



Les travaux consacrés au destin de la sociologie catholique du catholicisme en France : considérations introductives

Charles Mercier

Volume 84, numéro 1-2, 2018

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1051529ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1051529ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société canadienne d'histoire de l'Église catholique

ISSN

1193-199X (imprimé)

1920-6267 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mercier, C. (2018). Les travaux consacrés au destin de la sociologie catholique du catholicisme en France : considérations introductives. *Études d'histoire religieuse*, 84(1-2), 25–40. <https://doi.org/10.7202/1051529ar>

Résumé de l'article

La sociologie catholique du catholicisme étudie la place du catholicisme dans les sociétés avec des méthodes scientifiques et objectivantes, dans un but partiellement spirituel ou pastoral. Cet article s'intéresse au destin de ce champ disciplinaire dans le cadre français, en le saisissant en lien avec les positions personnelles de ses principaux protagonistes. Impulsée par un universitaire, Gabriel Le Bras, au début des années 1930, la sociologie catholique du catholicisme ne prend son essor qu'après 1945, avec le concours d'hommes d'Église, au premier rang desquels figure Fernand Boulard. Son succès, qui repose sur une coopération entre monde académique et monde ecclésial, est néanmoins fragile. L'auteur s'attache à analyser les raisons de sa délégitimation dans le monde universitaire (au milieu des années 1950) puis dans le monde catholique (au milieu des années 1960) tout en s'interrogeant sur une éventuelle postérité.

Les travaux consacrés au destin de la sociologie catholique du catholicisme en France : considérations introductives

Charles Mercier¹

Résumé : La sociologie catholique du catholicisme étudie la place du catholicisme dans les sociétés avec des méthodes scientifiques et objectivantes, dans un but partiellement spirituel ou pastoral. Cet article s'intéresse au destin de ce champ disciplinaire dans le cadre français, en le saisissant en lien avec les positions personnelles de ses principaux protagonistes. Impulsée par un universitaire, Gabriel Le Bras, au début des années 1930, la sociologie catholique du catholicisme ne prend son essor qu'après 1945, avec le concours d'hommes d'Église, au premier rang desquels figure Fernand Boulard. Son succès, qui repose sur une coopération entre monde académique et monde ecclésial, est néanmoins fragile. L'auteur s'attache à analyser les raisons de sa délégitimation dans le monde universitaire (au milieu des années 1950) puis dans le monde catholique (au milieu des années 1960) tout en s'interrogeant sur une éventuelle postérité.

Abstract: The Catholic sociology of Catholicism studies the place of Catholicism in societies through scientific approaches for a ministry-oriented purpose. This article seeks to tell the story and to analyze the fate

1. Charles Mercier est maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université de Bordeaux (ESPE/LACES EA7437) et membre de l'Institut universitaire de France. Son itinéraire de recherche l'a conduit à étudier successivement l'histoire et la mémoire de la fondation de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, l'histoire de René Rémond et de l'Université de Nanterre dans les années 1968, la question de la régulation des identités religieuses en France et au Québec. Il est actuellement engagé dans une recherche sur les Journées mondiales de la jeunesse de Jean-Paul II, dans une perspective d'histoire globale. Derniers livres parus : *René Rémond et Nanterre : les enfantements de 68. Contribution à l'histoire d'un universitaire et d'une université iconiques (1968-1976)*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016, 464 p. ; avec Jean-Philippe WARREN (dir.), *Identités religieuses et cohésion sociale, la France et le Québec à l'école de la diversité*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016, 360 p.

of this disciplinary field in the French context, connecting the scientific outputs with the personal positions of the main protagonists. Impelled in the early 1930s by an academic, Gabriel Le Bras, the Catholic sociology of Catholicism took off after 1945, with the help of Church men, including Fernand Bouvard. Its success, which is based on cooperation between the academic world and the ecclesial world, is nonetheless fragile. The author analyzes the reasons for its loss of legitimacy in the academic world (in the mid-1950s) and then in the Catholic world (in the mid-1960s), while questioning a possible posterity.

La sociologie catholique peut se caractériser par une *démarche*, la production de connaissances à partir de l'enquête de terrain et non par spéculation, un *protocole*, qui permet une certaine objectivation par le recours, par exemple, aux statistiques, et une *intentionnalité*, la volonté d'infuser les principes du catholicisme dans l'espace social.

La branche de la sociologie catholique qui s'est spécifiquement intéressée à l'évolution du catholicisme est sans aucun doute celle qui a le plus retenu l'attention des chercheurs : ce sous-champ disciplinaire a déjà en effet été bien étudié aux échelles québécoise² et mondiale³. Il s'agira ici, dans cet article dont la vocation est introductive, de présenter de manière problématisée les travaux qui lui ont été consacrés en France. Deux fils rouges guideront la présentation du destin de la sociologie catholique du catholicisme dans le pays qui lui a donné naissance : le lien entre les productions scientifiques et les positions personnelles de ses principaux protagonistes d'une part ; la mise en parallèle de ses métamorphoses dans le monde universitaire et dans le monde ecclésial d'autre part.

Dans un premier temps, les intentions de ceux qui ont jeté les bases et mis en œuvre le projet d'une enquête approfondie sur l'état du catholicisme seront présentées. Il s'agira, dans un deuxième temps, de comprendre pourquoi ce projet, dès les années 1950 dans le champ académique, puis au cours des années 1960 dans le champ catholique, a été remis en cause. Dans

2. Jean-Philippe WARREN, *L'engagement sociologique : la tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003 ; Jean-Philippe WARREN, « Une expertise catholique au service de la pastorale urbaine », *Chrétiens et sociétés*, 21 (2014), p. 113-145 ; Gilles ROUTHIER, « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 57, 3 (2004), p. 389-405 ; E.-Martin MEUNIER, « Sociology of Religion in French Canada : Vicissitudinous Relations between Autonomous Knowledge and Institutional Dependence », *Sociologies of Religion*, 25 (2015), p. 5-34.

