

# Introduction

Céline BÉRAUD et Bruno DUMONS

Contrairement à l'image souvent monolithique qu'en donnent volontiers les médias, le catholicisme français est un monde pluriel. Les enquêtes historiques et sociologiques convergent pour souligner les multiples facettes de la nébuleuse catholique dont une dernière en date a été coordonnée par Yann Raison du Cleuziou<sup>1</sup>. Pour appréhender cette pluralité, Philippe Portier a élaboré puis précisé une typologie construite autour de deux pôles : celui de « l'ouverture » et celui de « l'identité »<sup>2</sup>. Pour décrire le même phénomène, Jacques Lagroye a parlé du « régime des témoignages » et de celui des « certitudes »<sup>3</sup>. Si le premier pôle a fait l'objet de travaux récents<sup>4</sup>, le second a été jusque-là encore peu étudié. On ne dispose que de quelques recherches<sup>5</sup>, déjà un peu anciennes, sur les communautés dites « nouvelles », surtout d'ailleurs sur les charismatiques (l'Emmanuel, le Chemin Neuf...)<sup>6</sup> et moins sur les « restitutionnistes » (communauté Saint-Martin, frères de Saint-Jean, foyers de Charité...).

---

1. Yann Raison du Cleuziou, *Qui sont les cathos aujourd'hui ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.

2. Philippe Portier, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS, 2012, p. 19-36 ; Guillaume Cuchet est revenu sur l'usage problématique de cette dualité : « Identité et ouverture sans le catholicisme français », *Études*, février 2017, 4235, p. 65-76.

3. Jacques Lagroye, *La Vérité dans l'Église catholique. Contestations et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin, 2006.

4. Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2012.

5. Jean Baudoin et Philippe Portier, *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquête autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR, 2002 ; Olivier Landron, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

6. Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, Le Centurion, 1990 ; Christine Pina, *Voyage au pays des charismatiques*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2001.

Fruit d'un colloque universitaire tenu en novembre 2014, réunissant des spécialistes du catholicisme contemporain qui se fréquentent encore trop peu<sup>7</sup>, ce livre a pour objectif d'interroger et de préciser la catégorie de « catholicisme d'identité », en la confrontant notamment à d'autres, constituées depuis plus longtemps<sup>8</sup>. Une réflexion est ici proposée sur les typologies employées mais également sur les conditions historiques d'émergence de cette forme de catholicisme.

À cet égard, les années 1970 apparaissent comme un moment important. Ces années, celles de la « crise catholique<sup>9</sup> », constituent une référence repoussoir pour les générations plus jeunes, que l'on retrouve majoritairement dans le pôle de l'identité. Sans les avoir vécues personnellement, elles en font la source de la déprise catholique en France et développent un discours souvent très critique par rapport à leurs aînés. Par ailleurs, Rome a donné le ton. Dans le sillage du décret conciliaire *Ad Gentes* (1965) sur l'activité missionnaire de l'Église, l'exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (1975) a déjà insisté sur la nécessité d'une annonce « explicite » de la « Bonne Nouvelle » et celle d'un « nouvel apostolat ». Il y est question de défendre une foi « assiégée et combattue » par le « sécularisme » et l'« athéisme militant ». Paul VI vise ici particulièrement les pays de tradition chrétienne, surtout leur monde de la culture et des médias. Jean-Paul II les invite alors à se lancer dans une « nouvelle évangélisation ».

Les auteurs de ce livre ont donc cherché à être attentifs aux changements qui ont innervé le catholicisme français depuis une quarantaine d'années<sup>10</sup>. Il s'agit ici de comprendre notamment le basculement<sup>11</sup> qui s'est opéré dans les années 1980, marquées par un épuisement et un vieillissement des catholiques d'ouverture au profit de ceux qui se situent du côté de l'identité. Comment ces derniers ont-ils investi les lieux traditionnels d'exercice de l'autorité catholique (paroisses, diocèses, conférence épiscopale) ? De quels soutiens ont-ils bénéficié à Rome ? Pourquoi

---

7. Claude Langlois, « Sociologues des religions et historiens des religions », Yves Lambert, Guy Michelat et Albert Piette (dir.), *Le religieux des sociologues*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 234.

8. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977 ; Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

9. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002.

