pouvoir se fixer que lorsqu'elle s'assure de pouvoir résister à l'examen de la critique scientifique. « Un livre dont nous n'aurons pas à rougir plus tard » (Poulat, 1999 : XI) était la consigne donnée par les prêtres-ouvriers à Poulat lorsqu'il reprend en main le travail d'Hennion, Dabosville et Marker. Comment répondre à un tel mot d'ordre émotionnellement motivé autrement qu'en prenant ses distances avec la forme traditionnelle du plaidoyer pour se tourner du côté d'un discours infiniment plus audible, celui de l'établissement des faits et de la présentation raisonnée des textes qui dessinent les contours d'une crise ? L'intention philologique qui caractérise l'œuvre de Poulat est déjà au travail – même si elle doit composer avec d'autres logiques – dans la version publiée par Les Éditions de Minuit. Elle est conforme aux attentes des prêtres-ouvriers restés au travail et rencontre leur assentiment. Rejetés au nom de la raison d'Église par l'institution qui les a formés et ne croit plus en eux, plus précisément qui ne se reconnaît plus dans ce qu'ils sont devenus, ils justifient désormais leur conviction religieuse et leur fidélité à la classe ouvrière au double miroir de la raison critique et de l'opinion publique. À la mise au secret et au silence que la hiérarchie cherche à leur imposer par le recours systématique à l'argument d'autorité, ils opposent la publicité et le dossier factuel le

dans *Masses ouvrières* en janvier 1966 et, dans le même numéro, la contre-histoire, à partir des conceptions de l'Action catholique spécialisée, ébauchée par Paul Barrau. Archives Robert Dumont, fonds Depierre.

5. C'est ainsi qu'il faut lire le titre de 1965, *Naissance des prêtres-ouvriers*, et qu'il faut comprendre l'ajout de 1999, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin* : fin d'un phénomène et non fin des prêtres-ouvriers en tant qu'individus ou groupes. C'est sur la démarche intellectuelle qui constitue les prêtres-ouvriers en phénomène (de quoi ?) qu'une lecture critique de cette œuvre peut voir le jour.

moins susceptible d'être pris en défaut. L'hypothèse peut être dès lors émise d'une reformulation par les prêtres-ouvriers de leur dissensus dans des catégories qui, sans cesser d'invoquer une origine catholique, reposent sur des logiques qui ne le sont plus et qui lui sont même extérieures dans la France des années 1950 : le libre débat et l'établissement contrôlé des faits. Si la fidélité réaffirmée à la classe ouvrière oriente leurs préoccupations, leur sortie de l'Église romaine s'opère aussi dans une intention qui n'est pas sans rapport avec les exigences des sciences sociales, c'est-à-dire d'un régime de vérité compatible avec la modernité. Poulat, entre mars et septembre 1954 (mois pour lesquels il est rémunéré), modèle et décuple cette virtualité.

De la vocation sacerdotale à la vocation savante

Il faut ici revenir sur ce qui, aujourd'hui, grâce en particulier au travail de reconstitution d'Yvon Tranvouez⁶, est bien documenté, à savoir l'appartenance de Poulat à la Mission de Paris. Ordonné prêtre le 30 mars 1945 pour le diocèse de Paris, il enseigne les lettres au petit séminaire de Conflans de 1945 à 1948 tout en poursuivant des études qui aboutissent, après l'obtention à la Sorbonne de deux licences, de lettres classiques et de philosophie, à la soutenance en janvier 1950 d'une thèse de théologie à l'Université de Fribourg-en-Brisgau (Poulat, 2015). À cette date, il a déjà rejoint la Mission de Paris depuis quelques mois après avoir, l'année précédente, au printemps 1948, été refusé à la Mission de France par le père Augros qui lui reprochait son excès d'intellectualité. Cette appartenance au mouvement missionnaire de l'après-guerre n'est jamais mise en avant par Poulat dans ses publications, sinon par de discrètes allusions impossibles à décrypter par le profane comme cette évocation, dans la préface à *Naissance des prêtres-ouvriers*, d'un « privilège d'avoir été mêlé aux événements » (Poulat, 1999 : 7). Cette répugnance à évoquer en termes précis cette période de sa vie rend difficilement identifiable pour le lecteur non averti, derrière la figure du savant, celle du prêtre au travail, familier des recherches de l'Union des chrétiens progressistes (UCP) ainsi que de celles du mouvement Jeunesse de l'Église. Et s'il publie, dans *L'ère postchrétienne*, des « écrits de jeunesse (1950-1952) » datant des années au cours desquelles il relève de ce groupe de prêtres, c'est en les introduisant d'une manière qui rend impossible au lecteur d'identifier le prêtre derrière la méditation du chrétien (Poulat, 1994 : 173-181). La rançon d'une telle présentation de soi est l'interprétation hâtive qui en découle parfois : prêtre de la Mission de Paris, Poulat aurait donc été, pour quelques initiés, « prêtre-ouvrier », qui plus est « insoumis » selon les catégories de l'Église catholique en 1954, ce qui fragiliserait son objectivité (Tranvouez, 2001 : 54).

6. Voir l'exposé qu'il en a donné : « L'institution au cœur ». [en ligne]. <<https://assr.revues.org/27179#ftn2>>, consulté le 17 novembre 2016.

La réalité est plus complexe, comme le confirme la consultation des archives déposées à l'IEA : le travail salarié de Poulat ne permet pas de le classer comme ouvrier, mais plutôt comme employé aux écritures, dans une compagnie d'assurances à Paris du 2 mai au 29 décembre 1950 puis, à partir du 18 juin 1952, comme assistant de laboratoire à Grenoble où il réside pour raison de santé. Il se syndique à la CGT (syndicat des employés à Paris d'octobre à décembre 1950 puis de la métallurgie à Grenoble, d'avril 1953 à janvier 1954 d'après ses timbres syndicaux). Il quitte définitivement son emploi salarié le 14 janvier 1954, c'est-à-dire au cœur de la crise des prêtres-ouvriers, mais avant que les mesures définitives soient décidées par les évêques concernés lors de leur rencontre du 19 janvier. Sa décision de s'orienter vers la recherche scientifique n'est donc pas une conséquence immédiate de la crise des prêtres-ouvriers et de cette rencontre épiscopale déterminante, elle est le résultat d'une réflexion engagée depuis des années au sein de la Mission de Paris sur sa vocation singulière dans le mouvement missionnaire. Une lettre du 14 mars 1953, probablement adressée au supérieur de la Mission de Paris, Jacques Hollande, est le document qui précise le mieux son évolution personnelle puisqu'il y annonce sa décision de donner une « orientation intellectuelle » à sa vie et fait état de ses premiers tâtonnements pour s'assurer une affectation à la « recherche scientifique »⁷. Le 19 janvier 1954, jour de la rencontre des évêques ayant des prêtres-ouvriers dans leur diocèse, Hollande adresse une lettre à Mgr Feltin, archevêque de Paris, pour lui demander d'ajouter deux noms sur la liste des « prêtres-ouvriers » établie quelques mois plus tôt, dont celui de Poulat qu'il présente ainsi : « C'est l'ancien professeur de Conflans qui était à Grenoble pour sa santé et dont la vocation serait sans doute de travailler avec des théologiens⁸. » Ce que ne dit pas ce courrier, c'est qu'à cette date, Poulat est bien décidé à entrer au CNRS, organisme devant lequel il a présenté sa candidature une première fois à l'automne 1953 avec une intention qui ne peut être lue trop hâtivement comme une manière de tourner la page progressiste de sa vie, voire de sortir de l'institution. Il faut au contraire insister sur le fait que, n'étant pas ouvrier, les mesures hiérarchiques ne le concernent pas à strictement parler : c'est donc avec une situation personnelle singulière qu'il signe le « Manifeste des 73 prêtres-ouvriers » dans *L'Humanité* du 3 février 1954, puis participe à la réunion du café de la Paix à Villejuif des 20-21 février où il adopte la même position que la plupart de ses confrères de la Mission de Paris, par fidélité au collectif et refus de renier ce qu'ils sont devenus. Son cas est exceptionnel, sans être unique : parmi les quelques prêtres non ouvriers présents dans cette rencontre, un autre partage la condition de Poulat, sans pour autant incliner dans le même sens puisqu'il choisit de rester dans l'Église catholique jusqu'à sa mort : il s'agit de Bernard Boudouresques, prêtre de la Mission de France et ingénieur au CEA depuis janvier 1953. L'entrée au CNRS de Poulat,

