

LA « CRISE RELIGIEUSE DES ANNÉES 1960 »  
À propos d'un débat récent dans l'historiographie britannique  
Guillaume Cuchet

Presses Universitaires de France | « [Revue historique](#) »

2016/3 n° 679 | pages 629 à 644

ISSN 0035-3264

ISBN 9782130734406

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-historique-2016-3-page-629.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Guillaume Cuchet, La « crise religieuse des années 1960 ». À propos d'un débat récent dans l'historiographie britannique, *Revue historique* 2016/3 (n° 679), p. 629-644.  
DOI 10.3917/rhis.163.0629  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

## *La « crise religieuse des années 1960 ». À propos d'un débat récent dans l'historiographie britannique*

Guillaume CUCHET

Les spécialistes français d'histoire religieuse contemporaine ne semblent pas avoir prêté grande attention au débat qui a opposé, dans les années 2000, Callum Brown, professeur d'histoire moderne à l'université de Glasgow, et Hugh McLeod, professeur émérite d'histoire de l'Église et d'histoire moderne à l'université de Birmingham, à propos de la « crise religieuse des années 1960 » dans les sociétés occidentales. À ma connaissance, seule la *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle* s'en est fait l'écho en traduisant en 2008 un article de 2003 de Jeremy Morris qui en exposait les termes et les enjeux<sup>1</sup>. Cet échange aurait pourtant pu les intéresser, non seulement parce que les débats sont relativement rares en histoire, mais aussi parce que la Grande-Bretagne, le Canada, l'Australie, la Nouvelle-Zélande et les États-Unis sont assez peu présents dans l'historiographie française du sujet, plus volontiers tournée vers les pays latins de culture catholique majoritaire. On peut ajouter que le fait religieux ne l'est guère plus en général dans les études sur les années 1960, lors même que les sociétés occidentales ont vécu à ce moment-là une étape décisive de leur histoire religieuse<sup>2</sup>.

1. Jeremy Morris, « L'étrange mort de la Grande-Bretagne chrétienne : une nouvelle approche dans le débat sur la sécularisation », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, n° 37, 2008/2, pp. 145-166.

2. Voir, par exemple, Arthur Marwick, *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c.1958-c.1974*, Oxford, Oxford University Press, 1998. Dans le cas français, les travaux récents de Jean-François Sirinelli sur les baby boomers.

L'expression « crise religieuse des années 1960 » est antérieure au débat. Elle semble avoir été employée pour la première fois en 1997 par l'historien australien David Hilliard<sup>3</sup>, qui l'avait empruntée à un article pionnier de 1970 de l'historien américain de Yale, Sydney Ahlstrom (1919-1984), sur les causes des changements en matière de théologie et d'éthique dans les années 1960<sup>4</sup>.

Le débat a commencé à la fin de l'année 2000 avec la publication par Callum Brown d'un ouvrage intitulé (non sans un brin de provocation) *The death of christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*<sup>5</sup>. Le livre a suscité de nombreuses réactions, aussi bien dans les milieux académiques que religieux, sur lesquelles Brown a fait utilement le point dans un *postscriptum* de la seconde édition de 2009<sup>6</sup>. Les critiques ont porté soit sur ses thèses historiques (on y reviendra), soit sur sa vision de l'état actuel du christianisme britannique, généralement jugée trop pessimiste. Elle fait un peu penser, *mutatis mutandis*, aux analyses d'Emmanuel Todd sur la « crise [prétendue] terminale » du catholicisme français contemporain. La principale réponse est venue d'un autre historien britannique, Hugh McLeod, bien connu pour ses travaux sur l'histoire religieuse des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, que Callum Brown avait présenté dans son ouvrage comme le principal représentant outre-Manche de la thèse classique de la sécularisation qu'il contestait. En 2007, il a publié un ouvrage important, intitulé *The Religious Crisis of the 1960s*<sup>7</sup>, dans lequel, tout en convenant du rôle décisif de cette crise dans le destin religieux des sociétés occidentales, il relativise le phénomène et critique les thèses de Callum Brown. En 2010, ce dernier a répondu à la réponse dans un article intitulé : « What was the Religious Crisis of the 1960s? »<sup>8</sup>, qui a suscité une nouvelle réplique de Hugh McLeod dans sa contribution à un numéro spécial de 2012 du *Journal of Religion in Europe* consacré à son livre de 2007<sup>9</sup>. La discussion n'a pas rebondi depuis.

3. David Hilliard, « The Religious Crisis of the 1960s: The Experience of the Australian Churches », *Journal of Religious History*, vol. 21, 1997, pp. 209-227.

4. Sydney E. Ahlstrom, « The Radical Turn in Theology and Ethics: Why It Occurred in the 1960s », *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 387, 1970/1, pp. 1-13.