10. Sur l'étude du « catholicisme » comme objet d'étude spécifique : voir Céline Béraud, « Pourquoi devenir sociologue du catholicisme à la fin du XX<sup>e</sup> siècle ? », Catherine Paradeise, Dominique Lorrain, Didier Demazière (dir.), *Les sociologies françaises. Héritages et perspectives (1960-2010)*, Rennes, PUR, 2015, p. 221-228 ; Bruno Dumons et Christian Sorrel, « Introduction », Bruno Dumons et Christian Sorrel (dir.), *Le catholicisme en chantiers. France (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, Rennes, PUR, 2013, p. 10.

11. Denis Pelletier évoque une « bascule mémorielle » dans le chapitre qu'il donne à ce livre.

le second pôle est-il devenu plus attractif que le premier, tout particulièrement pour les jeunes ? Quels sont les liens avec le vieux courant intransigeant ? Reste-t-il attaché à des formes d'intégralisme ? Comment s'y adosse la problématique du schisme intégriste ?

Dans une perspective ethnographique, la réflexion s'est attachée à retrouver les modalités de socialisation et de communalisation que les réseaux proches du pôle de l'identité proposent à leurs membres (clercs et laïcs). Sont évoquées ici ou là les formes de piété, souvent tridentines, qui ont été de nouveau mobilisées : processions, adorations, chemins de croix dans l'espace urbain... On y trouve aussi une logique d'entre-soi, tout à la fois chaleureuse et rassurante, caractéristique des groupements de convaincus. Au cours des activités religieuses mais également dans leur comportement dans le monde marqué par un « perfectionnisme moral », c'est un « catholicisme de virtuoses » qui se donne à voir. S'ils affichent leur attachement à la norme romaine, ces fidèles n'en sont pas moins travaillés eux aussi par un processus d'individualisation. L'authenticité de l'engagement personnel librement choisi et la qualité des relations interpersonnelles tissées dans des réseaux ecclésiaux peuvent primer sur l'obéissance diocésaine. La question de la (dé)-régulation institutionnelle s'y pose donc autant qu'ailleurs.

Les catholiques d'identité qui à tort ou à raison se pensent comme minoritaires, ont développé une nouvelle forme de présence au monde. Ils ont de fait rompu radicalement avec la stratégie d'enfouissement de leurs aînés et cultivent volontiers leur visibilité. Souvent issus des milieux bourgeois, ils accordent une réelle importance aux signes religieux, ils aiment se retrouver dans les grands rassemblements dont les Journées mondiales de la jeunesse sont exemplaires. Ils dénoncent une société sécularisée qui, selon eux, les ignore, voire les méprise. Apparaît ainsi l'affinité de ces catholiques avec la démocratie des identités<sup>12</sup>, travaillée par des luttes pour la reconnaissance<sup>13</sup>.

Ces « catholiques virtuoses » ne sont pas seulement des pratiquants mais également des militants dont l'engagement s'est déployé dans l'espace public et le réinvestissement du politique. Ils sont présents dans les principaux champs d'intervention qui sont les leurs (bioéthique, famille, genre, culture, caritatif et humanitaire...) et recourent à un vaste répertoire d'actions (manifestations, pétitions, blogs, réseaux sociaux, lobbying parlementaire, savoir-faire événementiel...) <sup>14</sup>.

12. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Paris, Gallimard, 1998.

13. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000.

14. Céline Béraud et Philippe Portier, *Métamorphoses catholiques. Acteurs, enjeux et mobilisations depuis le mariage pour tous*, Paris, MSH, 2015 ; Yann Raison du Cleuziou, « La Manif pour tous : une mobilisation de catholiques, lecture critique », *Revue française de science politique*, 2016/3, p. 562-565.

Par conséquent, ce livre cherche à interroger les multiples effets de cette réaffirmation identitaire catholique. Ce repli confessionnel marque-t-il un refroidissement de l'œcuménisme ? Quelle est sa place dans le paysage religieux lui aussi pluriel ? Est-il une réponse du catholicisme français à la décomposition des chrétientés occidentales<sup>15</sup> ? S'agit-il d'une résistance à la disparition d'un monde ancien, celui de la vieille culture catholique tridentine érigée en rempart contre la modernité, comme l'avaient déjà pressenti François Lebrun et Jean Delumeau ? Est-ce enfin une lame de fond qui caractérise principalement le catholicisme français ou les terres catholiques de la vieille Europe ? S'agit-il vraiment d'un processus transnational ? Si cet ouvrage porte essentiellement sur le cas français, son ambition est de contribuer à la réflexion d'un phénomène dont on ignore encore beaucoup les contours et l'ampleur.