7. Fonds personnel Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule.

8. AHAP, fonds Feltin DXV5.

en octobre 1954, comme attaché de recherches stagiaire au Centre d'études sociologiques (CES) et bientôt comme cofondateur du Groupe de sociologie des religions (GSR), n'interrompt pas son compagnonnage avec ceux qui, dans les rangs du progressisme chrétien, maintiennent une réflexion commune autour du bulletin trimestriel *Libres Rencontres*⁹. Elle ne marque pas non plus une sortie définitive de l'institution ecclésiale qui lui demande encore, en septembre 1955, en dépit de son mariage avec Odile Jacquin au mois d'avril précédent, s'il convient de le rayer de l'annuaire du diocèse de Paris alors que Mgr Feltin avait fait savoir à ses collègues, dès la rencontre de l'Assemblée des cardinaux et archevêques de mars 1955, que « tous les prêtres-ouvriers insoumis » avaient été rayés de l'ordo diocésain¹⁰. La sortie de l'institution ecclésiale de Poulat relève donc d'un parcours dont la singularité ne doit pas être relativisée. Sa collaboration au livre des prêtres-ouvriers est celle d'un prêtre familial de longue date des milieux intellectuels progressistes, qui partage la position de rupture des plus radicaux de la Mission de Paris, en attente d'une éventuelle admission comme chercheur au CNRS conçue et voulue au moins plusieurs mois avant le début de la crise et qu'il envisageait alors comme un projet à inscrire dans les perspectives de son équipe sacerdotale et dans des cadres ecclésiaux.

Établir le positionnement social de Poulat dans l'espace religieux au moment de la crise de 1954 ne suffit ni à définir la place qu'occupent ces quelques années dans son itinéraire intellectuel, ni le rôle qu'il exerce dans la Mission de Paris où son type d'emploi et ses problèmes de santé, qui le contraignent à vivre à Grenoble à partir du printemps 1952, le tiennent quelque peu à l'écart. Les sources ici sont extrêmement lacunaires. À partir d'une courte correspondance de juin 1953 entre André Depierre et Émile Poulat, Yvon Tranvouez a mis en lumière, au-delà de ces deux figures de la Mission de Paris, une ligne de fracture entre ses membres, ligne de fracture portant davantage sur l'évolution des convictions religieuses des uns et des autres que sur leurs convictions politiques progressistes, globalement identiques¹¹. Car là où le premier n'est pas loin d'assimiler le prolétariat aux pauvres de l'Évangile et défend dans la mission telle qu'il la pratique à partir de sa communauté de Montreuil la voie d'une réinvention de l'Église au contact des réalités ouvrières, le second, plus pessimiste, dans la ligne de ses « écrits de jeunesse » des années 1950-1953 et en phase avec Jeunesse de l'Église et son responsable, Maurice Montuclard, dont il est un proche, insiste sur la profondeur du fossé séparant l'Église et la classe ouvrière : au prophétisme de Depierre qui baptise en terre communiste les nouveaux convertis et attire

9. Poulat participe activement, en 1955, aux premiers efforts de reformulation de la recherche intellectuelle nés de la condamnation du progressisme. Son implication semble rapidement décroître, mais sans rupture évidente. Archives de l'IEA.

10. AHAP, fonds Frossard 2 D 12 (1).

11. Yvon Tranvouez, « La fracture oubliée : Émile Poulat, André Depierre et la Mission de Paris (juin 1953) », à paraître dans les *Mélanges Christian Bougeard*.

autour de lui militants chrétiens et intellectuels s'oppose la traversée de la « nuit critique » de Poulat (Poulat, 2008 : 232 ; Poulat, 1990 : 147-199), convaincu de la prégnance de l'athéisme dans la société française et de l'inutilité, aux yeux de l'homme contemporain, de l'Église catholique et de ses médiateurs cléricaux. Quelques pièces supplémentaires à verser au dossier confirment cette analyse¹². Le journal de Jacques Hollande, supérieur de la Mission de Paris, fait ainsi état, quelques semaines avant l'échange de lettres étudié par Tranvouez, d'une réunion de l'équipe, le 12 avril 1953, à la paroisse missionnaire de Saint-Hippolyte, dans le XIII^e arrondissement, au cours de laquelle Poulat présente une intervention en trois points (« communisme, sacerdoce, la mission de la mission »)¹³. Elle est tout entière animée par le sentiment de l'inéluctabilité de l'avènement du communisme, fort d'être l'expression de la classe ouvrière et de son athéisme. Celui-ci, comme « fait de conscience », doit guider la réflexion de toute l'équipe, en particulier pour ce qui concerne le sacerdoce : « Se pose pour nous la question [de savoir] qu'est-ce que c'est d'être prêtre. » Pour Poulat, la mission canonique reçue des évêques a conduit les prêtres de la Mission de Paris à découvrir le fait athée, amenant certains à distinguer sacerdoce missionnaire et sacerdoce pastoral, ce à quoi il importe de s'opposer, car les questions des prêtres missionnaires engagent le sacerdoce de toute l'Église catholique. Autrement dit, leur découverte d'un monde athée doit être, quelles qu'en soient les modalités, celle de tout le corps ecclésial. Cette intervention, à en croire le journal de Jacques Hollande, est rare : lors des premières années, si Poulat participe aux rencontres de la Mission, il ne semble y intervenir ni fréquemment, ni décisivement. Son départ contraint à Grenoble l'isole encore davantage et il confie, dans une lettre du 14 mars 1953, ne plus guère avoir de contacts épistolaires qu'avec Auguste Rosi (dit « le père Pigalle »)¹⁴. Il est vrai cependant qu'il y rencontre fréquemment,

12. Marta Margotti, dans sa thèse sur la Mission de Paris, cite également quelques courriers de Poulat qui nous semblent confirmer l'importance du printemps 1953 dans la maturation de sa vocation scientifique, proche par le questionnement de celle des théologiens, mais néanmoins nettement distincte (Margotti, 2000 : 342-343).