5. Callum G. Brown, *The death of christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, Londres et New York, Routledge, 2009 (1<sup>ère</sup> édition 2001). Désormais *The death*.

6. *Idem*, « Postscript: the mortality of Christian Britain reconsidered », *ibidem*, pp. 199-233.

7. Hugh McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

8. Callum G. Brown, « What was the Religious Crisis of the 1960s? », *Journal of Religious History*, vol. 34, 2010/4, pp. 468-479.

9. Hugh McLeod, « Response to Fuller, Kennedy, Maccarini and Brown », *Journal of Religion in Europe*, vol. 5, 2012/4, pp. 514-520.

Je souhaiterais, dans ces mélanges, exposer les thèses en présence<sup>10</sup>, puis réfléchir aux conditions de la transposition de la problématique au cas français.

## LES ENJEUX D'UNE DISCUSSION

Commençons donc par revenir sur les termes et les enjeux de la discussion qui a opposé Callum Brown et Hugh McLeod à propos de la « crise religieuse des années 1960 ». Quelles étaient, en substance, les thèses en présence ?

Callum Brown, dans son ouvrage fondateur de l'an 2000, a parlé d'« événement cataclysmique »<sup>11</sup> pour désigner la rupture religieuse des années 1960.

Il a fallu plusieurs siècles, dans ce que les historiens ont l'habitude d'appeler les Âges sombres, pour convertir la Grande-Bretagne au christianisme, mais il a fallu moins de quarante ans au pays pour s'en défaire. Pendant mille ans, le christianisme a pénétré profondément dans la vie des gens, résistant à la Réforme, aux Lumières et à la révolution industrielle en s'adaptant à chaque nouveau contexte social et culturel qui émergeait. Puis, vraiment très subitement en 1963, quelque chose de très profond s'est rompu dans le caractère de la nation et de son peuple, jetant le christianisme organisé dans une spirale descendante vers les confins de la portée sociale<sup>12</sup>.

Cette thèse générale prend forme chez lui à la croisée de quatre thèses secondaires.

La première est que la vraie rupture, en matière de sécularisation, aurait été beaucoup plus récente et brutale qu'on ne l'a longtemps dit et pensé. Elle daterait, pour l'essentiel, des années 1960 et même, plus précisément, de 1963, année qui marque, pour la société britannique, le début d'une « révolution culturelle courte et tranchante [*short and sharp*]<sup>13</sup> ». Callum Brown considère même qu'elle a démarré symboliquement en octobre 1962, avec la chanson « *Love me do* » des Beatles. « Depuis 1956, écrit-il, tous les indices de religiosité en

10. Je remercie Callum Brown et Hugh McLeod d'avoir bien voulu relire ce texte.

11. Callum G. Brown, « Postscript: the mortality of Christian Britain reconsidered », *The death, op. cit.* (n. 5), p. 232.

12. *Ibidem*, p. 1. Traduction par mes soins.

13. *Ibidem*, p. 2.

Grande Bretagne commencent à décliner, et depuis 1963 la plupart entrent en chute libre<sup>14</sup> ».

Du point de vue historiographique, la thèse revenait à radicaliser la critique développée, depuis les années 1980, du schéma traditionnel de la sécularisation selon lequel le détachement religieux en Grande-Bretagne était le fruit d'un processus ancien, progressif et plus ou moins linéaire, qui avait démarré au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Les causes du processus étaient censées avoir été avant tout économiques et sociales, liées à l'urbanisation et à l'industrialisation, dans une moindre mesure à l'évolution des idées scientifiques ou à la laïcisation des institutions et de l'assistance publique. Depuis les années 1980, et notamment depuis la publication en 1982 d'un livre de Jeffrey Cox sur la vie religieuse à Lambeth (près de Londres) entre 1870 et 1930<sup>15</sup>, un courant révisionniste s'est fait jour qui a insisté davantage sur la diversité géographique des situations à l'intérieur de l'espace britannique, les limites du détachement religieux, notamment dans les classes populaires urbaines, et qui a eu tendance à en retarder l'étape décisive, soit dans les années 1880 (comme chez Hugh McLeod), soit dans les années 1930 (S. J. D. Green<sup>16</sup>). Callum Brown, qui a participé à ce mouvement<sup>17</sup>, reproche en somme à ces auteurs de n'avoir pas été assez loin dans la révision de la thèse classique et de s'être contentés d'y apporter des nuances quant au rythme et au gradient du processus. En proposant une nouvelle chronologie, une nouvelle explication et une nouvelle interprétation du phénomène, il introduit de fait à une tout autre vision de celui-ci.