---

15. Yvon Tranvouez (dir.), *La décomposition des chrétientés occidentales (1950-2010)*, Brest, CRBC-UBO, 2013.

PREMIÈRE PARTIE

**Catégories et mise en perspective historique**



# 1

## Le « catholicisme d'identité », une recharge du catholicisme intransigeant ?

Bruno DUMONS

Il y a 150 ans, le 8 décembre 1864, était publié avec l'encyclique *Quanta Cura* de Pie IX, un catalogue des erreurs des temps modernes, appelé *Syllabus*. Cette coïncidence de dates serait-elle providentielle pour étudier, dans le cadre d'un colloque universitaire tenu en 2014, cette nouvelle catégorie ou ce moment particulier du catholicisme contemporain ? En effet, ce qu'il convient d'appeler aujourd'hui le « catholicisme d'identité » relance le débat déjà ancien et récurrent sur la permanence supposée de l'intransigeance dans l'univers catholique. Rappelons simplement les différents modèles d'interprétation que René Rémond et Émile Poulat en ont fait, permettant de nourrir un dialogue fécond entre historiens et sociologues, qui s'est poursuivi avec les analyses historiennes de Jean-Marie Mayeur et Étienne Fouilloux et les réflexions des politistes Jean-Marie Donegani et Philippe Portier, pour ne citer qu'eux<sup>1</sup>.

---

1. René Rémond, « Droite et gauche dans le catholicisme français contemporain », *Revue française de science politique*, 3, 1958, p. 529-544 et 803-820 ; Valentine Zuber (dir.), *Un objet de science : le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*, Paris, Bayard, 2001 ; Jean-Marie Mayeur, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales ESC*, 1972, 2, p. 483-499 ; Étienne Fouilloux, « Intransigeance catholique et monde moderne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles) », *Revue d'histoire ecclésiastique*, janvier-juin 2001, p. 71-87 ; Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, FNSP, 1993 ; Jean Baudoin et Philippe Portier, *Le mouvement catholique français à l'épreuve de la pluralité. Enquête autour d'une militance éclatée*, Rennes, PUR, 2002 ; Philippe Portier, « Pluralité et unité dans le catholicisme français », Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *Catholicisme en tensions*, Paris, EHESS, 2012, p. 19-36.

À l'occasion des affrontements idéologiques liés à la controverse sur la théorie du genre<sup>2</sup> et à l'adoption de la loi sur le mariage homosexuel, une mouvance catholique s'efforce de se mobiliser politiquement durant l'année 2013. Elle se réactive dans les débats électoraux sous la forme d'une « tentation identitaire<sup>3</sup> ». Elle réveille de vieilles pratiques de mobilisation comme la prière en politique tout en usant des techniques les plus sophistiquées pour la constitution de réseaux sociaux. Plusieurs tribunes parues dans la presse et les revues d'inspiration catholique se sont interrogées sur une possible résurgence du catholicisme intransigeant. Celle de Mgr Dagens, ce « cardinal vert » qui a succédé à René Rémond à l'Académie, tentait d'alerter dans *La Croix* l'opinion catholique sur le danger de la militance intransigeante<sup>4</sup>. Celle de l'historien Charles Mercier dans la revue *Études* posait lui aussi la question d'une permanence du catholicisme intransigeant au sein de cette mobilisation catholique<sup>5</sup>. Enfin, celle de l'historien Guillaume Cuchet dans la revue *Esprit* déplaçait l'analyse sur le terrain communautaire, expliquant qu'il s'agit là de l'expression politique d'une minorité bien organisée, plutôt jeune et bourgeoise, marquée à droite, soucieuse de la défense du mariage civil comme pilier de l'ancienne laïcité<sup>6</sup>. Voilà qui étaient posées en quelques pages des problématiques importantes interrogeant le « catholicisme d'identité » : est-ce un simple retour du catholicisme intransigeant ou l'expression d'un raidissement d'une communauté faisant l'expérience de la minorité et du déclin ?