13. Une copie de ce journal représente l'une des pièces les plus intéressantes du fonds Poulat de l'IEA. Une autre copie, comportant des différences, a été déposée aux archives historiques de l'archevêché de Paris.

14. Lettre d'Émile Poulat, probablement adressée à Jacques Hollande, 14 mars 1953, fonds personnel Tangi Cavalin, Nathalie Viet-Depaule. Le père Auguste Rosi (« Tonzi »), selon les témoignages de Jean Desailly, Henri Barreau et René Besnard, exerce le rôle de confident de ceux, dans la Mission de Paris, qui se sont ouverts à lui de leurs interrogations sur la vie amoureuse à la suite de rencontres avec des femmes (Desailly, 1997 : 415). Lorsque les supérieurs religieux veulent éloigner Rosi de Paris, au printemps 1953, plusieurs prêtres de la Mission de Paris lui apportent un soutien ouvert. Yvan Daniel, pour sa part, s'y refuse, récusant sa « théo-sexologie » (AHAP, fonds Y. Daniel, D 2-3). Si la question du célibat sacerdotal n'est pas mise publiquement en avant par les prêtres-ouvriers au moment de la crise, elle n'en constitue pas moins un élément important de réflexion et de remise en cause, chez certains, de la division entre clercs et laïcs (Poulat, 1980 : 170).

jusqu'à la fin 1952, Henri Barreau, l'une des figures éminentes de la Mission de Paris dans les positions radicales duquel il se reconnaît et qui, comme lui, suit d'assez près les recherches de Jeunesse de l'Église (Keck, 2004 : 254). C'est au même moment, au printemps 1953, alors que les premières sanctions se manifestent contre Montuclard et son mouvement Jeunesse de l'Église, qu'il affirme sa décision d'entrer dans la « recherche scientifique » au nom d'une « orientation intellectuelle » désormais claire, et développe son argumentation devant l'équipe de la Mission de Paris à Saint-Hippolyte puis, en juin, dans sa correspondance avec Depierre. Comme on l'a vu, s'il n'est pas, au moment de la mise en forme du livre blanc *Les prêtres-ouvriers*, l'auteur unique de l'ouvrage, il joue un rôle important dans son écriture, imprime sa marque au travail d'équipe et assure les négociations avec les éditeurs : aussi bien, à partir du début de la crise en septembre 1953 et particulièrement au moment de la rupture entre « soumis » et « insoumis » quelques mois plus tard, il est celui qui formule et fixe avec le plus de cohérence les enjeux de la crise du point de vue de ces derniers. Poulat ne reniera d'ailleurs jamais cet ouvrage, insistant au contraire, dans toutes les bibliographies, sur son caractère fondateur, sur la sûreté des faits établis, sur la manière dont presque tous les ouvrages sur les prêtres-ouvriers écrits à sa suite y ont puisé le meilleur de leur information.

Une épistémologie en recherche

Bien des éléments d'analyse contenus dans *Les prêtres-ouvriers*, en particulier les « regards en arrière » de la troisième partie, se retrouvent dans *Naissance des prêtres-ouvriers*, dix ans plus tard. Et pourtant, il était clair pour Poulat que le premier ouvrage portait encore trop la marque de son actualité, des concessions faites aux différents contributeurs, ainsi que de son ambition limitée à l'établissement de faits sûrs et contrôlés et à la production de documents jugés les plus significatifs de la polémique. Autrement dit, l'histoire des prêtres-ouvriers restait à écrire et il fallait, pour le jeune attaché de recherche au CNRS, doté d'une première documentation et d'une connaissance directe des événements et des acteurs, convaincu d'avoir établi la valeur sociologique de son objet à partir de son impact médiatique, forger une méthode adéquate à sa compréhension. De quel côté se tourner ? Claude Langlois a montré que la seconde moitié des années 1950 ne représentait pas un désert du point de vue de l'historiographie religieuse, allant jusqu'à se demander si les années 1955-1957 – moment d'entrée de Poulat dans la recherche scientifique – n'étaient pas des « années tournantes » : une histoire ecclésiastique traditionnelle produisait encore de beaux fruits tandis qu'une nouvelle *Histoire du catholicisme en France* que dirige André Latreille voyait le jour en 1957. Surtout, de véritables signes de renouveau méthodologique se manifestaient, avec les débuts du Groupe de la Bussière en 1958 ou,

encore, avec le regroupement par Henri Desroche de textes de Gabriel Le Bras en deux volumes sous le titre d'*Études de sociologie religieuse* (1955, 1956) qui marquent la consécration d'une nouvelle venue – l'étude sociologique des pratiques religieuses – que les historiens de métier ne peuvent bientôt plus ignorer (Langlois, 1976 : 329-347 ; Langlois, 1987 : 91-92). Se développe alors, à rebours d'une histoire ecclésiastique classique, une nouvelle histoire religieuse soucieuse de mesurer les faits de déprise chrétienne à travers les pratiques du peuple chrétien, histoire qui atteint sans doute son apogée dans les années 1960-1970, et trouve parmi ses meilleurs représentants de jeunes contemporanéistes comme Christiane Marcilhacy, Gérard Cholvy ou Yves-Marie Hilaire. Par son utilisation massive des séries statistiques comme par son souci de fournir une analyse de la déchristianisation des masses ou par sa prise en considération des groupes sociaux, cette histoire religieuse semble en adéquation avec son temps. Elle se caractérise aussi par un intérêt nouveau pour l'histoire des laïcs qui tranche avec l'histoire ecclésiastique. Pourtant, en dépit de son caractère novateur et de ses emprunts à la sociologie religieuse lebrasienne, elle n'emporte en rien l'adhésion de Poulat.

Membre du Groupe de sociologie des religions (GSR) que patronne Le Bras dès sa fondation (1954), Poulat est pourtant d'autant mieux placé pour contribuer au renouveau de l'histoire ecclésiastique qu'il est chargé du Bulletin bibliographique des *Archives de sociologie des religions* dès ses débuts en 1956. Lui-même livre de nombreuses recensions d'ouvrages, avec une prédilection pour les œuvres d'histoire, ce qui, au cours de ces années, spécifie son travail au GSR en même temps qu'il mène, sous la direction de Desroche, un travail d'édition critique des manuscrits Fourier publiés aux Éditions de Minuit en 1957 sous le titre *Les Cahiers manuscrits de Fourier*. Et pourtant, dès leurs débuts, les membres du GSR (Émile Poulat, François-André Isambert, Henri Desroche, Jacques Maître) se démarquent, avec respect et reconnaissance de dette, des travaux menés par Le Bras en adoptant un regard critique sur cette sociologie religieuse dont ils récusent le caractère génétiquement confessionnel et ses effets sur la connaissance du fait religieux. Il est d'autant moins question pour eux de se fondre dans une école de pensée ou de la recréer, que le champ des sciences sociales, dans les années 1950, est structuré par des influences multiples où les circulations (les « eaux mêlées », Poulat, 1991 : 13) l'emportent sur l'institutionnalisation et les frontières disciplinaires. Plus spécifiquement, et pour centrer le propos sur les fondateurs du GSR, un constat doit retenir l'attention : issus, tous, comme clercs ou comme laïcs, d'une histoire marquée par la crise du progressisme, ils se retrouvent, au moment d'entrer en sociologie des religions, sur une posture épistémologique analogue qui place la notion de rupture au principe de tout travail scientifique. Jacques Maître, de manière très suggestive, ira jusqu'à établir un lien direct entre l'origine progressiste et donc contestataire de ces hommes (auquel il ajoute Montuclard qui s'oriente, lui, vers la sociologie du