La deuxième thèse de Callum Brown est, pour partie, une conséquence de la précédente. Elle consiste à dire que si la rupture décisive en matière de sécularisation a bien eu lieu dans les années 1960, comme il le prétend, il faut réévaluer à la hausse l'emprise sociale de la religion et le niveau de religiosité collective des sociétés occidentales dans toute la période antérieure. C'est ainsi que Callum Brown est amené à parler du « dernier âge puritain » de la société britannique pour désigner l'ensemble de la période 1814-1960, de même qu'Olaf Blaschke a pu parler d'un « second âge confessionnel<sup>18</sup> » pour l'Allemagne des XIX<sup>e</sup>

14. *Ibidem*, p. 188.

15. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society. Lambeth, 1870-1930*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

16. Simon J. D. Green, *The Passing of Protestant England. Secularisation and Social Change c.1920-1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

17. Notamment par son essai polémique : Callum G. Brown, « Did Urbanization Secularize Britain? », *Urban History Yearbook*, 1988, pp. 1-14, dans lequel il soulignait le maintien d'une importante religiosité populaire dans les villes anglaises au moins jusque dans les années 1890.

18. Olaf Blaschke (dir.), *Konfessionen im Konflikt: Deutschland zwischen 1800 und 1970 ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.

et XX<sup>e</sup> siècles (jusque dans les années 1960), succédant au précédent d'époque moderne. Dans ses recherches sur le XIX<sup>e</sup> siècle, Hugh McLeod a même parlé de « désécularisation » à propos de l'ère victorienne en Grande-Bretagne<sup>19</sup>. On découvre ainsi un christianisme plus résilient qu'on ne le pensait dans la longue durée, qui a pu surmonter sans trop de dommages les défis successifs de la Réforme, des Lumières, de l'industrialisation et des deux guerres mondiales.

La troisième thèse est que la rupture des années 1960 a été précédée, dans l'après-guerre et les années 1950, d'un petit boom religieux bref mais intense, qui a marqué l'enfance des premières cohortes de baby boomers. « Il y a une dissonance, écrit Callum Brown, entre la théorie traditionnelle de la sécularisation et mon expérience personnelle de la sécularisation, et ce livre en est le produit.<sup>20</sup> » Les années 1950, stables et religieuses, auraient été « la dernière décennie victorienne<sup>21</sup> » de l'histoire de la Grande-Bretagne, et la crise des années 1960 une réaction contre cette période et son climat jugé oppressant. Les États-Unis ont été le théâtre par excellence de ce réveil religieux d'après-guerre, qui a culminé vers 1957, dans le contexte de la Guerre froide, à l'époque<sup>22</sup> où la fameuse devise « *In God we trust* » fut introduite sur les billets d'un dollar. Mais le phénomène s'est fait sentir également en Europe, en Grande-Bretagne, en Hollande<sup>23</sup>, en Allemagne de l'Ouest, en France aussi, au moins jusqu'à un certain point. Il s'est traduit dans les courbes d'assistance à l'école du dimanche et aux offices, la communion pascale, les baptêmes, les mariages, la pratique religieuse des étudiants (qui constituent alors un des groupes les plus pratiquants de la société), ou encore dans l'assistance aux « croisades » et autres tournées de prédication évangéliques, comme celles de Billy Graham.

La dernière des grandes thèses de Callum Brown concerne les origines de la crise. Pour lui, la cause principale du décrochage des années 1960 est la prise de distance vis-à-vis de la religion des femmes et notamment des jeunes filles qui étaient, jusqu'alors, les principaux piliers de la reproduction du système<sup>24</sup>. Dans la mesure où la religion

19. Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, coll. « European studies series », 2000, p. 54.

20. Callum G. Brown, *The death*, *op. cit.* (n. 5), p. 34.

21. *Ibidem*, p. 6.

22. En 1954.

23. Peter van Rooden, « Secularization, Dechristianization and Rechristianization in the Netherlands », in Hartmut Lehmann (dir.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

24. Thème approfondi dans un ouvrage ultérieur : Callum G. Brown, *Religion and the Demographic Revolution. Women and Secularisation in Canada, Ireland, UK and USA since the 1960s*, Woodbridge, Boydell & Brewer, The Boydell Press, coll. « Studies in Modern British Religious History », 29, 2012.

du XIX<sup>e</sup> siècle s'était largement féminisée, le décrochage des années 1960 devait logiquement se traduire par un double processus de « dépiétisation de la féminité » d'une part, de « déféminisation de la piété » de l'autre<sup>25</sup>. Pour Callum Brown, la manifestation la plus spectaculaire de cette réduction du « *gender gap* » en matière religieuse fut la nouvelle liberté sexuelle des jeunes filles, inimaginable dans l'ancien monde, même si la question reste ouverte de savoir jusqu'à quel point cette révolution dans les représentations s'est accompagnée, ou non, d'une révolution proportionnée dans les pratiques<sup>26</sup>. Dans le détail cependant, il n'est pas toujours évident à lire Callum Brown de savoir ce qui a le plus compté, du féminisme, de la révolution sexuelle ou de la contraception moderne. Dans son ouvrage paru en 2006, *Religion and society in Twentieth century Britain*<sup>27</sup>, il insiste moins sur le féminisme comme cause principale du rejet par les femmes de l'influence des Églises que sur la révolution sexuelle et le contrôle de la fécondité.