3. Jean RÉMY, « L'Église catholique et la sociologie », dans Liliane Voyé et Jaak Billiet (dir.), *Sociology and religions: an ambiguous relationship*, Leuven, Leuven University Press, 1999.

un troisième et dernier temps, je me demanderai si, malgré sa marginalisation institutionnelle, cette sociologie catholique connaît une forme de postérité.

Genèse et succès d'un projet collaboratif

Si, presque spontanément, on associe, en France, la sociologie catholique au projet de Fernand Boulard, il faut, avant d'étudier celui-ci, se pencher sur le dessein chronologiquement antérieur de Gabriel Le Bras. Celui-ci participe d'une sociologie catholique sans pouvoir y être réduit.

Gabriel Le Bras

C'est Le Bras qui, dans un article fondateur publié en 1931, propose un chantier titanesque consistant à compter dans chaque paroisse de France : 1) les conformistes saisonniers qui viennent à l'église pour les grandes étapes de la vie, 2) les pratiquants qui assistent à la vie religieuse, 3) les personnes pieuses ou zélées engagées dans des associations confessionnelles et 4) les personnes étrangères à la vie religieuse catholique. Les chiffres du présent devront être comparés à ceux du passé puis, dans un deuxième temps, être interprétés⁴.

À cette époque, Le Bras a quarante ans. Sa position personnelle et institutionnelle est complexe : d'un côté, il est intégré à l'université publique laïcisée, affranchie depuis les lois des années 1880 de la tutelle de l'Église catholique tant pour la gouvernance que pour la production des savoirs en matière de religion. Docteur et agrégé en droit (section du droit romain et de l'histoire du droit), il vient d'obtenir la chaire d'histoire du droit canonique à l'université de Paris ainsi que la direction d'études de droit canonique à la V^e section de l'École pratique des hautes études. Celle-ci, consacrée aux sciences religieuses, a été créée en 1886 par réaffectation du budget d'une partie des crédits jusqu'alors alloués aux facultés publiques de théologie catholique⁵. Il s'agissait de promouvoir une recherche scientifique sur les faits religieux, émancipée des tutelles cléricales.

D'un autre côté, Le Bras est un catholique, discret sur ses convictions, mais fervent⁶ et désireux d'être utile à l'Église. Il écrira ainsi à Fernand Boulard : « Je ne suis pas un grand confesseur de la foi ! Mais je sers l'Église,

4. Gabriel LE BRAS, « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 17, 77 (1931), p. 425-449.

5. Émile POULAT, « L'institution des "sciences religieuses" », dans Jean Baubérot et al., *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987, p. 63-73.

6. Jean GAUDEMET, « Gabriel Le Bras (1891-1970) », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1969, p. 72.

à laquelle je suis de notoriété publique très attaché⁷. » Il est engagé dans des institutions savantes liées à l'Église catholique, comme la Société d'histoire ecclésiastique de la France. Il a de nombreux liens avec le clergé.

Rattaché à la fois au monde universitaire laïc et à l'institution catholique, qui se sont séparés dans les années 1880, il expérimente néanmoins l'enseignement dans un cadre où les deux entités continuent à coopérer : commençant sa carrière à Strasbourg, il a en effet accepté d'assurer, en plus de son service d'enseignement à la faculté de droit, des cours à la faculté de théologie, qui continue à être publique, les lois de laïcisation de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle ne s'étant pas appliquées en Alsace du fait qu'elle ait été sous domination allemande entre 1870 et 1918. Bien que nommé à Paris, Le Bras continue à faire des allers-retours vers Strasbourg pour y enseigner. Il a donc aussi l'expérience d'un espace où l'activité intellectuelle est ordonnée à des finalités à la fois religieuses et publiques.

Ce détour n'est pas forcément inutile pour expliquer le positionnement qu'il adopte dans la présentation de son ambitieux projet de 1931. Ce qui est très intéressant, c'est que, bien que sans doute initialement mû par une inquiétude de croyant sur le devenir de la foi chrétienne en France⁸, Le Bras ne cantonne pas, dans son article programmatique, la justification de son enquête à ses retombées pastorales. S'il souligne « que la statistique et la courbe d'évolution des paroisses⁹ » permettront au clergé et aux fidèles de mieux administrer, de mieux organiser les œuvres et de tirer des enseignements concernant les attitudes les plus propices à une pratique élevée, il légitime aussi son projet en soulignant son utilité politique : il s'agit de produire des savoirs non seulement pour l'action des catholiques mais aussi pour celle des élites et des gouvernements : « La vie religieuse d'un peuple est-elle moins digne d'attention que sa vie économique et sociale ? Elle implique un état spirituel, des forces morales qu'il est nécessaire à l'élite et aux gouvernements de connaître, qu'il est absurde d'ignorer¹⁰. » Mais le projet dépasse le cadre d'une science pour l'action, même élargie au politique, et intéresse également la science pure, le désir de comprendre et de connaître :

Des phénomènes graves, comme les variations de la natalité, de la représentation politique, selon les temps et les pays, ne seront pleinement intelligibles que le jour où l'on pourra confronter avec les statistiques et

7. Lettre de janvier 1968 reproduite dans : Fernand BOULARD, « Une destinée exceptionnelle », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 56, 156 (1970), p. 16.

8. Dominique JULIA, « Un passeur de frontières. Gabriel Le Bras et l'enquête sur la pratique religieuse en France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 92, 228 (2006), p. 410.

9. G. LE BRAS, « Pour un examen détaillé... », p. 427-428.

10. G. LE BRAS, « Pour un examen détaillé... », p. 427-428.

cartes des naissances ou des partis, qui, elles, ont eu leurs historiens, les statistiques et cartes de la pratique religieuse¹¹.