travail sans toutefois perdre de vue histoire et sociologie des religions¹⁵) et leur conception de la science à construire (Maître, 1991 : 25), de sorte qu'il est permis d'émettre l'hypothèse, à considérer la crise progressiste du point de vue de l'histoire des sciences sociales, du moment naissant d'une nouvelle manière d'écrire l'histoire et la sociologie de la religion en France¹⁶. L'éloignement de la sociologie du catholicisme au profit d'une sociologie des religions sera, au moins pour partie, l'effet de cette volonté de rupture avec l'institution ecclésiale, ses catégories et ses attentes (Hervieu-Léger, 2016 : 209-220). Évidente chez Desroche, qui se spécialise très vite dans l'étude des messianismes utopiques, elle l'est nettement moins chez Poulat ou Isambert, du moins dans les premières années pour ce dernier. Il fait part, dans les *Archives de sociologie des religions*, dès ses premières enquêtes sur les ouvriers, de l'impératif de prudence qui s'impose au chercheur en quête d'hypothétiques origines de la déchristianisation ouvrière et suggère, plus qu'une analyse de cette déprise religieuse à partir de la statistique des pratiques, d'observer le poids des représentations morales et religieuses bourgeoises qui valident ou non le conformisme catholique des ouvriers (Isambert, 1958 : 7-35). La leçon d'objectivation d'Isambert est prolongée par Poulat dans sa thèse de sociologie de troisième cycle, le *Journal d'un prêtre d'après-demain* : les thèmes de la « déchristianisation » ouvrière et de la « France, pays de mission » sont des représentations religieuses à étudier comme telles et non d'abord des catégories exprimant des faits objectifs comme le met en avant la sociologie religieuse (Poulat, 1961). Peut-on aller jusqu'à voir dans ce choix d'une socio-histoire des représentations et des modes de pensée du catholicisme l'effet d'un parcours où la valeur de l'action missionnaire ne se mesurait pas à l'aune du nombre des baptisés, mais à celle de la profondeur des questions posées à la culture ecclésiale ?

Une posture de savant laïc

Il est plus d'une manière de prendre ses distances avec l'institution ecclésiale et ses schèmes pour mieux penser la religion et les phénomènes religieux. Pour Poulat, il est d'autant moins nécessaire de tourner le dos au catholicisme pour

15. C'est en 1965, l'année de sortie de *Naissance des prêtres-ouvriers*, que Maurice Montuclard publie *Conscience religieuse et démocratie* (Montuclard, 1965) dont Poulat rend compte dans la *Revue française de sociologie* (7-2), 1966) : « Ouvrage riche et important, même s'il n'emporte pas toujours la conviction ». Il présente le défaut majeur pour son recenseur de conforter la lecture « libérale » de l'histoire religieuse qui lui semble alors hégémonique.

16. Cette hypothèse a pour elle certains antécédents historiques : les controverses religieuses du XVIII^e siècle fournissent ainsi l'exemple de la constitution, certes paradoxale, d'un savoir historique comme moyen de triompher de l'adversaire par l'établissement des faits et des concepts, et de sortir de la crise elle-même en déplaçant les antagonismes sur le terrain de l'érudition, de la critique textuelle et de l'historicisation, c'est-à-dire d'une forme d'objectivation scientifique. Par là même, les controverses religieuses ont aussi à voir avec la formation d'un espace public de débat (Laplanche, 1995 : 371-404 ; Jacques Le Brun, 1999 : 345-354).

gagner en scientificité qu'il s'agit toujours d'élucider les questions qui se sont imposées à lui avant 1954, comme prêtre, et qu'il a commencé à réfléchir du sein même de la Mission de Paris, au contact de ses membres et à Jeunesse de l'Église avec Montuclard et les prêtres-ouvriers Maurice Combe, Henri Barreau et Jean Gray. Prêtre jusqu'en 1954, il n'en est pas moins, avant sa sortie, à sa manière qui le singularise comme prêtre au travail, déjà sinon chercheur, du moins en quête d'une utilité sociale qui coïncide avec l'analyse compréhensive du milieu catholique français dont il est un produit. L'entrée dans la communauté savante en 1954 modifie ses conditions de travail et de rémunération. Mais la véritable rupture est épistémologique, aucunement croyante ni même confessionnelle (Poulat, 1983 : 247). Il faut y insister : sa conversion à la recherche scientifique est le fruit d'une conversion antérieure à la connaissance scientifique ; si elle se manifeste à l'orée de la crise (il a alors trente-trois ans), ce n'est pas à cause de la crise dans sa dimension disciplinaire ou doctrinale, contrairement à la représentation que l'on peut avoir d'un Poulat « insoumis » comme les autres. Autrement dit, ce ne sont pas pour lui les savoirs confessionnels qui peuvent rendre compte de la crise vécue et, tout en souscrivant aux conseils de prudence énoncés par François Trémolières dans sa récente introduction à la thèse de théologie de Poulat (Poulat, 2015 : 36, note 87), on ne peut qu'être frappé par la tentative qui est la sienne, à la veille de son entrée dans la Mission de Paris, de dire encore dans le langage chrétien le plus savant, celui de la théologie, l'exposé d'un problème aussi ancien que le christianisme (le désir de voir Dieu), mais sans cesse ravivé et, pour le ^{xx}^e siècle, poussé à son point de rupture à l'occasion de la crise moderniste et de ses répliques jusque dans les années 1950. Nulle intention de notre part de faire entrer en force, comme pour mieux le disqualifier, cet effort théologique dans l'œuvre du futur socio-historien. À l'inverse, il nous semble être fidèle sur ce point aux leçons de Poulat plaidant à maintes reprises pour une lecture de son itinéraire en termes de continuité (Poulat, 1983 : 9), continuité à chercher non pas du côté des méthodes ou des réponses, mais du côté des problèmes à élucider. Pour le dire autrement, Poulat n'en a pas fini avec le catholicisme lorsqu'il quitte le sacerdoce : il entame avec lui une nouvelle forme de relation, définie pour ce qui le concerne par sa capacité à analyser en savant laïc la condition qui est la sienne dans une culture contemporaine marquée par l'éviction du désir de Dieu, comme il en avait fait le constat depuis plusieurs années au moyen de la réflexion théologique puis de l'engagement missionnaire.

