

Port Acadie

Revue interdisciplinaire en études acadiennes
An Interdisciplinary Review in Acadian Studies



Clercs et sciences humaines dans les conflits pastoraux du catholicisme français (1945-1978)

Yvon Tranvouez

Number 24-25-26, Fall 2013, Spring–Fall 2014

L'Apport des prêtres et des religieux au patrimoine des minorités :
parcours comparés Bretagne/Canada français

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019141ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019141ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Université Sainte-Anne

ISSN

1498-7651 (print)

1916-7334 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Tranvouez, Y. (2013). Clercs et sciences humaines dans les conflits pastoraux du catholicisme français (1945-1978). *Port Acadie*, (24-25-26), 316–334.
<https://doi.org/10.7202/1019141ar>

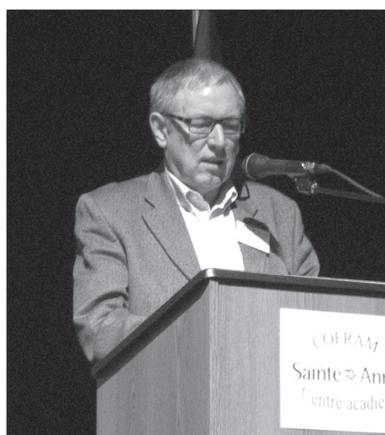
Article abstract

On se propose de rappeler l'utilisation explicite de la sociologie comme justification de la pastorale d'Action catholique et le recours implicite à l'ethnologie comme défense de la religion populaire marginalisée par la généralisation de cette pastorale. On essaiera notamment de mettre en évidence la disproportion des forces, entre une armée de clercs sociologues, mise en branle par le chanoine Boulard à partir des années 1940, et un commando dissident de clercs ethnologues, activé par le père Bonnet dans les années 1970.

voir saisir, à cette première étape de notre étude, dans un canevas assez souple mais un cadre de capture rigoureux, les mouvements, les élans qui ont animé cette « passion patrimoniale », une histoire qui se déroule au pied de la montagne du collège. Voici en guise de première synthèse un tableau sur les âges des musées au collège de Sainte-Anne-de-la-Pocatière qui pourra nous servir de canevas pour relater cette histoire aux racines profondes, surtout si on les considère comme faisant partie de l'histoire culturelle du Québec qui agit encore sur nos structures muséales.



Samuel Gicquel, Jean Simard et Yvon Tranvouez



Yvon Tranvouez

Clercs et sciences humaines dans les conflits pastoraux du catholicisme français (1945-1978)

Yvon Tranvouez
CRBC, Université de Bretagne
Occidentale, Brest

Résumé

On se propose de rappeler l'utilisation explicite de la sociologie comme justification de la pastorale d'Action catholique et le recours implicite à l'ethnologie comme défense de la religion populaire marginalisée par la généralisation de cette pastorale. On essaiera notamment de mettre en évidence la disproportion des forces, entre une armée de clercs sociologues, mise en branle par le chanoine Boulard à partir des années 1940, et un commando dissident de clercs ethnologues, activé par le père Bonnet dans les années 1970.

Il faut être ethnologue – en tout cas n'être pas historien – pour oser regrouper sous une même étiquette cette population hétéroclite de quelque deux cents prêtres, religieux et religieuses bretons ou canadiens-français du XIX^e et du XX^e siècle, sans grande considération de la chronologie et du contexte, historique et géographique, dans lequel chacun a œuvré¹. J'entends bien que ce regroupement a sa raison d'être : tous ont en commun d'avoir produit, d'une manière ou d'une autre, des matériaux ethnographiques sur les cultures populaires. Ils nous intéressent donc en ceci qu'ils ont été des précurseurs de l'ethnologie, voire, pour certains d'entre eux, d'authentiques ethnologues au regard des critères qui sont ceux de cette discipline. Mais en est-il beaucoup qui se soient pensés comme « collecteurs » ? Leurs enquêtes n'étaient-elles pas d'abord ordonnées à une

1. Tropisme corporatif ? Je demeure aussi perplexe devant l'établissement anhistorique du corpus dans l'étude par ailleurs très stimulante de mon collègue ethnologue Sergio Dalla Bernardina, « Ici et là-haut. L'écriture missionnaire entre terrain et transcendance », dans Tiphaine Barthélémy et Maria Couroucli (dir.), *Ethnographes et voyageurs. Les défis de l'écriture*, Paris, CTHS, 2008, p. 57-83. Voir aussi les réflexions de Philippe Boutry dans son dialogue avec le psychanalyste Jacques Nassif : « J'imagine mal comment vous-même, et vos amis, avez pu deux années durant lire ce récit sans références de temps et de lieu : par quel cheminement ce mort [...] a-t-il pu entrer sans papiers dans votre maisonnée ? » (Philippe Boutry et Jacques Nassif, *Martin l'Archange*, Paris, Gallimard, 1985, p. 67).

préoccupation religieuse ? Il me semble que le propos *scientifique* dont on les crédite rétrospectivement n'était que l'auxiliaire d'un projet *pastoral*, diocésain ou missionnaire.

Je voudrais attirer l'attention sur ces problèmes de frontière entre la science et la religion chez les acteurs cléricaux en rappelant ici ce moment singulier où le clergé français a été massivement mobilisé dans des enquêtes sociologiques qui ont eu pour effet – et sans doute pour objectif – de justifier une réorientation du dispositif pastoral de l'Église, sous le double signe de sa rationalisation et de son adaptation à la modernité. L'aventure a ceci d'intéressant que, après avoir suscité d'abord l'idée d'une relativisation, voire d'une liquidation des traditions populaires, elle a produit à terme une réévaluation de celles-ci et qu'à cette occasion les chemins de traverse de l'ethnologie sont apparus comme le nécessaire correctif des autoroutes de la sociologie.