Le Bras propose donc un chantier où les intérêts des clercs, des pouvoirs publics, des historiens et des sociologues convergent et auquel ils peuvent tous coopérer, les ecclésiastiques étant chargés prioritairement du dépouillement.

Fernand Boulard

Le projet de Fernand Boulard est plus clair quant à sa finalité. Né en 1898, soit sept ans après Le Bras, il commence sa carrière ecclésiastique dans le diocèse de Versailles, où il expérimente la condition du curé de campagne, puis est nommé aumônier national adjoint de la Jeunesse agricole catholique¹². Comme dans tous les mouvements d'action catholique, la méthode de l'enquête sur le milieu à évangéliser y était développée et permettait de mettre en œuvre la devise « voir, juger, agir ».

Dans un contexte d'interrogation sur l'état religieux de la France, suite notamment à la publication en 1943 de *La France, pays de mission*¹³, qui remet en cause l'efficacité des paroisses traditionnelles et de l'Action catholique spécialisée dans la banlieue ouvrière¹⁴, il se lance dans une enquête globale sur la situation religieuse de la France rurale. Il s'agit de dépasser les simples ressentis ou appréciations personnelles :

Les hommes mêmes qui ont le plus fortement vu le grave problème prolétaire soulevé par l'abbé Godin [co-auteur de *La France pays de mission*?], se retournent anxieux vers le monde rural, dont ils savent la solidité traditionnelle et qu'à lui seul il constitue 45 % de la nation, et ils se demandent : "Les campagnes, au moins, sont-elles restées chrétiennes?". [...]. Pour donner réponses à ces questions, il apparaissait tout de suite qu'on ne pouvait se fier à une impression personnelle, ni même à l'addition générale des impressions et des jugements de chaque diocèse. C'est que "chacun voit midi à sa porte" et juge selon son tempérament et selon le tout petit coin de territoire qu'il connaît¹⁵.

11. G. LE BRAS, « Pour un examen détaillé... », p. 427-428.

12. Christian SORREL, « Le chanoine Boulard, un inconnu célèbre », dans C. Sorrel (dir.), *Des chiffres et des cartes... Approches sérielles et spatiales en histoire religieuse. Les « matériaux Boulard » trente ans après*, Lyon, RESEA/LARHRA, 2013, p. 10.

13. Henri GODIN, Yvan DANIEL et Georges GUÉRIN, *La France pays de mission ?*, Lyon, Ed. de l'Abeille, 1943.

14. Émile POULAT, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris, Casterman, 1965, p. 36-51 ; Étienne FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre crise et Libération, 1937-1947*, Paris, Seuil, 1997, p. 151-160.

15. Fernand BOULARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Paris, Cerf, 1945, vol.1, p. 14.

On retrouve la même défiance que chez Le Bras vis-à-vis des discours généralisants qui ne s'appuient que sur quelques faits isolés¹⁶.

Boulard se tourne d'ailleurs vers celui-ci, qui l'avait interrogé alors qu'il était encore curé de campagne. La documentation de l'universitaire est encore lacunaire, du fait du peu de concours dont il a bénéficié¹⁷. Le prêtre lui propose de la compléter en reprenant l'enquête sur l'évolution de la pratique, mesurée à quatre dates différentes (1891, 1911, 1938, 1944), et en élargissant le champ des curiosités¹⁸. Le questionnaire très détaillé¹⁹, envoyé au printemps 1944 à cent vingt curés, comprend ainsi une section sur l'état moral de la paroisse avec des items comme « nombre et proportion des “mariages forcés”, c'est-à-dire provoqués ou avancés du fait d'une naissance attendue », une section sur l'esprit chrétien (« sens de Dieu », « charité chrétienne »...) et une autre sur les causes locales qui ont pu jouer et expliquer les variations chronologiques. Comme le précise une annexe explicative, l'enquête ne se limite pas au comptage des pratiquants et à la consultation des archives paroissiales et communales. Elle suppose aussi la conduite d'entretiens auprès de familles, et la critique des informations recueillies, surtout quand les témoignages portent sur des époques éloignées. On note que Boulard laisse la tâche d'interprétation des données au curé, qui est invité à discerner, parmi une série de facteurs suggérés (influence de la géographie, du genre de travail, richesse ou pauvreté, solidité des structures familiales...), lesquels semblent explicatifs. On est dans une sorte d'enquête participative où le commanditaire ne se réserve pas le monopole de l'énonciation du sens. À ces « enquêtes de pratique habituelle », confiées au curé et à ses auxiliaires s'ajoutent des recensements dominicaux, menés sur un dimanche de l'année par des personnes le plus souvent extérieures à

16. « Jusqu'à présent, on n'a pas assez fait pour apprécier exactement la place du catholicisme dans la vie des Français. On dit partout avec la même conviction : “la religion s'en va” et “le catholicisme renaît”, mais comme si ces deux événements, si bien accordés, se passaient dans Mars ou chez les Lycanthropes. Qui donc a la moindre idée de la proportion des pratiquants dans les diverses provinces, à commencer par celle qu'il habite ? » (G. LE BRAS, « Pour un examen détaillé... », p. 428). Il écrira plus tard ces quelques lignes suggestives : « La tendance des philosophes, qui ont une part si éminente dans la naissance et le développement de la sociologie des religions, est aux théories générales, que semble autoriser un choix intelligent d'observations. » Gabriel LE BRAS, « Sociologie religieuse et science des religions », *Archives de sociologie des religions*, 1956, p. 7.