Prôner la rupture épistémologique entre le chercheur et son objet n'est pas encore la mettre en œuvre. Doté d'une formation pour l'essentiel littéraire (lettres, philosophie, théologie), Poulat ne peut guère faire valoir sa connaissance des sciences sociales, de ses auteurs, de ses méthodes à un moment où la sociologie française est encore très faiblement institutionnalisée. D'ailleurs, la volonté de refonder la sociologie des religions autour du GSR plaide en faveur de la

créativité méthodologique plutôt que de la convocation à moindres frais de la tradition sociologique durkheimienne et de sa focalisation sur le sacré à partir de l'étude des peuples primitifs. Le passage de relais assuré par Le Bras est à la fois validé et considéré avec prudence dans ce qu'il pourrait avoir, encore, d'ecclésiocentré. Sur un modèle qui n'est pas sans rappeler celui décortiqué par Bertrand Müller à propos de Lucien Febvre (Müller, 2003), l'examen critique des savoirs trouve sa place dans le Bulletin bibliographique dont Poulat assure la coordination en même temps qu'il rédige lui-même un grand nombre de comptes rendus qui disent à la fois son immense curiosité et ses intérêts propres (le jansénisme et notamment *Le Dieu caché* de Lucien Goldmann longuement recensé, les écrits du baron d'Holbach, Dietrich Bonhoeffer qu'il lit en allemand, sur lequel il écrira encore dans *Libres rencontres* en 1959, avant de signaler la traduction française de ses textes et, plus généralement, les formes historiques de l'incroyance et de l'athéisme). La publication en 1957 d'*Au cœur religieux du XVI^e* de Lucien Febvre est saluée comme celle d'un grand livre et l'on est tenté de lire, dans la citation que retient le recenseur de l'ouvrage, une leçon destinée à être mise en œuvre dès ses travaux sur la crise moderniste, reprise dans *Naissance des prêtres-ouvriers* et énoncée comme la manière de donner la parole à tous les acteurs « et donc d'instituer entre eux une polyphonie, ce que j'ai appelé un colloque imaginaire » (Poulat, 1979 : II ; Poulat, 1983 : 94) : « Ce qui est le plus difficile à comprendre et à expliquer, ce ne sont pas tant les problèmes d'idées que les questions d'attitudes personnelles. Pas tant les pensées que les hommes. Leur structure. Leur pâte humaine » (Poulat, 1958 : 184).

Délimiter un espace pour penser le catholicisme contemporain

Plus spécifiquement liées à son intérêt pour une socio-histoire des prêtres-ouvriers, quelques critiques d'ouvrages vont lui servir à circonscrire un premier espace à partir duquel entamer une réflexion originale. C'est, en 1957, à la revue *Critique*, publiée par les Éditions de Minuit, et non aux *Archives de sociologie des religions*, qu'il réserve deux longues recensions qui vont lui permettre, d'une part, de dessiner son rapport aux savoirs sociologiques dont il relève par rattachement au Centre d'études sociologiques du CNRS, d'autre part de cerner ce qui doit constituer l'axe scientifique de la compréhension du catholicisme contemporain au regard de la crise des prêtres-ouvriers. Un premier article, sous le titre « La sociologie religieuse et son objet », expose, plutôt qu'un essai de définition – prématuré – de la sociologie des religions, ce qu'elle doit refuser pour espérer saisir au plus proche l'expérience religieuse et sortir de la crise qui la caractérise comme science : la sociologie religieuse à vocation pastorale alors en plein essor sous l'impulsion de Fernand Boulard, héritier ecclésiastique du canoniste Gabriel Le Bras, et la sociologie de Joachim Wach qui s'efforce de réserver un domaine propre, irréductible aux sciences sociales, à la théologie, ne peuvent constituer les bornes d'un espace scientifique adéquat, pas plus que les théories des grandes

figures fondatrices (Weber, Troelsch, Sombart, Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss) rapidement évoquées comme encore encombrées de présupposés métaphysiques ou théologiques. Poulat ne se distingue d'ailleurs pas ici de ses confrères du GSR, en particulier de Desroche dont il suit largement l'analyse sur Wach (Desroche, 1956 : 41-63), et ne retient de Le Bras que ce qui, chez lui, en appelle à l'histoire comme complément indispensable de la sociologie (Poulat, 1957 : 235). La construction de l'objet d'étude ne saurait s'établir dans cette première analyse qu'à distance tant de la sociologie religieuse fondée sur la compilation statistique que de la discipline théologique, sans pour autant que les théologies ne puissent être étudiées dès lors qu'on les considère comme des types de discours. Les derniers développements de *Naissance des prêtres-ouvriers* s'inscrivent d'ailleurs dans la droite ligne de ce constat formulé par le jeune chercheur en 1957 : au succès, promis et proclamé par les participants des Journées de la Tourette en février 1947, de la « sociologie religieuse » et de ses présupposés théologiques thomistes, Poulat oppose dans son commentaire la réalité sociologique de « deux mondes opposés » que tout distingue au point de vouer inévitablement à l'échec la pastorale missionnaire qu'elle inspire (Poulat, 1999 : 534-536).

À l'intérieur de cet espace créé par la mise à distance de ce qui, dans la sociologie, manque son objet faute d'avoir résolu la question du lien confessionnel, tout reste à définir puisque, comme on l'a vu, pour Poulat, les pères fondateurs de la sociologie des religions ne sont que des références lointaines et peu déterminantes auxquelles il fera toujours très peu référence dans son œuvre. Le numéro de *Critique* d'août-septembre 1957, sous le titre « Religion et politique. De l'abbé Grégoire aux prêtres-ouvriers »¹⁷, esquisse une critique appelée chez l'auteur à être sans cesse reprise et amplifiée à la lumière des « dossiers » successivement ouverts : prenant à partie les ouvrages d'Adrien Dansette prisés du public chrétien cultivé, *Histoire religieuse de la France contemporaine* (publiée en deux tomes, 1948 et 1952) et *Destin du catholicisme français* (1957), Poulat y déconstruit une certaine manière d'écrire l'histoire religieuse qui, faute de savoir définir et articuler correctement les notions de religion et de politique, échoue à faire comprendre la crise du catholicisme post-révolutionnaire en la réduisant à un affrontement, interne à l'Église catholique, entre minorité libérale et majorité intransigeante. C'est toute une « armature conceptuelle » qui fait défaut à Dansette et l'empêche d'analyser les prêtres-ouvriers autrement qu'en reprenant à son compte, tout en se déclarant sympathique à leur expérience, la critique politique de leur marxisation, ce en quoi ils n'auraient fait que répéter, à quelques décennies de distance, l'erreur de Marc Sangnier et des sillonnistes. Les travaux ultérieurs de l'auteur valideront à ses yeux cette première approche du catholicisme

17. Article repris (uniquement dans les développements qui concernent Dansette) et présenté dans Poulat, 1977 : 63-79 avec un sous-titre différent : « Religion et politique ou l'impossible mot à mot ». L'auteur confie avoir retrouvé dans cet article, en 1977, « avec étonnement et plaisir un fond d'idées qui ne se sont imposées à moi que lentement ».