Sans vouloir développer ici un nouvel argumentaire sur la catégorie que recouvre le terme de « catholicisme d'identité », notre réflexion historique s'interroge plutôt sur le moment durant lequel il s'est déployé. Pour cela, il faut revenir à la chronologie des moments successifs qui ont caractérisé un modèle dominant au sein du catholicisme français contemporain. Le second XIX<sup>e</sup> siècle a correspondu à l'avènement du « catholicisme intransigeant » pour adopter, au temps du modernisme avant 1914, une version plus radicale encore, sous le vocable de « catholicisme intégral ». Les années trente ouvrirent ensuite un temps d'ouverture, sorte de « Trente Glorieuses » du catholicisme français, durant lequel les catholiques de gauche auraient exercé une réelle influence théologique et

---

2. Anthony Favier, « Les catholiques et le genre, une approche historique », *La vie des idées*, [www.laviedesidees.fr/](http://www.laviedesidees.fr/), 2014.

3. *La Vie*, 5 janvier 2017, 3723 en fait la « une » de l'hebdomadaire chrétien.

4. Mgr Claude Dagens, « Le catholicisme intransigeant, une tentation permanente », *La Croix*, 21 avril 2013.

5. Charles Mercier, « Permanence d'un catholicisme intransigeant ? », *Études*, octobre 2013, p. 353-361.

6. Guillaume Cuchet, « L'entrée des catholiques dans l'ère communautaire », *Esprit*, août-septembre 2013, p. 199-202.



sociale. Denis Pelletier évoque ici deux années marquantes : 1962 avec l'ouverture du concile et 1968 avec le déploiement d'une contestation religieuse<sup>7</sup>. Une fois refermé ce « moment gauchiste » de l'Église de France, s'ouvrirait un autre temps, à la recherche de ce qui constituerait une identité catholique dans une société en proie à la sécularisation, ceci à la faveur d'un nouveau pontificat, d'un nouveau clergé, de nouvelles théologies, de nouvelles pastorales et de nouveaux militants.

L'hypothèse formulée ici serait celle de la chaise vide. En délaissant les lieux ecclésiaux classiques de la paroisse et des mouvements pour des engagements davantage séculiers et sécularisés, les « cathos de gauche » auraient rendu vacantes de nombreuses fonctions de responsabilité au sein des structures et des organisations internes de l'Église catholique. Grâce à ce retrait progressif, le catholicisme français changerait de visage face à la « peur du vide ». Désormais, le rapport à la modernité redevient plus critique. Le dialogue instauré à l'heure conciliaire tend à se raidir. La logique de l'affrontement avec le monde moderne semble retrouver des partisans en dehors des sphères intégristes. Dès lors, s'imposerait une « nouvelle évangélisation », discréditant les méthodes précédentes qui seraient causes d'échec et de désaffection.

Le concept de « nouvelle évangélisation » vient de Rome, plus précisément de Jean-Paul II. Certes, ce dernier s'inscrit dans le sillage de son prédécesseur Paul VI qui avait consacré en 1975 une exhortation apostolique sur « l'annonce de l'Évangile », suite aux travaux du synode de l'année précédente et à l'occasion du dixième anniversaire de la clôture du concile. Il y est question des « temps nouveaux pour l'évangélisation » mais dans une perspective essentiellement missionnaire<sup>8</sup>. Déjà, dans les années trente, la JOC faisait de l'évangélisation un thème missionnaire dans ses congrès. Le thème de l'évangélisation n'a donc rien de nouveau au XX<sup>e</sup> siècle, contemporain de la redécouverte des Écritures et significatif dans l'esprit conciliaire. Ce qui diverge, c'est l'usage que Jean-Paul II en fait, dès 1979 dans son voyage en Pologne. Il emploie pour la première fois, de manière explicite, l'expression « nouvelle évangélisation » dont la portée est différente. Partant du constat de « l'apostasie » des pays de l'Est, le nouveau pape en fait une arme de combat contre l'irréligion. Le contexte est alors tout autre. Il ouvre une nouvelle ère dans laquelle s'engouffrent nombre de déçus du concile.

Commence alors une lente « restauration » d'un catholicisme aux accents plus tridentins que certains observateurs ont appelé le « retour des

---

7. Denis Pelletier et Jean-Louis Schlegel (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 11-14.

8. § 2, Paul VI, *Evangeli Nuntiandi*, 8 décembre 1975.