I

Lorsque Gabriel Le Bras lance en 1931 son projet d'enquête « pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France », son point de vue est strictement scientifique². S'il peut, assez rapidement, compter sur la collaboration d'un réseau limité mais actif de prêtres érudits, il doit aussi faire face à l'indifférence, voire à la méfiance du monde ecclésiastique. Soit on ne voit pas l'intérêt, soit on craint de divulguer des chiffres démoralisants³. C'est l'époque où, dans un petit livre à la mode chez les séminaristes, un chanoine breton recommande de « fayoliser » la paroisse : on modifie les présentoirs sans s'interroger sur la fidélité de la clientèle⁴. Ce n'est qu'à

-
2. Dans son style inimitable : « On recense les bœufs et les chevaux, mais qui songe à supputer le nombre des catholiques pratiquants, dont la place est peut-être aussi appréciable sur notre sol ! » (Gabriel Le Bras, « Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France », *Revue d'histoire de l'Église de France*, xvii, 1931, p. 425-449. Article repris dans Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, tome 1, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, PUF, 1955, p. 1-24, citation p. 3, note 5).
 3. Voir 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*, xcii, 2006, p. 381-413. Le vicaire général du diocèse de Châlons-sur-Marne, dont il avait sollicité l'autorisation de consulter les réponses aux questionnaires des visites pastorales, lui répond en 1934 : « Monseigneur a voulu sur ce point consulter le conseil épiscopal, qui n'a pas jugé opportun de répondre favorablement à votre demande » (cité p. 397).
 4. René Cardaliaguet, *Mon curé chez lui. Notes sur l'organisation de la paroisse*, Paris, Bloud et Gay, 1926. Sur l'influence de ce petit livre, voir Joseph Rogé, *Le Simple Prêtre*, Paris, Casterman, 1965, p. 133.

la Libération, après le choc opéré par la publication en 1943 du livre des abbés Godin et Daniel, *La France pays de mission ?*, que le climat change. Le projet scientifique de Le Bras trouve alors le précieux renfort des préoccupations pastorales de Fernand Boulard. Aumônier national adjoint de la JAC, celui-ci s'est déjà persuadé de l'insuffisance de la paroisse, centrée sur un espace étroit correspondant de moins en moins au vécu des habitants, et de la nécessité de privilégier l'Action catholique, organisée par âges et par milieux sociaux et mieux accordée à la mobilité croissante des populations. Encore lui faut-il mettre en évidence l'influence de l'âge et de la profession sur l'observance catholique. Le succès de son livre sur les *Problèmes missionnaires de la France rurale*, paru en 1945, et plus encore peut-être celui de sa carte religieuse de la France rurale, dont la première version figure dans la livraison de novembre 1947 des *Cahiers du clergé rural*, en font bientôt le chef d'orchestre de la sociologie religieuse dans le catholicisme français⁵.

Le nom du chanoine Boulard reste essentiellement lié à l'histoire des enquêtes diocésaines de pratique religieuse : 55 au total, entre 1954 et 1968, toutes conduites selon la même logique participative qui amène à associer le clergé local à la collecte, au traitement et à l'interprétation des données. Inlassable voyageur, Fernand Boulard parcourt la France pour animer d'innombrables sessions sacerdotales de sensibilisation à l'approche sociologique. Dans chaque diocèse où une enquête est décidée, il lance le processus, dont il expose le bénéfice attendu et les exigences méthodologiques. Pour conduire les opérations, il veille à la constitution sur place d'une équipe motivée et compétente, avec laquelle il reste en étroite relation. Il revient enfin pour commenter les résultats et tirer les leçons pastorales⁶.

Boulard est omniprésent, mais il n'est pas le seul à développer cette vaste entreprise d'objectivation de la pratique religieuse dans les diocèses français. Il arrive que certains évêques mettent des travaux d'observation du même ordre au programme des conférences ecclésiastiques, qui sont en quelque sorte, à l'échelle des doyennés, la formation permanente que le clergé paroissial est invité à mener par lui-même sur des sujets imposés. L'équipe dominicaine d'Économie et Humanisme, dirigée par le père Lebreton, fournit aux prêtres qui en ont le goût et le loisir des guides détaillés et des instruments d'analyse pour des monographies paroissiales⁷. Celle

5. Voir Fernand Boulard, *Premiers Itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, Éditions ouvrières, 1954 (2^e édition revue en 1966).
6. Voir l'exemple du diocèse de Quimper analysé par Hélène Ropars, « L'Enquête Boulard dans le diocèse de Quimper et de Léon », Maîtrise d'histoire, Université de Bretagne Occidentale, 1998.
7. Voir Louis-Joseph Lebreton, *La France en transition. Étapes d'une recherche*, Paris, Éditions ouvrières, 1957.

des jésuites de l'Action populaire va dans le même sens. L'une et l'autre contribuent aussi, avec bien d'autres religieux de divers ordres et congrégations, aux travaux de sociologie dits de « prise de contact globale » – et pas seulement religieuse – dont le Centre pastoral des missions à l'intérieur (CPMI), fondé en 1951 par le père Motte, franciscain, a fait le préalable à toute « mission générale » conduite sur une « zone ». Ce dernier terme désigne un espace fonctionnel, défini notamment par l'amplitude des migrations de travail, des flux scolaires ou des attractions commerciales, constituant dès lors un échelon « intermédiaire entre celui du doyenné qui est trop court et celui du diocèse qui est trop vaste⁸ ».

Ce qui m'intéresse ici, ce ne sont pas les résultats de ces investigations, mais l'implication du clergé qui s'y trouve mêlé. Il convient à cet égard de distinguer deux situations. Il y a d'une part les quelques dizaines de religieux qui se sont fait une spécialité des études préparatoires aux missions régionales. Certains ont une réelle culture sociologique, acquise à l'Université. Mais d'autres sont plutôt des autodidactes, qui se forment sur le tas, à la faveur de sessions directement ordonnées aux enquêtes de terrain. Gabriel Le Bras assure en 1951 que, dans le champ de la sociologie du catholicisme, les recherches inspirées par un souci d'apostolat et les études conduites par des professionnels des sciences humaines sont « d'égale valeur scientifique⁹ ». Mais en 1956 le père François Malley déplore qu'il y ait « encore beaucoup d'amateurisme dans la sociologie religieuse française¹⁰ ». Nombre d'enquêtes, fort bien renseignées, ne donnent « que du chiffre¹¹ ». Leurs auteurs hésitent à aller au-delà de la sociographie, et les sociologues universitaires regardent cette production avec circonspection ou condescendance, quand bien même ils en tirent parti pour leurs propres travaux¹². Comme par ailleurs ces documents sont

8. René Kerautret, « Conclusions pastorales », dans *Finistère 1958*, tome 2, *Aspects religieux*, Quimper, Secrétariat social, 1960, p. 70. Sur le CPMI, voir Étienne Fouilloux, *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et Mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008, p. 243-257.
9. Gabriel Le Bras, « La Sociologie du catholicisme en France », *Lumen Vitae*, VI (1951), n° 1-2, p. 24-42 (article repris dans Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, tome 2, *De la morphologie à la typologie*, Paris, PUF, 1956, p. 688-706, citation p. 288).
10. François Malley, o.p., « Trois ans de sociologie religieuse en France », *Informations catholiques internationales*, n° 31, 1^{er} septembre 1956, p. 21.
11. Roger Daille, « Enquêtes et monographies, particulièrement en préparation des missions du CPMI », compte rendu ronéoté de la session des 21, 22, 23 avril 1976 de l'Association française de sociologie religieuse, p. 5 (Archives Yvon Tranvouez). Même constat dix ans plus tôt chez J. Bonnaud, « Institution et évangélisation. L'exemple du CPMI », *Frères du monde*, n° 35-36, 1965, p. 126-134.
12. Voir par exemple, dans les remerciements d'Edgar Morin au début de sa célèbre étude sur Plozévet, cette incise curieusement rédigée : « J'ai également consulté

largement sous-utilisés par ceux-là mêmes à qui ils sont supposés servir, ces religieux achèvent de se décourager quand, à la fin des années soixante, on fait de moins en moins appel à eux. La disparition du CPMI en 1971 et la diminution du personnel congréganiste concourent à en ramener beaucoup à des tâches pastorales plus conventionnelles.