intransigeant, mais, en 1957, c'est vers d'autres directions que se tourne Poulat pour se forger sa propre compréhension de la crise. Le même article débute en effet par le constat que, la légende ou la fiction des prêtres-ouvriers se dissipant, il est possible de discerner trois modes d'approche de leur réalité. À celle de Dansette (la manifestation d'une crise de la société ecclésiale), se juxtaposent deux autres : celle qui établit le « drame de conscience des prêtres-ouvriers » (illustrée par la pièce de théâtre de Costa du Rels *Les Étendards du Roi*, jouée à Bruxelles, Anvers et Paris) et, enfin, celle qui lit dans leur expérience historique le « mystère d'une situation » (Robert Delavignette, *Birama*), mystère de la disparition d'une civilisation rurale, en Afrique comme en Bourgogne, vivant au rythme rassurant des cycles immémoriaux tandis que naît une société prométhéenne. Que cet ouvrage, méditation autobiographique d'un intellectuel catholique, haut fonctionnaire de l'Afrique coloniale, né d'une rencontre en 1952 avec le prêtre-ouvrier Bernard Gardey¹⁸, retienne l'attention la plus positive de Poulat ne doit pas surprendre : rapproché d'*Alchimistes et forgerons* (1956) de Mircea Eliade, il confère à l'expérience médiatisée des prêtres-ouvriers la dimension tragique d'un fait de civilisation, celui d'un monde dans lequel l'ouvrier qui transforme la matière n'est plus assuré de le faire en harmonie avec les forces spirituelles.

Les prêtres-ouvriers comme phénomène psychologique

Cette écriture de l'histoire des prêtres-ouvriers qui se cherche en dehors des cadres de la sociologie lebrassienne et de l'histoire religieuse traditionnelle va se trouver confortée par la psychologie historique d'Ignace Meyerson. Poulat a dit à plusieurs reprises l'influence de ce dernier, à l'origine de la sélection de son dossier d'entrée au CNRS, le seul qu'il ait considéré comme un maître à penser (Meyerson, 2000 : 7-13). L'antiquisant Jean-Pierre Vernant, de son côté, a décrit comment son « amitié intellectuelle » avec Poulat était née, en 1955, de la fréquentation commune des séances du Centre de psychologie comparative de Meyerson (Vernant, 2001 : 15-22) : à Vernant (dont l'anticléricalisme s'accommode d'une méconnaissance de la culture catholique), comme à Meyerson (dont l'anticléricalisme va de pair avec une grande connaissance du catholicisme et en particulier de la crise moderniste), Poulat apporte son sens de la complexité du monde catholique ; en retour, le premier lui communique le goût d'une réflexion sur les phénomènes religieux étudiés au prisme de la Grèce antique, c'est-à-dire

18. Bernard Gardey, prêtre-ouvrier dominicain, est lui-même l'auteur, en 1957, sous le pseudonyme d'André Collonge, d'un essai, *Le scandale du XX^e siècle et le drame des prêtres-ouvriers*, que Poulat discute en 1961 en des termes qui reprennent et prolongent ses analyses de Dansette et de Delavignette : religion et politique, religion et phénomènes sociaux, le religieux est partout à condition d'élucider la manière complexe dont s'opèrent les articulations. Dans l'affaire des prêtres-ouvriers, il partage avec Collonge la conviction que la crise était « inévitable », car elle engageait, au-delà des hommes, des « structures » socio-culturelles incompatibles (Poulat, 1980 : 170).

délocalisée du double point de vue du monothéisme et de la période historique étudiée (Poulat, 1977 : 60-61), tandis que le second lui ouvre, contre les cloisonnements disciplinaires en vigueur, l'accès à un type d'analyse qui part des objets d'étude (des « œuvres ») saisis dans leur contexte historique, pour remonter aux « fonctions » de l'esprit dont ils sont les produits. De cette rencontre avec Meyerson sort, dans la revue qu'il co-dirige, le *Journal de psychologie normale et pathologique*, la première étude signée de Poulat sur les prêtres-ouvriers¹⁹ : présentées comme de simples « notes » sur la psychologie religieuse des prêtres-ouvriers, ses appréciations dessinent une trajectoire qui est celle d'un « groupe original », au-delà des spécificités et des propriétés individuelles jugées ici secondaires (Poulat, 1980 : 149)²⁰. En réalité, ce sont les prêtres de la Mission de Paris et, parmi eux, les plus radicaux, ceux dont il a partagé l'analyse en 1953-1954, à qui est conférée une exemplarité sans pareille dont on peine à rendre compte autrement qu'en recourant à la notion wébérienne d'idéal-type : c'est dire l'ambition d'une démarche qui se propose de penser autrement la crise des prêtres-ouvriers et, à travers eux, le catholicisme. L'expérience humaine vécue par ces clercs partis « sans esprit de retour » au nom de la mission, en rupture avec les méthodes apostoliques en vigueur, s'effectue dans la « civilisation » la plus étrangère qui soit à l'Église catholique : la condition ouvrière. Une véritable « mutation psychologique » est opérée par ces prêtres à un rythme extrêmement rapide (dix ans), entre l'état d'esprit qui préside à l'envoi en mission, situé en 1943, et la crise de 1954, mutation qui se traduit par des effets au triple point de vue du sacerdoce, du rapport à l'institution ecclésiale et de la foi. Sur ces trois plans, c'est en termes d'approfondissement qu'est présentée leur psychologie religieuse (« jamais été autant prêtre », « sentiment de responsabilité collective », « très fort sentiment d'appartenance à l'Église », « foi dépouillée ») et l'on comprend que les décisions hiérarchiques aient provoqué chez eux un « drame de conscience » tandis que, pour la pensée chrétienne, c'est en termes d'« ébranlement » qu'est évalué ce moment de crise. On mesure, à relire ces pages, combien la psychologie historique a pu paraître à Poulat un outil plus adapté à son objet d'étude que celui de la sociologie religieuse, sociologie des masses pratiquantes, et, là où celle-ci part des prescriptions canoniques pour mesurer l'observance ou l'écart, celle-là vise à dépasser l'apparence d'une pratique pour sonder, sur la base d'un échantillon singulier de prêtres, la manière

19. Cet article, loin d'être renié comme écrit de jeunesse, sera réédité par son auteur avec des corrections de détail (Poulat, 1980 : 149-164). Il faut également signaler la préface donnée par Meyerson au *Simple prêtre* de Joseph Rogé publiée chez Casterman en 1961 dans la collection « Religion et sociétés » que dirigent Poulat et Jacques Maître.

20. L'ensemble de l'article est ordonné autour de cette découverte, par des prêtres, de la condition ouvrière, avec des préoccupations et des formulations qui restent proches de celles exprimées dans le livre des Éditions de Minuit. Ainsi, à la date du 7 mai 1949, dans un passage ajouté dans la version remaniée par Poulat, cet ouvrage fait part d'une révélation commune : « Leur vie dans un milieu très éloigné de l'Église ne cesse de les faire réfléchir ; leur conscience religieuse se transforme au contact d'un monde nouveau ».

dont, chez ces clercs, tous les aspects de leur être religieux les mieux incorporés (conception du sacerdoce, de l'insertion ecclésiale, de la foi) sont profondément affectés par un changement radical de leurs conditions de vie. La rencontre de Meyerson et de Vernant, à sa manière, contribue ici à légitimer une exigence scientifique de connaissance des faits religieux dans leur dimension la plus intime et la moins quantifiable, sans pour autant que la composante sociale de ces faits soit négligée. L'anthropologie historique de l'homme grec que Vernant s'emploie dans les mêmes années à fonder à partir des catégories de la psychologie meyersonienne a d'ailleurs bien des affinités avec la démarche de Poulat dans sa volonté d'inscrire les « fonctions » psychologiques dans un contexte historique lui-même défini en premier lieu par les déterminations sociales les plus diverses. Or, si la condition ouvrière est bien première dans l'évolution religieuse des prêtres-ouvriers telle qu'elle est décrite dans le *Journal de psychologie*, elle ne peut expliquer en quoi les quelques dizaines d'hommes qui y ont été plongés sont représentatifs d'autre chose qu'eux-mêmes, ce qu'avait pourtant révélé l'embrasement de l'opinion publique en 1954, cet autre fait social établi par l'ouvrage publié par les Éditions de Minuit, mais que Poulat n'étudiera jamais pour lui-même, avec les outils critiques nécessaires à l'interprétation d'un tel phénomène autrement que comme un sismographe.