17. D. JULIA, « Un passeur de frontières... », p. 407.

18. F. BOULARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, p. 16.

19. Celui-ci est reproduit, dans une version légèrement améliorée, en appendice du tome 2 des *Problèmes missionnaires de la France rurale*, p. 267-276.

la paroisse (parfois universitaires). Les membres de l'assemblée sont alors comptés et invités à remplir un questionnaire²⁰.

Dans ses différents livres, Boulard rappelle que son objectif est en premier lieu pastoral²¹. Gabriel Le Bras insiste également sur ce point : « Il apportait dans la recherche une préoccupation dominante : éclairer les voies du Seigneur. [...] Il sent que l'apostolat, le ministère, ne peuvent s'exercer avec intelligence qu'après une étude méthodique du milieu²². » Le réseau important de Boulard, notamment celui des aumôniers diocésains de la Jeunesse agricole chrétienne, ainsi que le contexte religieux favorable – importance de la problématique missionnaire, influence croissante de la spiritualité diffusée par l'Action catholique – permet une grande diffusion de son enquête et, partant, la constitution d'un stock de données quantitativement impressionnantes, exploitées dès 1947 dans une première carte religieuse de la France rurale²³. Les enquêtes de terrain, commanditées par les instituts catholiques, par des diocèses, par des structures liées à l'épiscopat ou des mouvements d'action catholique, se multiplient. Les données recueillies, portant sur près de dix millions de personnes, sont d'une ampleur statistique totalement inédite pour une entreprise non pilotée par l'État²⁴. En 1954, un Centre catholique de sociologie est fondé pour relayer les actions menées à l'échelle internationale et faire l'interface entre les universitaires et les prêtres. Il est présidé par Le Bras et vice-présidé par Boulard²⁵.

La perte de légitimité (milieu des années 1950 – années 1970)

Cette même année 1954, Gabriel Le Bras constate que ces progrès particulièrement rapides ont été réalisés « grâce à la bonne volonté comme à la méthode de l'Église et de l'Université²⁶ ». La réussite de l'enquête a donc reposé sur une coopération soutenue entre monde académique et monde catholique, à travers notamment les médiations de Le Bras et de Boulard.

20. Alain CHENU, « Les enquêteurs du dimanche : Revisiter les statistiques françaises de pratique du catholicisme (1930-1980) », *Histoire & mesure*, XXVI, 2 (2011), p. 179.

21. F. BOULARD, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, p. 16-17 et *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions ouvrières, 1954, p. 13.

22. Gabriel LE BRAS, « Préface », dans F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, p. 9.

23. Carte publiée dans : *Cahiers du clergé rural*, n° 92 (novembre 1997), p. 403-414.

24. J.-P. WARREN, « Une expertise catholique au service de la pastorale urbaine ».

25. C. SORREL, « Le chanoine Boulard, un inconnu célèbre », p. 14.

26. Gabriel LE BRAS, « Préface », dans F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, p. 8-9.

Mais l'entreprise se voit fragilisée dès ce milieu des années 1950 par la prise de distance, d'abord des universitaires, puis des clercs.

La déconfessionnalisation de la sociologie catholique universitaire

L'entreprise de Le Bras reposait sur une mise en synergie de ses appartenances universitaire et religieuse, l'une nourrissant l'autre. Elle requérait une certaine ambiguïté du positionnement, comme l'illustre le terme « sociologie religieuse », auquel Le Bras était attaché et qui permettait, grâce à une « heureuse confusion de sens », un « double jeu » : « La sociologie religieuse est autant une sociologie de la religion qu'une sociologie de religieux, c'est-à-dire faite par des croyants, et dans un but, si possible, apologétique ou pastoral²⁷. »

C'est cette ambiguïté qui est rompue par la création, toujours en 1954, d'un Groupe de sociologie des religions rattaché, au sein du CNRS, à Gabriel Le Bras. La création d'une revue, sous son patronage, *Archives de sociologie des religions*, dont la première livraison date de 1956, poursuit un mouvement de distanciation par rapport à l'objet de recherche. Le Bras, qui signe le premier article, inscrit l'entreprise dans la lignée de l'approche durkheimienne du religieux. Il cherche à nouer des liens avec le reste du monde sociologique et avec les disciplines scientifiques voisines tout en coupant les ponts avec les recherches à finalité pastorale qui sont exclues du programme de la revue : « Ce qu'il nous faut marquer ici d'un trait ferme, c'est la distance entre la science pure de la sociologie religieuse et les sciences appliquées qui la prolongent²⁸. » La tonalité est toute différente de celle qui se dégageait de son article de 1931 : il s'agit non plus de prêcher la coopération mais la séparation, en affirmant l'autonomie d'une discipline en quête de légitimité scientifique.

Il précise sa position trois ans plus tard, en 1959, dans un article consacré aux différences entre sociologie des religions et sociologie pastorale, à partir du terrain catholique. S'il y a un tronc commun entre les deux disciplines, la description des phénomènes et la collecte des données, leur chemin bifurque dans l'interprétation. Le Bras considère que la sociologie des religions désenchanté les phénomènes religieux, et, de ce fait, est incompatible avec une démarche croyante :

[la] profession de foi [du pasteur] lui interdit de réduire le sacré au profane.
[...] Que penserions-nous d'un chrétien qui tiendrait le Nouveau Testament pour une sécrétion des communautés juives ? Il faut avoir la loyauté,

27. Yann POTIN, « Le passeur et la barrière », *Archives de sciences sociales des religions*, 159 (2012), p. 115.

28. G. LE BRAS, « Sociologie religieuse et science des religions », p. 15.

l'intelligence, quand on se dit membre d'une société religieuse, d'exclure une explication naturelle du supranaturel²⁹.

La phrase est déconcertante et semble marquer un ralliement à une perspective positiviste : la vraie science consisterait à réduire la pensée « magique », et elle serait donc à déconseiller aux hommes qui veulent garder la foi.