certitudes<sup>9</sup> ». Le choix pontifical de placer Jean-Marie Lustiger, une personnalité vigoureuse, sur le siège de Paris accélère ce processus dans l'Église de France<sup>10</sup> et l'épiscopat. La formation des prêtres est parfois remise en cause. Sur le modèle ancien et rigoriste du curé d'Ars, la figure du séminariste classique attire parmi une nouvelle génération de jeunes gens. À la suite du voyage de Jean-Paul II en 1986 et de son passage à Ars, Mgr Bagnard, évêque de Belley, ouvre en 1990 un séminaire « hors norme » qui deviendra un modèle de « restauration » tout en revendiquant une fidélité conciliaire. Des communautés religieuses reprennent à leur compte ce modèle tridentin, qu'il s'agisse de la communauté Saint-Martin lancée en 1976 à Gênes, dans une sorte d'exil italien, ou de la communauté Saint-Jean, dissidente de l'ordre dominicain en 1978, venue de Fribourg en Suisse et installée dans le diocèse de Lyon en 1983. Cette congrégation rayonne dans les milieux bourgeois conservateurs et déploie une autre théologie, plus classique. Dans le sillage du fondateur Marie-Dominique Philippe, de jeunes théologiens thomistes s'y distinguent comme le frère Jean-Miguel Garrigues<sup>11</sup>. Parallèlement, des communautés nouvelles dites « charismatiques<sup>12</sup> », en raison de leur inspiration pentecôtiste américaine, sont nées en France dans les années post-68 : l'Emmanuel en 1972, le Chemin Neuf en 1973. On y redécouvre l'adoration eucharistique, les dons de l'Esprit saint, la dévotion à la « petite Thérèse » et un goût pour l'évangélisation.

Pour l'heure, l'émergence de cette mouvance conservatrice au sein du catholicisme français est lue comme une restauration de l'intransigeance catholique dont la finalité demeure la mise en œuvre d'une chrétienté, ce que René Luneau a appelé le « rêve de Compostelle<sup>13</sup> ». Au fur et à mesure que ces réseaux s'activent et se multiplient au point d'exercer une réelle influence dans le catholicisme français, certains observateurs comme Laurent Frölich estiment qu'il y aurait là un retour vers la matrice catholique intransigeante<sup>14</sup>. Dans le même temps, René Rémond demeure perplexe devant ce qui constituerait un tel retour. Dans les entretiens qu'il donne en 2000, parus sous le titre *Le christianisme en accusation*<sup>15</sup>,

---

9. Paul Ladrière et René Luneau, *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987.

10. Henri Tincq, *Jean-Marie Lustiger. Le cardinal prophète*, Paris, Grasset, 2012.

11. Jean-Miguel Garrigues, *Par des sentiers resserrés. Itinéraire d'un religieux en des temps incertains*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009.

12. Olivier Landron, *Les communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2004.

13. René Luneau et Paul Ladrière (dir.), *Le rêve de Compostelle. Vers la restauration d'une Europe chrétienne ?*, Paris, Le Centurion, 1989.

14. Laurent Frölich, *Les catholiques intransigeants en France*, Paris, L'Harmattan, 2002.

15. René Rémond, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Leboucher*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

l'historien récuse notamment le fait que le catholicisme serait devenu minoritaire et que les attaques qu'il subit seraient injustifiées. L'enquête qu'a menée Charles Mercier tendrait à souligner que René Rémond se place désormais sur la défensive, pour ne pas dire la défense religieuse, et constate la nécessité de recourir à un catholicisme plus visible et plus affirmé<sup>16</sup>. René Rémond serait-il alors devenu, lui aussi, un « catholique d'identité » ?

La lecture de cette nouvelle configuration au sein du catholicisme français post-conciliaire demande une attention particulière des chercheurs en sciences sociales. De nouvelles clefs de lecture pourraient être envisagées à partir de la réflexion anthropologique menée par Michel de Certeau. En effet, dès 1971, le jésuite parle de la « folklorisation du christianisme dans la culture contemporaine<sup>17</sup> ». Le catholicisme ne ferait plus sens pour la société globale. Il appartiendrait à « un monde que nous avons perdu<sup>18</sup> ». Il se serait « patrimonialisé » avec ses rites et ses églises. Quand au frère dominicain Serge Bonnet, il dresse le même constat<sup>19</sup>. Son confrère Marie-Dominique Chenu s'interrogeait, lui aussi, dès 1967 sur le sens à accorder à la pratique des sacrements. Dans un article consacré à « l'anthropologie de la liturgie », il insistait sur une double distinction : si le croyant n'est pas forcément un pratiquant, l'inverse est aussi vrai : un pratiquant n'est pas forcément un croyant<sup>20</sup>. Gabriel Le Bras et Fernand Boulard avaient déjà alerté la communauté scientifique et ecclésiale sur de telles limites dans les enquêtes de pratiques religieuses. Le même phénomène est perceptible depuis les années 2000 avec le retour en grâce de la liturgie. L'attrait pour l'encens et l'observance des rites liturgiques ne sont plus réservés aux seuls catholiques traditionnels. Si Benoît XVI autorise de lui-même en 2007 la célébration ordinaire du « rite extraordinaire », la recherche de l'esthétisme liturgique attire davantage de néophytes et favorise le « vagabondage » paroissial. D'ailleurs, nombre de curés le confessent : le rituel de la messe demeure souvent incompris des fidèles. Les plus occasionnels sont parfois les plus demandeurs de mises en scène liturgiques, qu'il s'agisse de la présence d'un ministre ordonné en aube lors de funérailles, de l'usage de chants en latin lors de processions en ville ou de bénédictions en tout genre lors de fêtes patronales. Le