La dimension sociale du phénomène des prêtres-ouvriers

La thèse qui scrute dans toute sa complexité les effets du social sur la conscience sacerdotale et s'attache aux points de rupture successifs d'un prêtre de plus en plus isolé au fur et à mesure de son acculturation ouvrière est bien celle qui préside à l'écriture de *Naissance des prêtres-ouvriers*. Et pourtant, entre l'article meyersonien de 1957 et l'enquête de 1964-1965, une épistémologie susceptible d'appréhender le social dans toutes ses dimensions fait encore défaut. Elle se traduira dans un double déplacement du point d'observation dont prendra acte l'écriture de cette histoire : des prêtres-ouvriers vers leur naissance comme phénomène historique, d'une part ; de la description psychologique d'un groupe aussi homogène que restreint à la démonstration, au moyen d'un imposant corpus documentaire soigneusement établi, de l'exemplarité de leur problème pour une large partie du clergé français, d'autre part. Entre les deux moments, l'analyse des prêtres-ouvriers cède le pas devant la reconstitution de l'ampleur du problème intellectuel dans lequel se débat le catholicisme au milieu du siècle et dont ils ne sont qu'une manière de réponse, parmi d'autres issues du courant missionnaire façonné par la Seconde Guerre mondiale. De la psychologie religieuse du prêtre-ouvrier, il s'agit, au cours des années 1957-1964, de remonter à la fabrique du prêtre missionnaire, celui-là même qui verra son sacerdoce se métamorphoser à l'épreuve de la vie ouvrière vécue en usine. Il faut y insister : l'ampleur du déplacement opéré par les prêtres-ouvriers selon Poulat ne peut se suffire d'une description à partir de la reconstitution de leur trajectoire collective,

et encore moins des itinéraires des uns et des autres²¹. Car la part du social à prendre en considération ne se limite pas à la découverte de la vie ouvrière. Il faut encore rendre compte, pour éviter d'en rester à la description de la crise de 1954, de son origine souterraine, c'est-à-dire de la manière dont naît puis se propage dans le catholicisme l'onde de choc qui la rend inévitable²². D'une présentation de l'évolution psychologique des prêtres-ouvriers sous l'effet des conditions sociales on passe, par régression chronologique et recours à un vaste corpus de textes, à un élargissement de la focale destiné à prendre la mesure d'une réaction à ces mêmes déterminations, dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale.

C'est sous forme de simple hypothèse que l'on esquissera le chemin parcouru entre la fin des années 1950 et la parution de *Naissance des prêtres-ouvriers*. Dans cet intervalle, en effet, prennent place l'écriture, la soutenance et la publication de la thèse de troisième cycle, *Le Journal d'un prêtre d'après-demain* (1902-1903), puis de la thèse d'État ès-lettres (mention sociologie) sur la crise moderniste (1962) (Poulat, 1979) : le jeune sociologue acquiert au cours de ces années une reconnaissance universitaire qui tient autant à l'ampleur de ses travaux qu'à la singularité des moyens mis en œuvre pour les mener. D'une publication à l'autre – et *Naissance des prêtres-ouvriers* est l'héritier direct de cette démarche –, c'est en effet une même approche méthodologique de la pensée catholique qui se manifeste : choix assumé d'une séquence courte (1902-1904 pour la crise moderniste ; 1943-1947 pour les prêtres-ouvriers), entrée par les hommes (Loisy, Calippe, Godin) et leurs œuvres médiatrices (*L'Évangile et l'Église*, le *Journal d'un prêtre d'après-demain*, *La France, pays de mission* ?), mesure des effets produits par le choix (érudit) et le rapprochement de textes publiés en réplique, lecture compréhensive plus qu'explicative, attention privilégiée aux faits de conscience²³. Tout se passe en définitive comme si seul le détour par la constitution et l'analyse d'un corpus textuel, avec toutes les difficultés que comporte cette opération, était à même de restituer la profondeur psychologique et la dimension sociale des crises du catholicisme dans la société française contemporaine. Les prêtres-ouvriers, à cette aune, sont rejetés hors du champ de vision du lecteur, au profit d'une analyse tout entière centrée sur le phénomène qu'ils incarnent et qui donne accès à une connaissance renouvelée de l'histoire du catholicisme.

21. En tant que tels, c'est-à-dire hors de la possibilité de les appréhender comme phénomène, « les prêtres-ouvriers étaient condamnés à demeurer un corps hétérogène, une pièce détachée, dans un univers à haut degré fonctionnel » (Poulat, 1999 : 525).

22. Signalons, faute de place pour en faire l'analyse, le caractère déterministe, emprunté aux sciences physiques, du vocabulaire utilisé par Poulat et dont les phrases conclusives de la première édition donnent un saisissant échantillon : « Ce qui naît avec eux [les prêtres-ouvriers] est le produit d'un long et lent mouvement. D'un mouvement qui va se ramasser, s'accélérer et, très vite, atteindre un seuil critique » (Poulat, 1999 : 536).

23. Autant de partis pris qui singularisent l'œuvre de Poulat et font l'objet de discussions vives avec Guy Lafon (Poulat, 1983 : 144-148).

Si la modélisation du catholicisme intransigeant par Poulat dans les années 1970 a donné lieu à de vives critiques de la part des historiens et des sociologues, il n'en a pas été de même de la première partie de son œuvre scientifique, celle de la décennie précédente, qui a emporté une adhésion unanime, l'analyse des « dossiers » du modernisme, des prêtres-ouvriers ou de l'intégrisme faisant figure de modèle d'objectivité respectueuse du terrain documentaire. À l'auteur d'*Église contre bourgeoisie*, s'opposerait l'acteur privilégié du renouvellement de l'histoire religieuse des années 1960-1965 (Langlois, 1987 : 94), ennemi des généralisations abusives. Une telle lecture, qui place le premier Poulat avant tout du côté de l'érudition et de l'histoire, à distance de l'épistémologie, est trop partielle : une ambition savante se fait déjà jour à la faveur de l'objectivation de l'expérience historique des prêtres-ouvriers en 1954, voire dans les années qui précèdent, et un style scientifique se cherche chez le jeune sociologue pour qui « la sociologie n'est pas une discipline et [...] au fond, le tempérament [du chercheur] l'emporte sur la méthode » (Poulat, 1991 : 13). Cette quête d'un style de pensée – à l'opposé d'une théorie de la connaissance – adapté aux exigences des sciences sociales et à l'étude de cet objet spécifique qu'est la religion, d'autres que lui, au cours des mêmes années, s'y emploient, dont Michel de Certeau est peut-être le meilleur représentant²⁴. Une enquête qui interrogerait la présence, la raison d'être et la définition de ce style scientifique en histoire religieuse chez Poulat et d'autres chercheurs, dans les années d'après-guerre, outre l'intérêt spécifique qu'elle aurait pour la compréhension de cette discipline et de ses auteurs, aurait à opérer des rapprochements avec ceux qui, parmi les historiens des sciences, cherchent à cerner les traits constitutifs d'une « épistémologie à la française », autour de Gaston Bachelard²⁵, Georges Canguilhem ou Michel Foucault (Braunstein, 2002 : 920-963).