Ce glissement par rapport à 1931 semble manifester moins une évolution personnelle de Le Bras, qui reste croyant jusqu'à la fin de sa vie³⁰, qu'une certaine capacité d'adaptation au nouveau contexte académique. Selon une partie de ses disciples, il s'agirait d'un virage de raison réalisé sans grand enthousiasme³¹. Entre sans doute aussi en jeu une acculturation aux idées des jeunes chercheurs qui l'entourent et qui constituent le noyau du Groupe de sociologie des religions³². Henri Desroche, François-André Isambert, Émile Poulat et Jacques Maître appartiennent à une autre génération née entre 1914 et 1925³³, marquée par l'esprit de la Résistance³⁴, pour qui la sociologie religieuse doit s'émanciper de ses liens avec son objet de recherche. Poulat comme Maître ont expliqué comment la création du Groupe de sociologie des religions constituait une réaction au Centre catholique de sociologie religieuse, au sein duquel le catholicisme constituait à la fois un horizon idéologique et une finalité pratique. Il s'agit de se libérer non seulement des tutelles cléricales, mais aussi des affiliations personnelles des sociologues :

Henri Desroche posa clairement le principe : une sociologie *indépendante*, ouverte au débat, allergique aux directives, aux consignes, aux ingérences. S'ensuivit une seconde rupture moins visible. Le Groupe était réputé, dans l'esprit du temps, « catholiques de gauche – chrétiens progressistes », et donc associé à une forme de militance, aux frais de la République, contre l'orientation dominante au sein du catholicisme. L'indépendance, c'était aussi échapper à cette catégorisation en inversant le rapport : contribuer à sortir toute militance – catholique, laïque ou autre – de ses étroitesse et de son bornage³⁵.

29. Gabriel LE BRAS, « Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale », *Archives de sociologie des religions*, 8 (1959), p. 17-18.

30. Maître parle d'un catholique assez hétérodoxe et tourmenté (Y. POTIN, « Le passeur et la barrière », p. 126-133).

31. André MARY, « Les Archives... Cinquante ans... après », *Archives de sciences sociales des religions*, 136 (2006), p. 17.

32. Pierre LASSAVE, « Le groupe de sociologie des religions (1954-1995) : éléments de parcours d'un microcosme fondateur », Communication au colloque de l'Association française de sciences sociales des religions, 2014, <https://journals.openedition.org/assr/27226> (consulté le 15 juin 2018).

33. Desroche est de 1914, Poulat de 1920, Isambert de 1924 et Maître de 1925.

34. Y. POTIN, « Le passeur et la barrière », p. 128.

35. Émile POULAT, « Aux origines du "Groupe de Sociologie des Religions" et de ses Archives », *Archives de sciences sociales des religions*, 136 (2006), p. 28 ; Voir aussi : Y. POTIN, « Le passeur et la barrière », p. 128.

Cette rupture épistémologique est facilitée par la trajectoire personnelle des quatre collègues, qui ont tous vécu, à un degré ou à un autre, un conflit ou une distension des liens avec l'Église catholique, dans le contexte de la crise progressiste : Desroche vient de quitter l'ordre dominicain et de rompre définitivement avec l'Église suite à sa condamnation par le Saint-Office pour son livre *Signification du marxisme*³⁶, tandis que Poulat vient de refuser de se soumettre lors du conflit entre Rome et les prêtres-ouvriers et est sur le point d'être rayé de l'*ordo* du diocèse de Paris et de se marier³⁷. Isambert, passé par la Jeunesse étudiante chrétienne, puis par l'union des chrétiens progressistes, met à distance l'expérience croyante pour en faire un objet d'investigation, peut-être, si l'on suit Pierre Lassave, du fait de la «volonté de maîtrise rationnelle de soi et du monde» qui constituait chez lui une tradition familiale³⁸. Maître, qui a distribué clandestinement *Témoignage chrétien* pendant la guerre, a également vécu une rupture avec l'Église. Cependant, faire de la sociologie pour eux n'est pas une manière de combattre les croyances ou l'appareil catholiques : «Nous voulions, raconte Jacques Maître, étudier scientifiquement ce qui nous était arrivé, ce dont nous avons été acteurs et témoins. Aucun d'entre nous n'a jamais eu l'idée de régler des comptes avec l'Église³⁹.» La rupture ne consiste pas à basculer vers une sociologie antireligieuse, qui resterait dans le champ de la sociologie pour l'action, mais vers une sociologie pour la science, dont les moteurs sont la volonté de comprendre, l'appétit de la connaissance et le plaisir d'une coopération quasi-fraternelle entre des hommes qui semblent réinvestir dans leur activité de recherche l'utopie communautaire du monde qu'ils avaient quitté⁴⁰.

Dans ce contexte, les nouvelles avancées des travaux de Boulard, notamment sur le front du catholicisme urbain, sont saluées mais critiquées. Dans un article de 1970, Poulat met à jour les impensés de cette sociologie catholique à finalité pastorale, qui survalorise le rôle du clergé parmi les facteurs explicatifs de la pratique. De par sa finalité même, cette sociologie pour l'action est amenée à penser la déchristianisation non comme un phénomène inéluctable lié à des causes externes sur lesquelles il est

36. Denis PELLETIER, *Économie et humanisme : de l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde (1941-1966)*, Paris, Cerf, 1996, p. 282-286.

37. Yvon TRANVOUEZ, «Note sur Émile Poulat», *Archives des sciences sociales des religions*, 2001, <https://journals.openedition.org/assr/25698> (consulté le 15 juin 2018).

38. Pierre LASSAVE, «Fragments et fondements : François-André Isambert», Communication à la journée d'étude «Archive(s) et recherche en sociologie des religions (II)», 2015, <https://journals.openedition.org/assr/27004> (consulté le 15 juin 2018).