---

16. Charles Mercier, « René Rémond et le catholicisme français des années 1990-2000 », Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *op. cit.*, p. 281-291.

17. Michel de Certeau, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », *Esprit*, juin 1971, p. 1177-1214.

18. Peter Laslett, *Un monde que nous avons perdu. Les structures sociales pré-industrielles*, Paris, Flammarion, 1969.

19. Serge Bonnet, *Défense du catholicisme populaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2016.

20. Marie-Dominique Chenu, « Anthropologie de la liturgie », *La liturgie après Vatican II*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1967, p. 159-177.

rite donne de la visibilité au religieux. Est-ce une résurgence de la religion populaire qui fit débat dans les années 1970 autour de Bernard Plongeron et François-André Isambert<sup>21</sup> ? Cela n'y est pas étranger mais rejoint également la quête d'une identité catholique pour une communauté confessionnelle qui fait désormais l'expérience de la minorité.

À partir des années 2000 et au cours du pontificat de Benoît XVI, la mouvance intransigeante post-conciliaire s'est muée en une nébuleuse de réseaux actifs autour de la « nouvelle évangélisation » et des questions relevant de la « République de l'intime<sup>22</sup> ». Ces « catholiques d'identité » rêvent moins de chrétienté comme leurs aînés intransigeants que de visibilité dans un monde globalisé et communautaire. Il s'agit pour eux de devenir visibles, d'apparaître comme la « lumière du monde », délaissant au passage la pastorale du « sel de la terre » qui privilégiait l'enfouissement et la discrétion du témoignage chrétien. Le recours aux techniques les plus avancées de la modernisation, en particulier sur les réseaux sociaux de l'internet, permet une rapidité de mobilisation et produit un effet de loupe sur l'importance numérique des foules rassemblées. Ce qui se donne à voir n'est souvent visible que des populations concernées elles-mêmes. Cependant, les « catholiques d'identité » semblent gagner la bataille de l'image dans la mesure où ils réussissent à effacer la réalité plurielle du catholicisme français<sup>23</sup>. Vus de l'extérieur, ils incarneraient même sa dimension communautaire. Reste que la démission de Benoît XVI et l'élection du pape François, venu d'Argentine, pourraient apparaître comme la fin de ce moment caractéristique du « catholicisme d'identité ». Le recul historique permettra de vérifier cette hypothèse. Mais à ce jour, le regard historien peut conclure à des différences significatives avec le vieux socle de l'intransigeance catholique, même si des similitudes existent dans les voies de socialisation et de politisation. Il reste néanmoins une question majeure sur la temporalité du « catholicisme d'identité » : est-ce un phénomène franco-français ou un processus transnational du catholicisme contemporain ? Il y a là un chantier d'une valeur heuristique importante à ouvrir.

---

21. Bernard Plongeron (dir.), *La religion populaire dans l'Occident chrétien. Approches historiques*, Paris, Beauchesne, 1976 ; François-André Isambert, « Religion populaire, sociologie, histoire et folklore », *Archives de sciences sociales des religions*, avril-juin 1977, p. 161-184.

22. Denis Pelletier, « Les évêques et la République de l'intime (1968-2005) », Céline Béraud, Frédéric Gugelot et Isabelle Saint-Martin (dir.), *op. cit.*, p. 179-189.

23. Les recherches récentes sur les catholiques français confirment d'ailleurs le passage de la pluralité à la division du corpus : Yann Raison du Cleuziou, *Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2014.