Il y a d'autre part les prêtres séculiers que leur évêque mobilise ponctuellement à l'occasion d'une enquête de pratique religieuse ou d'un sujet de conférence ecclésiastique. Ces conscrits de la sociologie religieuse se distribuent en trois catégories. La grande majorité est constituée par les disciplinés, qui font ce qu'on leur demande, avec plus ou moins d'entrain. En mars 1957, dans le diocèse de Quimper, qui compte alors un peu plus de 1 000 prêtres, les sessions préalables au lancement de l'enquête en rassemblent 380. Ils sont 560 en octobre 1958 pour les réunions conclusives, sans compter les prêtres affectés à l'enseignement, qui ont leur propre rencontre en mars 1959. La relative méfiance du début a donc fait place à un réel intérêt. À en croire la *Semaine religieuse*, qu'on n'a nulle raison de suspecter sur ce point malgré l'hyperbole finale, « le défilé de cartes et de graphiques, la cascade de chiffres et de statistiques » sont « vaillamment supportés », d'autant mieux que l'auditoire est conquis par « la science profonde, la simplicité fraternelle, le talent pédagogique et le zèle sacerdotal » du chanoine Boulard, qui fait effectivement figure de vedette¹³. Reste que le travail local est parfois bâclé. Le compte rendu d'une conférence ecclésiastique de 1959 consacrée à l'étude des pratiquants sur la base des résultats de l'enquête diocésaine, déplore la médiocrité des graphiques dans certains devoirs : « La règle des écoliers, qui aurait permis de tracer des lignes droites, est trop souvent un vague souvenir d'un lointain passé !¹⁴ » Il arrive aussi que les difficultés découragent. Dans le doyenné de Lanmeur, où les totaux des deux ventilations – par âges et par professions – ne correspondaient pas, « le recteur de Locquirec après avoir recommencé deux fois n'a plus voulu rien savoir¹⁵ ». Le délè-

avec profit une étude indépendante : J. Tranvouez : Au pays bigouden, Montfortain (1964) » (*La Métamorphose de Plodémet*, Paris, Fayard, 1967, p. 19). Il s'agit en fait de l'étude sociologique préparatoire à la mission régionale de Pont l'Abbé, étude réalisée par le père Jean Tranvouez, religieux montfortain, et restée à l'état de document ronéoté (Archives de l'évêché de Quimper, 8E14).

13. Respectivement : « Après la session des prêtres et frères enseignants », *La Semaine religieuse de Quimper et de Léon* (désormais SRQL), 17 avril 1959 ; « Sessions pastorales », SRQL, 31 octobre 1958.
14. *Rapport sur les conférences ecclésiastiques pour l'année 1959 dans le diocèse de Quimper et de Léon*, p. 13 (Archives de l'évêché de Quimper, 4H2).
15. Lettre du délégué du doyenné de Lanmeur à François Simon, secrétaire du comité diocésain pour l'enquête de pratique religieuse, s.d., citée par Hélène Ropars, *op. cit.*, p. 80.

gué de Landerneau, Théodore Gélébart, est sans illusions sur l'exactitude des données corrigées, « même avec une machine à calculer... ». Il est à craindre, remarque-t-il, que des responsables « ne reculent devant la vérification nouvelle, et ne se contentent d'ajouter ou de retrancher les 3, 5 ou 10 hommes ou femmes qui manquent ou sont en trop. À titre d'indication, il m'a fallu un déplacement à Trémaouézan et deux grandes heures de travail pour retrouver 3 femmes qui manquaient en III sur la fiche rose de cette paroisse ; et c'était un cas assez simple. Tous les délégués possèdent-ils des loisirs suffisants ?¹⁶ »

Les enthousiastes sont souvent ces ecclésiastiques qui, tel l'abbé Gélébart, aumônier d'un collège catholique, ne sont guère accablés par leur fonction, n'ont guère à se préoccuper des corvées de la vie quotidienne (auxquels pourvoient opportunément de dévouées religieuses), et trouvent dans l'enquête diocésaine de quoi meubler leur temps libre. On en voit aussi parmi les jeunes vicaires surchargés, mais passionnés, qui saisissent cette opportunité de faire bouger les lignes du dispositif apostolique. Ainsi l'abbé Louis Calvez, vicaire au Bergot, quartier populaire de baraques dans la périphérie de Brest, lecteur assidu de *Masses ouvrières* et observateur attentif des expériences missionnaires menées dans la banlieue parisienne. Il comprend très vite que le pouvoir est au bout de la plume de l'expert et s'impose auprès de ses confrères brestois comme l'animateur incontournable de la commission de sociologie pour l'enquête de 1957 et pour la mission générale urbaine qui suit en 1958¹⁷.

À l'opposé, les sceptiques et les rebelles s'abstiennent ou se plaignent, *mezzo voce*, que l'on veuille « faire passer le Saint-Esprit sous la toise¹⁸ ». Certains craignent aussi que les relevés de pratique ne soient une manière d'évaluer leur indice de performance, et que des chiffres mauvais n'affectent leur plan de carrière. À Quimper, la *Semaine religieuse* s'emploie à désarmer ces préventions en assurant que les statistiques n'ont pas pour objet de mesurer « l'action de l'Esprit-Saint » ni de juger « le zèle des curés actuels ou passés ». Il s'agit simplement d'un « instrument d'optique spirituelle » permettant aux prêtres de déceler des éléments de vision apostolique qui ne leur apparaissaient pas à l'œil nu » : une forme mo-

16. Lettre de Théodore Gélébart à François Simon, 16 juin 1958, citée *ibid.*, p. 81.
17. Sur Louis Calvez, voir Pierre Le Goïc, *Brest en reconstruction. Antimémoires d'une ville*, Rennes, PUR, 2001 ; Yvon Tranvouez, *Catholiques en Bretagne au XX^e siècle*, Rennes, PUR, 2006 (chapitre X, « À marche forcée : les prêtres des baraques, Brest (1944-1958) »).
18. Formule qui fait florès et que récuse le père Motte, fondateur du CPMI, dans Jean-François Motte et Médard Dourmap, *Mission générale, œuvre d'Église*, Paris, Fleurus, 1956. Voir aussi Gérard Cholvy, « Sociologie religieuse et histoire. Des enquêtes sociographiques aux "essais de sociologie religieuse" », *Revue d'histoire de l'Église de France*, LV, 1969, p. 9.