39. Y. POTIN, «Le passeur et la barrière», p. 126.

40. É. POULAT, «Aux origines du "Groupe de Sociologie des Religions" et de ses Archives», p. 30.

impossible d'agir, mais comme un problème d'adaptation pastorale⁴¹. Maître reprend ces critiques en pointant par ailleurs l'emprisonnement de Boulard dans une pensée ecclésiastique intériorisée lors de ses études au séminaire⁴².

Cette ligne suscite de fortes résistances au sein de la hiérarchie catholique. Le Bras, à qui le nonce apostolique demande de faire cesser la parution des *Archives*, répond qu'il n'en a pas le pouvoir mais qu'il peut cesser ses responsabilités, ce qu'il fait en 1958⁴³.

Le tournant théologique du catholicisme

La marginalisation de la sociologie catholique au sein de l'univers catholique intervient une dizaine d'années après sa délégitimation universitaire. Durant la période 1955-1965, Boulard, qui a quitté la JAC et enseigne désormais à l'Institut catholique de Paris, promeut avec succès la pastorale d'ensemble, c'est-à-dire une pastorale pensée à l'échelle d'une ville ou d'une zone humaine dont la configuration a préalablement été étudiée par le biais d'enquêtes⁴⁴.

Mais, comme le note Claude Langlois, le mouvement s'enraye dans la seconde moitié des années 1960 :

Entre guerre (1939-1945) et Concile (1962-1965), les responsables du catholicisme français, aiguillonnés par des spécialistes de la sociologie religieuse, ont inlassablement compté leurs ouailles. Puis, ils se sont arrêtés, brusquement. Plus d'enquêtes générales, sauf rares exceptions, après 1964 ; plus d'enquêtes urbaines, passé 1969⁴⁵.

Ce brusque coup d'arrêt serait lié à trois grands facteurs. Tout d'abord, l'effondrement de la pratique religieuse joue sans doute un rôle important. Non seulement ce phénomène semble invalider les postulats de la sociologie pastorale, puisque la meilleure connaissance des terrains d'apostolat semble sans effet sur le nombre de messalisants mais, plus encore, sa mise en évidence à travers les enquêtes risque d'avoir un effet démobilisateur sur le terrain⁴⁶. De ce point de vue, les résistances exprimées dès le début de

41. Émile POULAT, «Catholicisme urbain et pratique religieuse», *Archives de sociologie des religions*, 29 (1970), p. 111-112. La réponse de Fernand BOULARD et Jean RÉMY suit («Villes et régions culturelles. Acquis et débats», p. 117-140).

42. Y. POTIN, «Le passeur et la barrière», p. 129.

43. Émile POULAT, *Église contre bourgeoisie*, Bern, Berg international, 2006, p. 33.

44. C. SORREL, «Le chanoine Boulard, un inconnu célèbre», p. 15-21.

45. Claude LANGLOIS, «Pratique religieuse : trente ans après», *Archives de sciences sociales des religions*, 72 (1990), p. 143.

46. Guillaume CUCHET, «Le dernier problème de Fernand Boulard : la rupture de pente religieuse du milieu des années 1960. Sociologie religieuse et "crise catholique" dans le dernier tiers du XX^e siècle», dans C. Sorrel (dir.), *Des chiffres et des cartes...*, p. 52-53.

l'entreprise de Le Bras par un curé refusant sa coopération ont pu ressurgir : « Parler perpétuellement de l'apostasie des masses, des "sans Dieu", c'est encore démoraliser les simples et les prêtres indirectement⁴⁷. » L'idée qu'il ne servait à rien d'analyser un phénomène de déprise du catholicisme sur lequel la pastorale même scientifiquement informée n'avait pas prise, a donc pu jouer⁴⁸.

Entre aussi en compte, dans le déclin de la sociographie catholique, l'essor des sondages en matière religieuse, pris en charge par les médias, notamment catholiques. Ces nouveaux indicateurs, plus réguliers, ne coûtent rien à l'institution catholique et auraient rempli, selon André Rousseau, la fonction d'objectivation jadis assurée par les enquêtes de terrain⁴⁹. Jean-Philippe Warren repère ce même genre de causalité pour expliquer la marginalisation des enquêtes de terrain au Québec⁵⁰.

André Rousseau met par ailleurs en avant un troisième facteur explicatif, à la suite de Claude Langlois⁵¹ et d'André Latreille⁵² : les indicateurs de fréquentation des messes, dans des espaces où la religion ne représente plus une contrainte sociale, n'ont plus forcément autant de pertinence que par le passé. Les enquêtes sur le peuple catholique doivent désormais passer par d'autres méthodes, qui explorent le sens que les individus donnent à des pratiques qui ne sont pas nécessairement comptabilisables et ne se limitent pas à la participation à l'eucharistie dominicale⁵³.

D'autres causalités complémentaires seraient peut-être à explorer : le caractère trop technique et raffiné des enquêtes aurait empêché leur exploitation pastorale, ce qui sapait leur légitimité⁵⁴. Par ailleurs, le fait que l'entreprise connaisse un coup d'arrêt à la fin de Vatican II est peut-être aussi à mettre en lien avec un changement de régulation dans l'institution : dans un contexte où le contrôle des paroisses par les diocèses tend à se relâcher (les curés ne sont plus obligés de faire remonter, par exemple, le nombre de confessions effectuées à l'année), les activités de comptage des pratiquants ont pu être perçues comme celles d'une époque qu'il fallait enterrer.

47. Lettre de l'abbé Jean-Baptiste Landon, curé de Feytiat, à Gabriel Le Bras, 27 décembre 1937, citée dans D. JULIA, « Un passeur de frontières », p. 397.

48. Cette causalité a également joué au Québec (J.-P. WARREN, « Une expertise catholique au service de la pastorale urbaine »).

