

Denis Pelletier, *La Crise catholique ; religion société, politique en France (1965-1978)*

Paris, Payot, 2002, 321 p. (bibliogr.)

Nicolas de Bremond d'Ars

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/assr/633>

DOI : 10.4000/assr.633

ISSN : 1777-5825

**Éditeur**

Éditions de l'EHESS

**Édition imprimée**

Date de publication : 1 octobre 2002

Pagination : 63-126

ISBN : 2-222-96725-2

ISSN : 0335-5985

**Référence électronique**

Nicolas de Bremond d'Ars, « Denis Pelletier, *La Crise catholique ; religion société, politique en France (1965-1978)* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.30, mis en ligne le 24 octobre 2005, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/633> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.633>

---

structure tyrannique des collèges théologiques, décrite ici comme une communauté scientifique. Le débat avec l'Ayatollah Usef Sane 'i, est à ce niveau remarquable, lorsqu'il confesse que diriger un journal sur les femmes, s'occuper de problématiques féminines, constituent pour les clercs un réel « sacrifice » (p. 109) en termes de prestige personnel, de statut dans la hiérarchie et de carrière. La seule existence de *Payam-e Zan* à Qom est pour Z.H.-M. déjà une victoire, un chemin vers l'ouverture d'un dialogue entre les femmes et les savants religieux, créateurs de légitimité.

Malgré le paradoxe créé par l'impossibilité de rencontrer les théologiennes de Qom, pour l'A., la réforme viendra de l'intérieur de l'islam, de la demande féminine, mais aussi de la prise de conscience des hommes, des responsables religieux. J'ajouterais personnellement qu'elle viendra aussi du chiisme, car le débat présenté ici n'a que timidement commencé au sein du sunnisme, à l'exception du récent ouvrage de L. Babès et de T. Oubrou.

Chantal Saint-Blancat.

120.30

PELLETIER (Denis).

**La Crise catholique ; religion société, politique en France (1965-1978).** Paris, Payot, 2002, 321 p. (bibliogr.)

D.P. livre au public le fruit d'un considérable travail sur les trente années qui marquent, selon lui, la transformation profonde du catholicisme en France. Journaux, revues, publications à l'existence brève ont été compulsés avec toute la science de l'historien qui sait combien les partis pris de l'histoire immédiate peuvent égarer le lecteur. D.P. sait au contraire jouer des points de vue différents pour rétablir les événements et prises de position dans une perspective qui, sans être le long terme de l'historien des mentalités, n'articule pas moins avec bonheur trois phases de cette histoire. 1) 1965-1968, « la nouvelle donne » : la fin du concile Vatican II marque le lancement d'une nouvelle donne dans le catholicisme. « En quelques années, une configuration historique du catholicisme arrive à épuisement » (p. 12) : D.P. l'articule en présentant le désarroi d'un catholicisme qui voit la société passer de la *reconstruction à la consommation* ; et qui s'efforce de comprendre comment passer du Concile à la Sorbonne, *via* la révolution vietnamienne. La figure du prêtre, souterrainement affaiblie à l'occasion de la guerre d'Algérie, entre en crise ouverte. L'Action Catholique enfin, qui avait animé l'Église de France dans sa réponse à la laïcisation, est durement mise à

l'épreuve. 2) 1968-1975, « le moment gauchiste ». L'ébranlement de Mai 68 provoque une radicalisation des tendances déjà à l'œuvre dans la période précédente. L'écart entre la société et le catholicisme, rendu évident par l'encyclique *Humanae vitae* du 25 juillet 1968, se traduit par une intramondanisation des aspirations catholiques. Grâce à Mai 68, de nombreux catholiques à la sensibilité « de gauche » opèrent une tentative en vue de « réhabiliter la politique », tandis que la contestation du sacerdoce au sein même du clergé (le mouvement Échange et Dialogue) vise à *déclergifier* ce corps. Une frange non négligeable de catholiques, enfin, cherche les voies d'une fidélité au Concile par l'édification de communautés utopiques. 3) 1975-1978, « le recentrage ». La radicalisation de la période précédente trouve ses limites à la fois par épuisement des dynamiques internes (Échange et Dialogue, Boquen) et par le surgissement de résistances. La dissidence intégriste de Mgr Lefebvre et un certain populisme catholique exprimé par Les Silencieux de l'Église conduisent les évêques à recentrer progressivement les orientations catholiques. La refondation par le Renouveau charismatique, qui a déjà commencé au cours de la période précédente, se charge alors d'amplifier le désengagement du champ politique qu'avait initié Taizé : « Par l'importance donnée à la parole et à la liturgie, Taizé rejoint Boquen, mais un Boquen d'où serait exclu l'engagement révolutionnaire » (p. 285). L'émotion religieuse peut prendre le pas sur l'engagement sociopolitique.

L'ouvrage manifeste clairement combien l'histoire récente du catholicisme en France se distingue d'une part de l'évolution des idées et prises de position pratiques des Églises catholiques ailleurs dans le monde ; la présentation des incompréhensions mutuelles qui affectent la France et l'Église des Pays-Bas, pas moins revendicatrice, est à cet égard significative. Mais il montre d'autre part que cette évolution ne peut être dissociée des soubresauts que connaît simultanément la société française. Ce n'est pas le moindre des mérites de l'auteur que d'avoir établi le lien entre les courants d'idées qui agitent l'opinion publique et les fidèles, entre les groupes politiques et les mouvements qui fédèrent telle ou telle catégorie du clergé (ou des religieux). Lorsqu'on examine l'imbrication des engagements catholiques et des mouvements sociopolitiques, comment peut-on, après cela, écrire une histoire qui ferait l'impasse sur le fait religieux ?