derne, en quelque sorte, du *liber animarum*¹⁹. Mais il y a, chez des esprits soucieux de la prééminence de la théologie, des résistances de principe, qu'un correspondant de *La Vie intellectuelle* exprime crûment : « Je vous avouerai, mon Révérend Père, que tout ceci me laisse épouvantablement rêveur. L'accord semblait à peu près fait sur l'impossibilité de trouver Dieu (et aussi bien l'absence de Dieu) au fond d'une éprouvette. Va-t-on le trouver au coin d'un écart-type, ou au baisser de rideau d'un psychodrame ? [...] Il y avait déjà, dans la littérature théologique, les canaux de la grâce : faudra-t-il avoir une hydraulique de la grâce, avec mesure des pressions et des débits ?²⁰ »

II

Il y a donc eu une génération de clercs sociologues, et puis ça s'est effiloché, et finalement tout a disparu. Au milieu des années soixante, les missions générales se raréfient et le CPMI est en crise. Les grandes enquêtes diocésaines de pratique religieuse s'arrêtent en 1968. Rééditées en 1966, les *Premiers Itinéraires en sociologie religieuse* du chanoine Boulard apparaissent après coup comme les derniers. Dans les années soixante-dix, alors que de nombreux indices témoignent d'une accélération du détachement religieux, on ne cherche pas à mesurer précisément le phénomène. « Le climat n'y est plus dans le clergé », déplore le chanoine Boulard²¹. L'instrument d'optique spirituelle qu'on se félicitait d'avoir mis au point est remisé au placard. Pourquoi ?

On peut invoquer des causes externes, et notamment une conjoncture défavorable. La crise du catholicisme au lendemain du concile, et plus encore après Mai 68, attire l'attention sur d'autres problèmes, comme celui de l'engagement politique ou celui du statut clérical. La chute des vocations sacerdotales et religieuses raréfie le personnel disponible et amène les évêques et les supérieurs de congrégation à pourvoir en priorité les postes de la pastorale ordinaire : de nombreux prêtres et religieux qui avaient été affectés au CPMI ou dans des secrétariats diocésains de sociologie religieuse sont recyclés comme curés de paroisse, aumôniers de mouvements ou responsables d'instituts. Il y a aussi des raisons internes, qui tiennent pour l'essentiel à l'épuisement du projet. Les premières enquêtes diocésaines ont bénéficié de l'effet de nouveauté. Les dernières donnent l'impression d'un discours redondant. Dès les années cinquante,

19. « L'intérêt pastoral des chiffres », *SROL*, 18 octobre 1957.

20. Lettre de P.H., « théologien indigne », dans Alain-Zacharie Serrand, « Azimuts », *La Vie intellectuelle*, juillet 1953, p. 114-115.

21. Fernand Boulard, « Les Enquêtes de pratique religieuse dans le catholicisme français », compte rendu ronéoté de la session des 21, 22, 23 avril 1976 de l'Association française de sociologie religieuse, p. 2 (Archives Yvon Tranvouez).

il était apparu à beaucoup qu'il aurait fallu aller au-delà de la seule mesure ponctuelle de la pratique dominicale et analyser la « vitalité chrétienne » des populations. L'approche quantitative appelait donc logiquement un complément qualitatif, mettant en œuvre les techniques de la psychologie ou de l'ethnologie. On s'y était d'ailleurs essayé ponctuellement. Un curé d'une petite paroisse de campagne – 255 habitants – avait relevé avec précision tout au long de l'année 1951 les variations hebdomadaires de l'assistance à la messe et mis en évidence la subversion populaire de la hiérarchie canonique des célébrations : la Toussaint et les Rameaux l'emportaient de loin sur Pâques (Figure 1).

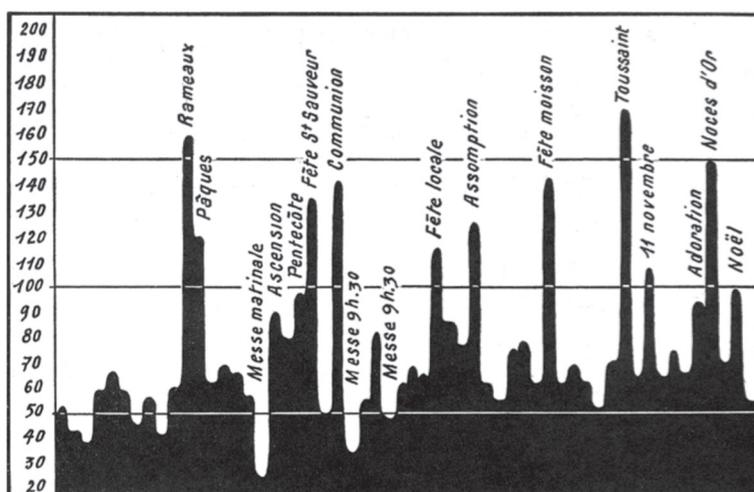


Figure 1 : Variations de la pratique dominicale dans une paroisse rurale de 255 h. en 1951

(source : « Aspects sociologiques du catholicisme français », *L'Actualité religieuse dans le monde*, n° 32, 15 juillet 1954, p. 21)

Présentant ce graphique instructif, *l'Actualité religieuse dans le monde* notait que, *a contrario*, « d'un sondage fait, une fois en passant, un dimanche dit ordinaire, on ne peut pas, sauf exception, tirer grand chose du point de vue pastoral²² ». En 1956, les curés de douze paroisses rurales du Centre de la France proposaient une grille détaillée pour l'appréciation du « degré d'imprégnation chrétienne » des populations (Figure 2) : c'était

22. « Aspects sociologiques du catholicisme français », *L'Actualité religieuse dans le monde*, n° 32, 15 juillet 1954, p. 21-22.