49. André ROUSSEAU, « La Résistance à l'objectivation. Le catholicisme sous le regard de la sociologie », dans C. Sorrel (dir.), *Des chiffres et des cartes...*, p. 104.

50. J.-P. WARREN, « Une expertise catholique au service de la pastorale urbaine ».

51. C. LANGLOIS, « Pratique religieuse : trente ans après », p. 143.

52. André LATREILLE, « Pratique, piété et foi populaire dans la France moderne du XIX^e et XX^e siècles », dans Geoffrey John Cuming et Derek Baker (dir.), *Popular belief and practice*, Cambridge, University Press, 1972, p. 288.

53. A. ROUSSEAU, « La Résistance à l'objectivation », p. 105-116.

54. J.-P. WARREN, « Une expertise catholique au service de la pastorale urbaine ».

Une postérité malgré tout ?

Dans le champ catholique : un désintérêt persistant

Si la sociologie boulardienne s'est exportée à l'étranger, notamment vers le Québec dans les années 1950⁵⁵ et l'Amérique latine à la fin des années 1960⁵⁶, sa disgrâce dans le pays natal de ses instigateurs semble durable.

André Rousseau raconte à ce propos deux anecdotes significatives, qui se déroulent dans le département du Finistère, l'une en 1983, l'autre en 2010. Elles témoignent du désintérêt prolongé des évêques vis-à-vis des propositions d'enquêtes sur l'état religieux du territoire dont ils ont la charge : « Je dois vous dire que je ne vois pas clairement ce que le diocèse pourrait faire de ces résultats », écrit M^{gr} Francis Barbu en 1983 au groupe venu lui présenter ce projet. L'attitude de son successeur en 2010 est analogue. Pour André Rousseau, cela manifeste une conviction selon laquelle l'essentiel de la vie chrétienne d'un espace ne peut être appréhendé par une enquête sociologique⁵⁷.

Contrairement aux pays anglo-saxons, où il y a des enquêtes de terrain menées en fonction de protocoles scientifiques pour évaluer l'état des croyances ou l'efficacité de dispositifs pastoraux⁵⁸, ce genre de démarches semble devenu quasiment absent du paysage ecclésial français. La posture de Nicolas de Brémond d'Ars, à la fois prêtre du diocèse de Paris, sociologue et chercheur associé à l'École des hautes études en sciences sociales, fait figure d'exception. Si des études continuent d'être menées, il s'agit plutôt d'une récolte de « témoignages » venus du terrain, appréhendés comme des bonnes pratiques à faire connaître et non comme des phénomènes sociaux à analyser. C'est par exemple l'esprit qui a inspiré l'enquête sur l'évangélisation en milieu populaire commanditée par les évêques d'Île-de-France en 2011⁵⁹. Joël Molinaro, maître de conférences à l'Institut catholique de Paris et spécialiste de théologie pratique, racontait récemment que, depuis 1993, plus une seule enquête statistique n'avait été effectuée à l'échelle de la

55. G. ROUTHIER, « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », p. 396.

56. C. SORREL, « Le chanoine Boulard, un inconnu célèbre », p. 30-31.

57. A. ROUSSEAU, « La Résistance à l'objectivation. », p. 104.

58. Le *Center for Applied Research in the Apostolate* (CARA) affilié à Georgetown University (Washington DC) est un des centres de recherche américains les plus dynamiques en matière de conduite d'enquêtes utiles à l'action pastorale. Il s'autofinance en vendant ses prestations aux différents commanditaires (paroisses, conférence des évêques catholiques des États-Unis...). Le fait qu'il se borne à produire des données, sans proposer d'interprétation, lui a permis de gagner une réputation d'objectivité.

59. Voir la déclaration des évêques suite à cette enquête : <https://www.paris.catholique.fr/Message-des-veques-d-Ile-de,18504.html> (consulté le 10 juin 2015).

France sur les taux de catéchisation⁶⁰. Cela ne signifie pas que les diocèses n'aient pas de chiffres : dans chacun d'entre eux, le nombre de baptêmes, de mariages, d'obsèques est normalement comptabilisé par chaque paroisse. Les données sont compilées et donnent lieu à des rapports transmis au Vatican tous les cinq ans, lors de la visite *ad limina* de l'évêque. Elles sont partiellement publiées dans l'annuaire pontifical et peuvent servir à la Curie, et notamment la secrétairerie d'État, pour évaluer la situation religieuse des espaces français⁶¹. Cela ne signifie pas non plus, comme le remarque Gilles Routhier à propos du Québec, que la théologie catholique française ne puisse pas partiellement s'inspirer de l'approche inductive promue par la sociologie catholique⁶².

Dans la formation des séminaristes, la philosophie et la théologie ont repris le dessus sur les sciences humaines en général et la sociologie en particulier. Pour le dire à gros traits, dans un contexte de déprise du catholicisme, il semble plus fondamental pour la hiérarchie de repenser quelle peut être l'apport propre du catholicisme au monde que d'analyser les modalités du déclin de son influence.

Dans le champ universitaire : la métabolisation scientifique d'un héritage

Dans le champ académique, la disgrâce peut sembler tout aussi pérenne. En 1997, Jean Rémy, qui avait lui-même coopéré avec Boulard pour ses travaux sur la pratique religieuse en ville à la fin des années 1960, constatait la déconnexion durable entre recherche et action dans le champ de la sociologie des religions, établissant un parallèle éclairant avec la sociologie urbaine, un domaine dans lequel les universitaires sont en interaction avec les urbanistes et les aménagés⁶³.