Tout au plus pourra-t-on regretter – mais ne faut-il pas en incriminer les sources, peut-être muettes ? – que l'A. n'ait pas étendu le champ

de ses investigations en direction des mouvements de spiritualité du clergé : Jésus-Caritas, Pradosiens, Union Apostolique du Clergé, etc. Par le décompte des abonnements aux revues de ces mouvements ne serait-il pas possible de suivre à la fois le degré d'adhésion et, en contrepoint, l'impact réel des controverses sur le statut du clergé ? En face des débordements ressentis dans leur clergé, les évêques ont-ils pris des initiatives visant par ce biais à un meilleur encadrement du clergé ?

Le sociologue ne pourra manquer toutefois de présenter quelques interrogations à l'A. Plutôt que des critiques, elles correspondent aux multiples interpellations que suscite la richesse de l'ouvrage. En ce qui concerne le clergé, d'abord, si nous admettons que le *Sitz im Leben* est un facteur déterminant du positionnement social, il serait intéressant de chercher à connaître les trajectoires sociales, culturelles et ecclésiastiques des « prêtres critiques ». Elles permettraient d'apprécier à partir des individus, l'écart entre les aspirations sociales et le catholicisme vécu. De la même manière, quelques aperçus sur l'évolution des structures ecclésiastiques, dans les paroisses, aumôneries, etc. ouvriraient sans doute des perspectives intéressantes sur la réception, dans le peuple catholique, des mouvements décrits par D.P. L'adaptation des dispositifs de fonctionnement quotidien (conseils de gouvernement et groupes de réflexions) aussi bien que la littérature produite par les différents groupes (bulletins paroissiaux, comptes-rendus de réunions, etc.) devraient contribuer à étoffer l'appréhension de la « crise catholique » à la base, et aider à comprendre, par exemple, le phénomène des Silencieux de l'Église par-delà leurs aspects publics. Dans ce registre on regrettera – simple oubli ? – l'absence de « Pouvoir religieux et espace social : le diocèse de Bordeaux », de Jacques Palard, dans la bibliographie. Mais il n'est pas douteux que ce livre remarquablement documenté contribue, y compris par les questions qu'il pose, au renouvellement de l'histoire contemporaine du catholicisme français.

Nicolas de Bremond d'Ars.

120.31

PRASHAD (Vijay).

**The Karma of Brown Folk.** Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001, XV + 253 p. (bibliogr., illustr., index, tabl.).

Cet ouvrage brillant, très personnel et qui se termine par un appel à toutes les minorités à

s'unir contre leurs oppresseurs, est plus un pamphlet qu'une étude précise de la situation du million et demi environ d'Indiens vivant actuellement aux États-Unis. Il donne toutefois des informations utiles et, écrit par l'un d'eux, il reflète les sentiments, les inquiétudes comme les espoirs de tout ou partie de cette communauté. Le karma, dans l'hindouisme, c'est en effet à la fois la situation où l'on se trouve du fait du passé et le sort qui vous attend et sur lequel on peut agir. Remarquons au passage l'emploi de ce terme hindou alors qu'il s'agit de tous les immigrés d'origine indienne (ou du sud-est asiatique) quelle que soit leur religion.

De ces « Indiens », ces *brown folk*, certains sont nés sur place et les autres ne sont pas tous venus de l'Inde, mais de divers pays d'Asie du Sud ou encore des régions d'Afrique de l'Est dont ils ont été chassés ou d'où ils ont dû fuir. Ils forment ainsi un ensemble très divers quant aux origines mais aussi quant au statut socio-économique ou à la religion. Ils sont dès lors diversement intégrés dans l'univers américain. Leurs problèmes ne sont pas ceux des Noirs à l'égard desquels ils ont d'ailleurs une attitude ambiguë, car s'ils sont aussi des « immigrés », des *colored people*, perçus comme tels par la majorité blanche, ils se sentent cependant supérieurs aux Noirs en raison de leur fréquente réussite sociale et de leur niveau culturel, qui est souvent de qualité (« We are good immigrants. We have advanced degrees », note ironiquement l'auteur p. 82). Joue aussi en leur faveur le prestige spirituel de l'Inde que montrait déjà l'accueil fait à Vivekananda en 1893 lors du Congrès Mondial des Religions de Chicago et qu'entretient plus que jamais les yogis, gurus et ashrams hindous qui prospèrent dans l'Amérique d'aujourd'hui.

Si ces *brown folk* peuvent être musulmans, bouddhistes ou sikhs, la majorité vient de l'Inde hindoue et c'est d'ailleurs sur la base d'un hindouisme global, homogénéisé (un « syndicated hinduism », comme on dit souvent) que tend à se définir une culture qui les réunirait en un ensemble distinct, défini par des traits culturels particuliers de la vie privée et familiale ou exprimé ouvertement lors d'occasions festives. C'est pour développer ce sens d'une appartenance commune à une hindouité (*hindutva*) globale que s'est créé en 1980 le Vishva Hindu Parishad of America (VHPA) issu du mouvement hindou nationaliste du même nom né à Bombay en 1964 de l'initiative conjointe de la secte nationaliste du RSS (Rashtriya Svayamsevak Sangh) et de gurus modernistes. Le VHPA vise à rassembler tous les hindous des USA encourageant pour cela