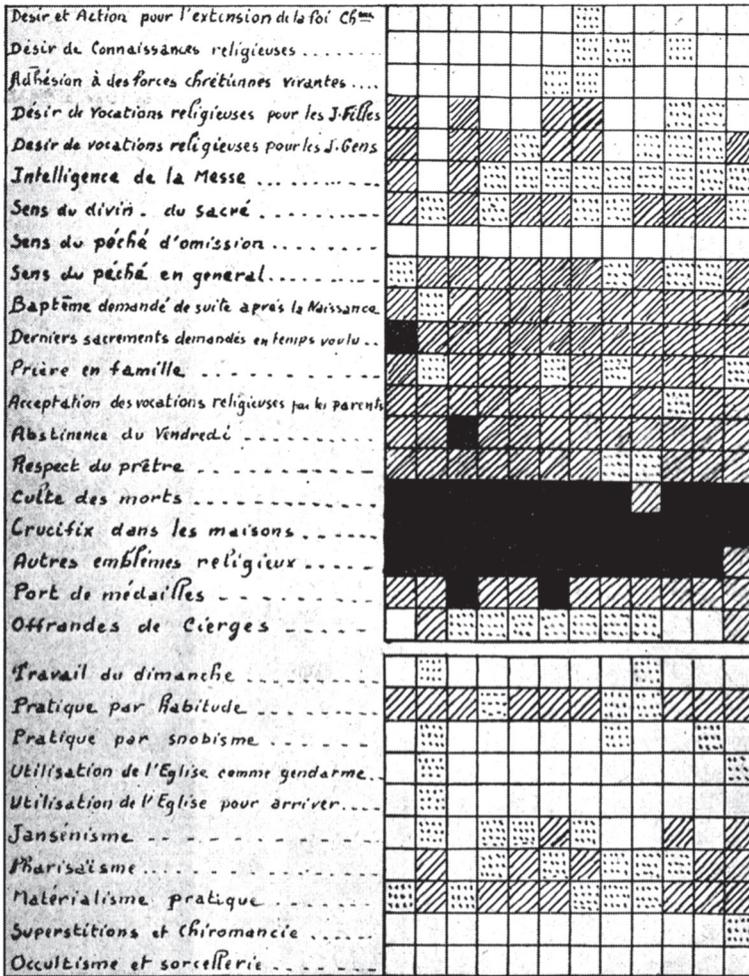


Figure 2 : Grille d'observation du degré d'imprégnation chrétienne des populations dans douze paroisses rurales du Centre de la France, 1956
(Source : François Malley, o.p., « Trois ans de sociologie religieuse en France », *Informations catholiques internationales*, n° 31, 1^{er} septembre 1956, p. 21).

à la fois suggérer des observations complexes, dévoreuses de temps et d'énergie, et attirer là aussi l'attention sur des problèmes qui fâchaient – usages surannés et dévotions suspectes²³.

23. Dans François Malley, « Trois ans... », *loc. cit.*, p. 23.

En fait, la sociologie religieuse, dont la finalité pastorale avait d'ailleurs toujours été affichée, a tourné court parce qu'elle avait accompli la mission que ses promoteurs lui avaient assignée. Dans leur esprit, il s'agissait de mettre en œuvre une pastorale d'ensemble, réaménageant les diverses composantes du système ecclésial autour des mouvements d'Action catholique, considérés désormais comme le pivot du dispositif. L'idée, préconçue, était que l'avenir du catholicisme dépendait de sa capacité à mobiliser des militants engagés dans les différents milieux sociaux et témoignant par là même de son insertion dans le monde moderne. Le document de travail élaboré pour les enquêteurs à l'occasion de l'enquête diocésaine de Quimper le dit ouvertement :

Le vrai progrès de l'Église n'est pas seulement dans l'augmentation de la pratique religieuse, mais aussi dans la pénétration de l'esprit chrétien dans la vie sociale, les milieux de vie, tout ce qui fait la contexture de la vie des gens, leur profession, leur vie familiale, leur vie civique.

C'est cette grande idée qui commande tout l'apostolat de M. le chanoine Boulard. Les modalités de l'enquête sont conditionnées par cette perspective. C'est de là que vient toute l'importance donnée aux *adultes*, à la pratique par *professions* et aux problèmes humains. Il s'agit de donner à l'Église des dimensions adultes et d'en faire le levain de toute la vie moderne.²⁴

Les enquêtes Boulard ont donc eu pour fonction essentielle de faire admettre au clergé, au nom de l'objectivité scientifique, la supériorité du modèle de l'Action catholique spécialisée et la marginalisation corrélative de l'institution paroissiale. Tout a été conçu dans ce but, qui se donne à voir par exemple – aussi bien par la disposition que par les couleurs utilisées – dans le schéma du « dispositif de zone » mis en œuvre dans le diocèse de Quimper dès 1955, donc avant l'enquête diocésaine qui n'a fait que légitimer *a posteriori* la nouvelle organisation pastorale. Il en va de même au CPMI. Revenant, en 1976, sur l'expérience des missions générales, Roger Daille souligne l'hégémonie des aumôniers d'Action catholique sur le terrain²⁵.

En braquant le projecteur sur la distribution par âges et par professions de l'observance dominicale, on induisait forcément l'idée d'un traitement différencié selon ces critères, qui étaient précisément ceux qui fondaient l'organisation de l'Action catholique par *milieux*. Mais en ne re-

24. « Recensement catholique ou enquête de pratique religieuse. Guide du responsable paroissial », *SRQL*, 28 juin 1957.

25. Roger Daille, *loc. cit.*, p. 6.

gardant finalement que cela, on évitait de voir la permanence de pratiques religieuses et de relations sociales accordées au *territoire* paroissial. Un incident significatif eut lieu dans le diocèse de Quimper. Il avait été envisagé, en complément à l'enquête principale, un repérage des « personnes d'influence » dans chaque paroisse, mais ce projet fut abandonné, faute d'un accord sur la définition de son objet. Curés et recteurs songeaient spontanément aux notables traditionnels – médecin, pharmacien, notaire... Pour les vicaires et les aumôniers, il ne pouvait s'agir que des militants d'Action catholique.

Tout fut fait également, dans la mise en scène des résultats des enquêtes, pour qu'on en retînt la leçon attendue. Là encore, le cas quimpérois est éclairant. Alors même que les chiffres montraient, malgré des contrastes régionaux, le maintien d'une forte pratique religieuse dans le diocèse, l'accent fut mis sur les indices qui pouvaient inquiéter. On pointa sur les cartes les zones colorées en rouge, qui signalaient un décrochage et appelaient donc le recours déterminé aux nouvelles méthodes de l'apostolat. On s'interrogea sur les fissures qui pouvaient se cacher derrière l'unanimité apparente des zones bleues – « désespérément bleues » se désolaient certains, qui craignaient que d'autres en prissent prétexte pour justifier l'immobilisme. Il fallait que le sujet fût malade pour justifier la présence du médecin²⁶. « M. le chanoine Boulard, tel un praticien auscultant un organisme, pesait les termes de son diagnostic, décelant, ici et là, les indices certains d'une matérialisation progressive, entraînant une déchristianisation collective », rapportait un journaliste local, rendant compte de l'une des sessions de présentation du bilan de l'enquête et manifestement stupéfait. « Tandis que nous nous éloignons de Châteaulin, le pays des Calvaires et des Pardons prenait, au travers des chiffres irréfutables, un visage nouveau : celui que découvre le visiteur venu des pays lointains où vont nos missionnaires et qui ne répond sans doute pas à l'idée qu'il s'était faite de la chrétienté²⁷ ».