Cela ne signifie pas pour autant que les travaux de Boulard aient été passés par pertes et profits. Des résultats de ses enquêtes, ordonnées à l'action pastorale, sont nés deux projets de recherche ordonnés à la connaissance. Le premier a été porté par le Groupe de sociologie des religions, et notamment par Jacques Maître qui, en 1967, obtient un financement pour un programme d'exploitation des statistiques du chanoine⁶⁴, qui a lui-même

60. Intervention de J. Molinaro au colloque organisé par le Cefrelco, « Les jeunes et la religion », 24 mars 2015.

61. M^{sr} François Duthel, entretien avec l'auteur, 25 juin 2015.

62. Gilles ROUTHIER, « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », p. 404.

63. Jean RÉMY, « Entre rétrospective et prospective », dans Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette (dir.), *Le religieux des sociologues : trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 16-17.

64. C. SORREL, « Le chanoine Boulard, un inconnu célèbre », p. 33.

préalablement obtenu l'accord de la hiérarchie catholique⁶⁵. Cela aboutit à la publication d'un *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*⁶⁶. L'extériorité totale des auteurs par rapport à l'objet d'étude est revendiquée dans l'introduction. Boulard trouve donc des héritiers, pour reprendre l'expression de Claude Langlois, mais ceux-ci utilisent son héritage dans une perspective différente de la sienne⁶⁷. Le deuxième projet de recherche est peut-être plus en phase avec son positionnement, ou du moins, avec celui initialement adopté par Gabriel Le Bras : un entre-deux combinant engagement catholique et neutralité universitaire. Impulsé par Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire en 1972-1973, il consiste à mettre à la disposition des historiens la documentation amassée par Boulard sur le XIX^e siècle⁶⁸, notamment les résultats des visites pastorales. Il permettra la publication, entre 1982 et 2011, des *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*⁶⁹. S'appuyant sur ces corpus, Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire remettent en cause le schéma d'une sécularisation linéaire au profit d'un schéma d'alternance de déclin et de regains du catholicisme. Ce faisant, ils réconcilient sociologie et pastorale en offrant une perspective « moins déprimante » aux croyants, qui ménage la possibilité d'une nouvelle inversion de la courbe⁷⁰.

La sociologie pour la connaissance reviendrait ainsi, *in fine*, nourrir ou du moins éclairer l'action du responsable religieux sans le décourager. D'une certaine manière, il me semble qu'Émile Poulat, à la fin de sa vie, avait évolué vers ce genre de positions. Je l'avais rencontré dans le cadre de ma thèse. À ma grande surprise, il m'avait présenté la fondation du Groupe de sociologie des religions comme un acte militant caché, permettant un travail

65. G. CUCHET, «Le dernier problème de Fernand Boulard», p. 65.

66. François-André ISAMBERT, Jean-Paul TERRENOIRE et alii, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Paris, Presses de la FNSP/Éditions du C.N.R.S., 1980.

67. Claude LANGLOIS, «Le chanoine Boulard et ses héritiers», *Revue d'histoire de l'Église de France*, 69, 183 (1983), p. 274-275.

68. Gérard CHOLVY, «Yves-Marie Hilaire et l'histoire religieuse», *Communio*, 238-239 (2015), p. 108.

69. T.1, *Région de Paris, Haute-Normandie, Pays de Loire, Centre*, Paris, Ed. EHESS/FNSP/CNRS, 1982; t. 2, *Bretagne, Basse-Normandie, Nord-Pas-de-Calais, Picardie, Champagne, Lorraine, Alsace*, Paris, Ed. EHESS/FNSP/CNRS, 1987; t. 3, *Aunis, Saintonge, Angoumois, Limousin, Auvergne, Guyenne, Gascogne, Béarn, Foix, Roussillon, Languedoc*, Paris, Editions EHESS/FNSP/CNRS, 1992; t. 4, *Bourgogne, Franche-Comté et Lyonnais, Savoie et Dauphiné, Grand Midi et Algérie, Lyon*, LARHRA/RESEA, 2011. Sur l'histoire de cette entreprise monumentale, voir : Gérard CHOLVY, «L'approche régionale du fait religieux. Retour sur un itinéraire de recherche», *Annales du Midi*, 286 (2014), p. 83.

70. G. CUCHET, «Le dernier problème de Fernand Boulard», p. 68.

discret et profond, qui avait renouvelé la compréhension du catholicisme et de la pensée catholique.

Conclusion

Par rapport au Québec, où la sociologie catholique a perdu sa légitimité dans le monde universitaire et dans le monde catholique de manière concomitante, à la fin des années 1960⁷¹, on peut noter que, pour la France, l'invalidation académique intervient dès le milieu des années 1950 alors que le désengagement ecclésial s'effectue au lendemain du Concile, après 1965. Il y aurait peut-être là matière à approfondissement pour comparer finement les synchronies et les décalages des destinées des sociologies catholiques dans l'espace atlantique.

Comme dans les autres espaces où elle a été expérimentée, la sociologie catholique française s'est heurtée à la question de la possibilité d'une combinaison stable et viable de méthodes scientifiques et objectivantes d'une part et de finalités au moins partiellement pastorales ou spirituelles d'autre part. Les équilibres, quand ils sont trouvés, apparaissent précaires et fondés sur des ambiguïtés qui les fragilisent, surtout quand le contexte idéologique ne favorise pas la coexistence des lectures scientifique et croyante des résultats des enquêtes. Il sera intéressant de voir si l'évolution actuelle d'une partie de l'Église catholique, privilégiant, dans le sillage du pape François, une approche plus inductive et moins théologique des sociétés, conduira à une nouvelle forme de sociologie catholique, alors même que, du côté de l'université, le renouvellement générationnel fait évoluer les positionnements personnels et épistémologiques des chercheurs vis-à-vis du religieux.

71. J.-P. WARREN, « Une expertise catholique au service de la pastorale urbaine » ; E.-Martin MEUNIER, « Sociology of Religion in French Canada... », p. 5.