Tangi CAVALIN

Centre d'études des mouvements sociaux

Institut Marcel Mauss

UMR 8178 (CNRS-EHESS)

tangi.cavalin@gmail.com

24. Luce Giard parle à son sujet d'un « style particulier d'historien » en renvoyant à la définition en philosophie des sciences de la notion de « style » (Certeau, 2005 : 7-18). Un parallèle entre Poulat et de Certeau a déjà été proposé par François Trémolières (Poulat, 2015 : 42-43).

25. En guise d'indices pour cette future enquête, voir les allusions de Poulat à ce philosophe qui fut son professeur (Poulat, 1983 : 13 ; Poulat, 1994 : 45 ; Poulat, 2008 : 240) et les remarques et suggestions de François Trémolières et Pierre Lassave (Poulat, 2015 : 44-46).

Bibliographie

- BRAUNSTEIN Jean-François, 2002, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le style français en épistémologie », in Wagner P. (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard.
- CAVALIN Tangi, VIET-DEPAULE Nathalie, 2013, « Pierre Dabosville, les prêtres-ouvriers et l'obéissance dans l'Église », in Becker A., Gugelot F., Pelletier D., Viet-Depaule N. (dir.), *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Étienne Fouilloux*, Paris, Éditions Karthala, coll. « Signes des Temps », p. 247-258.
- CERTEAU Michel de, 2005, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, Paris, Édition du Seuil/Gallimard.
- DESAILLY Jean, 1997, *Prêtre-ouvrier. Mission de Paris 1946-1954*, Paris, L'Harmattan.
- DESROCHE Henri, 1956, « Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach », *Archives de sociologie des religions*, n° 1, p. 41-63.
- DUSSARTRE-CHARTREUX Jeanette, 2004, *Destins croisés. Vivre et militer à Limoges*, Paris, Éditions Karthala.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2016, « Objet perdu et retrouvé : de quelques singularités de la scène française de la sociologie des religions », in Paradeise C., Lorrain D., Demazière D. (dir.), *Les sociologies françaises. Héritages et perspectives (1960-2010)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 209-220.
- ISAMBERT François-André, 1958, « L'attitude religieuse des ouvriers français au milieu du XIX^e siècle. Réflexions critiques et méthodologiques », *Archives de sociologie des religions*, n° 6, p. 7-35.
- KECK Thierry, 2004, *Jeunesse de l'Église (1936-1955). Aux sources de la crise progressiste en France*, Paris, Éditions Karthala, « Signes des Temps ».
- LANGLOIS Claude, 1976, « Des Études d'histoire ecclésiastique locale à la sociologie religieuse historique. Réflexions sur un siècle de production historiographique », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 169, p. 329-347.
- , 1987, « Trente d'histoire religieuse. Suggestions pour une future enquête », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 6, n° 1, p. 85-114.
- LAPLANCHE François, 1995, « La controverse religieuse au XVII^e siècle et la naissance de l'histoire », in Le Boulluec A. (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Paris, Éditions du Cerf, p. 391-404.
- LE BRUN Jacques, 1999, « Entre piétisme et *Aufklärung*. De la controverse religieuse au débat scientifique. Notes critiques », *Revue d'histoire des religions*, 216-3, p. 345-354.
- MAÎTRE Jacques, 1991, « La tête froide et le cœur chaud », in Ramognino N., *L'instituant, les savoirs et les orthodoxies. En souvenir de Maurice Montuclard*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 23-33.
- MARGOTTI Marta, 2000, *Prete e operai. La Mission de Paris dal 1943 al 1954*, Torino, Paravia.
- MEYERSON Ignace, 2000, *Existe-t-il une nature humaine ? Psychologie historique, objective, comparative*, préface d'Émile Poulat, Paris, Institut d'édition Sanofi-Synthelabo.
- MONTUCLARD Maurice, 1965, *Conscience religieuse et démocratie. La deuxième démocratie chrétienne en France, 1891-1902*, Paris, Édition du Seuil.
- MÜLLER Bertrand, 2003, *Lucien Febvre, lecteur et critique*, Paris, Albin Michel.
- PÉROUAS Louis, 1996, *Prêtres-ouvriers à Limoges. Des trajectoires contrastées*, préface d'Étienne Fouilloux, Paris, L'Harmattan.

- POUCET Bruno, 2004, « Rencontre avec... Émile Poulat », *Carrefours de l'éducation*, n° 18, p. 212-221.
- POULAT Émile, 1958, « Febvre (Lucien). *Au cœur religieux du XVI^e siècle* », *Archives de sociologie des religions*, 5-1.
- , 1961, *Utopie ou anticipation ? Le « Journal d'un prêtre d'après-demain » (1902-1903) de l'abbé Calippe*, Paris-Tournai, Casterman.
- , 1979, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman (2^e éd.).
- , 1980, *Une Église ébranlée. Changement, conflit et continuité de Pie XII à Jean-Paul II*, Paris, Casterman.
- , 1983, *Le catholicisme sous observation. Du modernisme à aujourd'hui*, Paris, Le Centurion, « Les interviews ».
- , 1990, « Écrits de jeunesse (1950-1953) », *Le Supplément*, n° 173, p. 147-199.
- , 1991, « La formation religieuse et sociale d'un sociologue », in Ramognino N., *L'instituant, les savoirs et les orthodoxies. En souvenir de Maurice Montuclard*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 11-21.
- , 1999, *Les prêtres-ouvriers. Naissance et fin*, Paris, Éditions du Cerf (1^{re} éd., 1954).
- , 2008, *France chrétienne, France laïque. Ce qui meurt et ce qui naît*, entretiens avec Danièle Masson, Paris, Desclée de Brouwer.
- , 2015, *Le désir de voir Dieu et sa signification pour la théologie française contemporaine*, introduction et édition du texte par François Trémolières, Paris, Artège/Desclée de Brouwer.
- TRANVOUEZ Yvon, 2001, « Émile Poulat ou la pratique méditative de l'histoire », in Zuber V., *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, Paris, Bayard, p. 49-55.
- VERNANT Jean-Pierre, 2001, « Une amitié intellectuelle », in Zuber V., *Émile Poulat. Un objet de science, le catholicisme*, Paris, Bayard, p. 15-22.