Un vaste effort pédagogique de climatisation à la pastorale d'ensemble centrée sur l'Action catholique : tel est donc le sens de cette étonnante mobilisation du clergé français, concentrée surtout entre 1950 et 1965, pour des enquêtes de sociologie religieuse. Si elle n'a pas eu de

26. Il l'était sans doute de fait – la suite l'a montré, et les scores qui semblaient alors affligeants passeraient aujourd'hui pour consolants ! – mais il était objectivement difficile d'imaginer en 1957 l'écroulement qui s'est produit vingt ans après. Ceux qui se répandaient alors en propos alarmistes étaient eux-mêmes persuadés que le redéploiement des forces et la réorientation des objectifs assureraient l'avenir.
27. « Prêtres et militants se sont penchés sur les enseignements de la grande enquête diocésaine de sociologie religieuse », *Le Progrès de Cornouaille*, 25 octobre 1958. On notera cet attelage délicieusement suranné, « prêtres et militants », qui résume à merveille toute une époque.

lendemain, c'est qu'elle avait atteint son but, et qu'à se prolonger au-delà, elle risquait de produire des constatations indésirables. Roger Daille note ainsi qu'en 1968 les responsables des Chantiers du Cardinal eurent la désagréable surprise de voir que les résultats de l'enquête qu'ils avaient commanditée sur la fréquentation des églises ne permettaient pas d'aboutir aux conclusions pastorales attendues²⁸. Plus encore, déconnectée de la finalité précise qui l'avait configurée, la sociologie religieuse risquait d'induire des questions que les évêques ne souhaitaient pas forcément voir posées. Aux universitaires qui s'étonnaient que cette sociologie élaborée par des clercs s'intéressât avant tout aux conditionnements sociaux de la pratique religieuse et qu'elle fît l'impasse sur l'analyse du catholicisme²⁹, le père Malley rétorquait en 1959 que, « pour qui a la foi, certaines interrogations ne se posent pas ou ne se posent plus. L'Église est une société surnaturelle et comme telle elle n'est pas objet de sociologie³⁰ ». C'était clairement indiquer que le moteur de la sociologie religieuse était délibérément bridé.

III

Du grand moment des enquêtes de sociologie religieuse, à la fin des années cinquante, à celui de la querelle de la religion populaire, au milieu des années soixante-dix, il y a sans doute une quinzaine d'années mais, d'un point de vue logique, il n'y a qu'un pas, qu'il faut expliquer.

Tout avait été fait, dans la pédagogie pastorale orchestrée par le chanoine Boulard, pour imposer l'idée que l'avenir de l'Église dépendait des militants d'Action catholique qui feraient en sorte de la réinsérer dans le monde moderne et, partant, de lui redonner une force d'attraction. Le clergé avait donc été amené à penser que les bons catholiques étaient désormais ceux qu'animait une foi réfléchie et engagée, et qu'il fallait se défier de ceux qui restaient attachés aux rites et aux dévotions de la religion populaire. On a évoqué plus haut les constatations d'un curé de campagne sur le non conformisme de ses paroissiens.

Quelles sont les fêtes ou les dimanches qui connaissent les plus grandes pointes, commentait le rédacteur de *l'Actualité religieuse dans le monde* ? La Toussaint et le dimanche des Rameaux. Or ce sont précisément ces jours-là qui sont consacrés au souvenir des morts. Dans cette région, le dimanche des

28. Roger Daille, *loc. cit.*, p. 7.

29. Notamment Jacques Maître, du tout jeune Groupe de sociologie des religions du CNRS, dans « Les Sociologies du catholicisme français », *Cahiers internationaux de sociologie*, xxiv, janvier-juin 1958, p. 104-124.

30. François Malley, *Apostolat et sociologie*, supplément au n° 115 d'*Économie et Humanisme*, 1958, p. 85.

Rameaux, on va déposer sur la tombe des défunts un rameau de buis béni au cours d'une visite au cimetière après la grand-messe. Première constatation : une religion pour les morts.

Au deuxième rang, un certain nombre d'autres fêtes : fête locale, fête de la moisson, noces d'or d'un foyer de la paroisse, communion solennelle. Tout cela est encore matière à réflexion : cette religion « des morts » ne serait-elle pas *aussi* une religion de folklore, une religion plus ou moins « tellurique » ?

Car ce n'est qu'au troisième rang que se placent les grandes fêtes chrétiennes : Pâques, Noël, Ascension, Pentecôte. Noël connaît une affluence bien moindre que le 11 novembre ! Grave méconnaissance du mystère chrétien !³¹

Les mots sont durs. Ils témoignent, plus que du simple déclassement, d'une véritable stigmatisation de la religion populaire. Ce rejet n'est si virulent que parce que, de toute évidence, les usages anciens sont encore largement suivis. Culte des morts, présence du crucifix et d'autres emblèmes religieux dans les maisons, port de médailles, abstinence du vendredi et demande des derniers sacrements en temps voulu, sont les seules catégories où apparaît la teinte noire signalant les pratiques qui existent « fortement » dans les douze paroisses du centre auscultées par leurs curés en 1956³².

Lorsqu'on s'impose la lecture des nombreux documents, assez lassants à force d'être répétitifs, qui accompagnent la mise au travail sociologique du clergé finistérien entre la fin des années quarante et le début des années soixante, on se dit d'abord que rien n'a été négligé pour persuader leurs destinataires. Mais on remarque également la connotation négative qui, dans cette littérature pédagogique, affecte constamment l'idée de tradition. En 1948, quelques mois après son arrivée à Quimper, M^{gr} Fauvel, ancien aumônier d'Action catholique, attire l'attention de ses collaborateurs sur le bouleversement du monde : « Toute une société s'organise en dehors des cadres traditionnels. Elle semble disposée à se passer de la religion. [...] Un jour peut venir où seuls les fervents nous resteront fidèles³³ ». Dix ans après, alors que l'enquête diocésaine bat son plein, le doyen du chapitre subodore qu'elle « réserve de pénibles surprises à ceux qui n'auraient pas réformé à temps des opinions trop traditionnelles³⁴ ». « Il faut prêcher un Évangile exigeant », martèle le chanoine Boulard quelques mois plus tard³⁵.

31. « Aspects sociologiques... », *loc. cit.*, p. 21-22.

32. François Malley, « Trois ans... », *loc. cit.*, p. 23.

33. « Les Souhaits de nouvel an à l'Évêché », *SRQL*, 9 janvier 1948.

34. « Les Vœux du nouvel an à l'Évêché », *SRQL*, 3 janvier 1958.

35. « Sessions pastorales (Quimper et Lesneven, 20-25 octobre 1958) », *SRQL*, 21 novembre 1958.

S'impose ainsi une dichotomie, empruntée à la pensée protestante, entre exigences évangéliques et pesanteurs traditionnelles, entre foi et religion. « Son lancement, son orchestration et ses applications, en France, ne s'expliquent-elles pas, en partie, par les possibilités qu'elle offre de liquider les formes les plus gênantes de la religion populaire (dévotions, pèlerinages, processions, missions intérieures) ? », demandera en 1971 un observateur sagace et impertinent, le père Serge Bonnet, sociologue dominicain, chargé de recherches au CNRS³⁶. On peut interpréter cette dichotomie à la manière d'André Rousseau, dans une analyse qui doit beaucoup à Bourdieu, comme une stratégie de distinction d'un clergé largement issu des classes populaires et s'appliquant à « rehausser la barre du sacré » pour manifester sa propre promotion petite bourgeoise³⁷. On peut aussi, et ce n'est pas contradictoire, y voir l'intériorisation ecclésiale d'un déplacement majeur que les travaux de Danièle Hervieu-Léger ont bien mis en évidence : l'individualisation du croire, qui fait que l'adhésion au catholicisme devient un choix personnel plus qu'une fidélité héritée, un engagement contractuel plus qu'une appartenance communautaire³⁸.

La fortune durable de cette distinction entre la foi et la religion a eu des effets ravageurs, suscitant à dix ans de distance deux controverses assez rudes. La première éclate en 1963. Lors d'un colloque organisé par la revue *Parole et mission*, les participants, réunis autour du père Liégé, dominicain, s'interrogent sur la pertinence du baptême des enfants lorsqu'il est patent que les parents n'y voient qu'une « formalité traditionnelle », une simple cérémonie familiale et non un engagement religieux. Le débat s'élargit rapidement à l'ensemble des sacrements, dont on déplore la « distribution automatique », qui les vide de toute signification, mais aussi à la communion solennelle, qualifiée de « comédie » purement sociale. On en appelle à un christianisme authentique, qui achèverait de purger les rites de leurs restes païens. La réaction de ceux qui ne veulent pas, selon une formule répandue, « éteindre la mèche qui fume encore », s'organise autour du père Daniélou, jésuite, qui, dans un essai incisif publié en 1965, dénonce l'élitisme du clergé d'avant-garde et son mépris des masses chré-

36. Serge Bonnet, « Une hypothèse de recherche : le clergé et la petite bourgeoisie en France », dans *Élites et masses dans l'Église*, n° 71 de *Recherches et débats* du CCIF, 1971, p. 139.

37. André Rousseau, « Sur la "religion populaire" : une perspective sociologique », dans les actes du colloque d'octobre 1977 sur *La Religion populaire*, Paris, Éditions du CNRS, 1979, p. 139.

38. Voir notamment Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003. Voir aussi Jean-Marie Donegani, *La Liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la FNSP, 1993, et sa lecture critique par Émile Poulat, « Catholiques sans Église », *Catholica*, avril 1994, p. 59-65.

tiennes³⁹. S'affirme ainsi une opposition radicale entre ceux pour qui le christianisme doit se débarrasser d'une religiosité archaïque et ceux pour qui il doit au contraire assumer, en le purifiant, le sens du sacré qui fait partie de la condition humaine. Les premiers en appellent volontiers aux leçons de l'histoire et de la sociologie. Les seconds leur objectent celles de l'anthropologie et de l'ethnologie⁴⁰.

La dispute rebondit en 1973, lorsque Serge Bonnet publie un petit brûlot, *À hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la 5^e République*, dont l'impact polémique se trouve conforté l'année suivante par la parution des observations d'un curé de campagne champenois, l'abbé Robert Pannet, sur *Le Catholicisme populaire. 30 ans après « La France pays de mission ? »*⁴¹. La querelle de la religion populaire agite les esprits jusqu'à la fin de la décennie, suscitant articles, livres et colloques, savants ou grand public⁴². Les camps et les arguments sont à peu près les mêmes, à ceci près que la crise que traverse alors le catholicisme français donne des arguments nouveaux aux détracteurs de la pastorale dominante.

À une époque où nombre de prêtres abandonnent le sacerdoce (un millier entre 1971 et 1975, près de cinq cents entre 1976 et 1980⁴³), Serge Bonnet ne manque pas de remarquer que défections et détachement religieux affectent surtout les milieux d'Action catholique qui étaient supposés vivre sereinement un christianisme accordé à la modernité. Au nom d'une « foi adulte », note-t-il en 1971, des clercs « justifient la non pratique de certains militants⁴⁴ ». Six ans plus tard, dans une « communication sauvage » distribuée sous forme ronéotée aux participants du colloque sur la religion populaire, il estime que c'est dans le clergé, et particulièrement dans les couvents, que la régression des pratiques religieuses est la plus spectaculaire⁴⁵. En revanche, les dévotions traditionnelles, brocardées et pourchassées par cette avant-garde qui postule que « l'évangélisation de ceux qui sont loin ne pourra se faire qu'après l'élimination de ceux qui

39. Jean Daniélou, *L'Oraison, problème politique*, Paris, Fayard, 1965.

40. Sur cette première controverse, voir Jean-Marie Mayeur, « Des clercs devant la religion populaire : aux origines d'un débat », dans *La Religion populaire, op. cit.*, p. 339-346.

41. Respectivement : Paris, Cerf, 1973, et Paris, Centurion, 1974.

42. Voir Jacques Duquesne, « Un débat actuel : "la religion populaire" », *La Maison-Dieu*, n° 122, 2^e trimestre 1975, p. 7-19.

43. Voir Martine Sevegrand, *Vers une Église sans prêtres. La crise du clergé séculier en France (1945-1978)*, Rennes, PUR, 2004, p. 75.

44. Serge Bonnet, « Une hypothèse... », *loc. cit.*, p. 139.

45. Serge Bonnet, « De l'extinction de la religion populaire », publié dans Richard Lioger (dir.), *Une anthropologie religieuse en Lorraine. Hommage à Serge Bonnet*, Metz, Éditions Serpenoise, 2000, p. 25-62.

sont faussement près⁴⁶ », résistent à la tempête post-soixante-huitarde : en témoigne l'étonnante anthologie d'intentions de prière relevées dans les cahiers de onze sanctuaires et publiée par Serge Bonnet en 1976⁴⁷. Fort de cette collecte ethnographique à contre-courant, mais aussi de ses observations sociologiques de terrain en Lorraine, le dominicain a beau jeu de montrer que le catholicisme populaire ressemble aussi peu au peuple de Dieu rêvé par le clergé conciliaire que le communisme populaire au prolétariat conscient et organisé imaginé par le Parti communiste⁴⁸.

Est-ce alors, dans le clergé, la revanche de l'ethnologie sur la sociologie ? C'est ce que suggère François-André Isambert, lorsqu'il remarque que Serge Bonnet, sociologue de profession, s'est rapproché des méthodes de l'ethnologie pour attirer l'attention sur l'importance de la religion populaire et promouvoir, contre la valorisation cléricale des « catholiques militants », la revalorisation des « catholiques festifs ». Le choix de cette dénomination n'est pas innocent. Il permet de présenter sous un jour avenant des fidèles que la taxinomie de Gabriel Le Bras, qui se voulait purement descriptive, avait *de facto* connotés négativement en les qualifiant de « conformistes saisonniers » se contentant d'entrer à l'église lorsque la cloche y sonnait pour eux, en particulier pour marquer les « saisons » de la vie (baptêmes, mariages, décès)⁴⁹. Cependant, Serge Bonnet se présente avant tout comme sociologue. Il reproche au clergé qu'il appelle, en référence ironique aux catégories popularisées par le chanoine Boulard, « socio-culturel⁵⁰ », d'avoir renoncé, pour préserver son modèle pastoral, à la sociologie qui lui avait permis de l'imposer quinze ans plus tôt.

46. Serge Bonnet, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, Paris, A. Colin, 1972, p. 177.

47. Serge Bonnet, *Prières secrètes des Français d'aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1976.

48. Sur l'embaras des catholiques de gauche à cet égard, voir Étienne Fouilloux, « "Gauche chrétienne" et "religion populaire" en France (1973-1977) », dans *La Religion populaire*, op. cit., p. 293-304 (repris dans Étienne Fouilloux, *Les Chrétiens...*, op. cit., p. 305-323).

49. François-André Isambert, « L'Aujourd'hui », dans *La Religion populaire*, op. cit., p. 291. Il évoque ailleurs cet « affrontement entre "militant" et "festif" apparemment à armes égales, chacun des deux termes portant en lui-même le principe de sa propre valorisation et de la dévalorisation de l'autre » (François-André Isambert, *Le Sens du sacré. Fête et religion populaire*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 87).

50. « Par clergé socio-culturel, je désigne quelques centaines de clercs qui, à travers des Instituts, entreprises de recyclage, sessions ambulantes, revues plus ou moins confidentielles, littératures photocopées surtout parisiennes, commissions et bureaux, déversent sur l'ensemble des prêtres et des fidèles diverses idéologies. Dans ces idéologies, les prétentions à la modernité sociale et à l'efficacité temporelle véhiculent une nébuleuse culturelle des plus bourgeoises. Nébuleuse à mon sens singulièrement nocive pour l'ensemble du catholicisme. Me semblent plus particulièrement menacés les catholiques les plus éloignés

Qui nous rendra les enquêtes de pratique dominicale d'antan ? écrit-il en 1977. On leur prêtait une tare originelle : elles avaient été lancées pour des raisons confessionnelles. Leur abandon me semble avoir des motivations non moins confessionnelles. Que penser d'un sociologue des élections qui cesserait de mettre à jour l'analyse des scrutins au moment où, après des années de stabilité dans les résultats, les déplacements de voix deviennent très importants ?⁵¹

Ainsi, dans les années soixante-dix, par un curieux retournement, ce sont ceux qui, dans les années cinquante, ne juraient que par l'observation sociologique, qui refusent désormais de « faire passer le Saint-Esprit sous la toise », tandis que ceux qui s'en inquiétaient auparavant se félicitent de trouver, dans une sociologie teintée d'ethnologie, de quoi manifester la vitalité du catholicisme populaire.

* * *

Voilà donc, à gros traits, comment, sous les pontificats de Pie XII, Jean XXIII et Paul VI, le clergé français a manié abondamment chiffres, cartes, pourcentages et graphiques, avant de laisser place, sous le pontificat de Jean-Paul II, à des successeurs moins nombreux et plus portés à la piété qu'à l'analyse – à la chaleur qu'à la lumière, pour le dire à la manière de Leibniz. À rouvrir le dossier, on ne peut qu'être impressionné par l'ampleur et l'intérêt de ces travaux conduits à l'enseigne de la sociologie religieuse. À distance, leurs auteurs peuvent en effet être considérés comme des précieux « collecteurs » de matériaux dont sociologues, historiens ou ethnologues font aujourd'hui leur miel, quand bien même on peut regretter, d'un point de vue scientifique, que leur curiosité se soit bornée, dans une sorte de tri sélectif, aux éléments qui étaient de nature à légitimer les orientations pastorales préconisées par leurs promoteurs. Car, de 1945 à 1978, à travers une évolution paradoxale où les adversaires finissent par combattre à fronts renversés, le recours du clergé aux sciences humaines a toujours eu pour fonction d'apporter des arguments, jugés décisifs, dans une controverse ecclésiale, ce qui était une manière curieuse – et périlleuse – d'accorder à l'expertise scientifique une autorité dans le champ religieux⁵². Le fait est d'ailleurs que, de manière récurrente, il y a eu de

des institutions ecclésiastiques et peut-être (mais cela reste à démontrer) les hommes plus distants du credo que les théologiens, les prêtres et les militants » (Serge Bonnet, *À hue et à dia. Les avatars du cléricalisme sous la V^e République*, Paris, Cerf, 1973, p. 14-15).

51. Serge Bonnet, « De l'extinction... », *loc. cit.*, p. 29-30.

52. Une sorte de pacte avec le diable, pour reprendre l'image de Ruth Harris à

bons esprits, qui n'étaient pas forcément obtus, pour rappeler l'échelle des valeurs qui a cours dans l'Église catholique.

Il faudrait, écrivait en 1950 le père Serrand, que ces doctes travaux suscitent, en concurrence avec eux, quelques essais doctrinaux, par exemple une très belle thèse à l'antique : *De gratia et sociologica arte*, ou quelque *Avis aux dévots indiscrets de la statistique sur la différence possible entre élu céleste et électeur catholique*. J'aime que de temps en temps des théologiens rappellent à leurs confrères ou collaborateurs, par quelques feux rouges bien placés, qu'il y a des chemins interdits à leurs machines⁵³.

Mais chacun sait que les sciences humaines ont vocation à brûler les feux rouges.

propos de l'instauration du Bureau des constatations médicales à Lourdes en 1883 (*Lourdes. La grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, J.C. Lattès, 2001).

53 Alain-Zacharie Serrand, « Azimuths », *La Vie intellectuelle*, août-septembre 1950, p. 228.



Samuel Gicquel