Telles sont, sommairement résumées, les principales thèses de Callum Brown sur la « crise religieuse des années 1960 ».

À celles-ci, Hugh McLeod, qui ne raisonne pas seulement à l'échelle britannique mais transnationale (avec les effets d'homogénéisation que cela comporte), a fait quatre objections principales.

La première est d'avoir surestimé l'importance de cette rupture et de l'avoir enfermée trop étroitement dans la décennie 1960, même si Hugh McLeod convient de son caractère décisif au point de lui avoir consacré un ouvrage entier, à bien des égards remarquable. Callum Brown lui paraît sous-estimer l'importance sociale persistante des Églises, jusqu'à aujourd'hui, en dépit de la chute de la pratique religieuse.

La deuxième est que, s'il y a bien eu rupture dans les années 1960, elle aurait été plus tardive et moins brutale qu'il ne l'a dit. Le véritable tournant ne daterait pas de 1963 mais de 1967-1968. Les « *long sixties* » de Hugh McLeod couvrent les années 1958-1975, séquence à l'intérieur de laquelle il insiste sur le tournant des « *early sixties* » – les années 1958-1962 – qui font le pont entre la sécularisation bien repérée des années 1930 et l'explosion des années 1960, par-delà la parenthèse du baby boom. Plus généralement, tout en faisant la part de la disruptivité de la décennie soixante mise en évidence par Callum Brown, Hugh McLeod se montre plus soucieux que lui d'articuler les

25. Callum G. Brown, *The death*, *op. cit.* (n. 5), p. 192.

26. Voir la discussion sur ce point dans Hugh McLeod, *The Religious Crisis*, *op. cit.* (n. 7), pp. 161-187.

27. Callum G. Brown, *Religion and Society in Twentieth-Century Britain*, Harlow, Pearson Longman, 2006.

différentes temporalités (longue, moyenne et courte) et de réintroduire une certaine progressivité dans le processus.

La troisième objection est que s'il y a bien eu un boom religieux dans les années d'après-guerre, son intensité aura été variable selon les pays et il n'a pas été cette chape de plomb puritaine et conservatrice décrite de façon trop unilatérale par Callum Brown. Hugh McLeod, qui ne cache pas, par ailleurs, sa sympathie personnelle pour les courants progressistes des différentes Églises chrétiennes, insiste sur la place et le rôle qu'ils ont joué dans la période. Les changements des années 1960 ne sont pas simplement le fruit d'une réaction contre le climat dominant de la décennie précédente mais la consécration d'aspirations longtemps minoritaires qui ont trouvé, dans cette nouvelle conjoncture, le moyen de s'exprimer plus librement. Les mutations des années 1960 n'ont donc pas été simplement *subies* par des croyants désemparés mais *voulues*, au moins pour une part et une partie d'entre eux, même si les résultats n'ont pas toujours été à la hauteur des espérances. Il est à noter que cette vision plus nuancée des années 1950 est aussi celle qui a été défendue récemment par Mark Edward Ruff à propos de l'Allemagne de l'Ouest<sup>28</sup>.

Dernière objection, cette fois-ci à propos des causes de la rupture : Hugh McLeod ne pense pas que l'explication par le genre soit la seule cause de la rupture, ni même peut-être la principale. Sans doute la mixité croissante des relations sociales et l'unité plus grande des couples formés dans les années 1960, qui ont eu tendance à partager davantage loisirs et activités, ont-ils eu pour effet probable de réduire l'écart religieux entre hommes et femmes. Mais les explications mono-causales ne peuvent pas rendre compte d'une rupture qui, pour Hugh McLeod, est fondamentalement le fruit d'une combinaison de facteurs entrés subitement en interaction, dont aucun à lui seul n'aurait suffi à rendre la situation explosive<sup>29</sup>. Ont ainsi pu jouer, à des titres divers, les effets de la prospérité matérielle, le déclin des sous-cultures idéologiques, qu'elles soient confessionnelles ou politiques, les effets directs et indirects du concile Vatican II, la radicalisation théologique du début des années 1960, la révolution sexuelle, le travail des femmes, la politisation stimulée par l'opposition à la guerre du Vietnam, le mouvement des droits civiques aux États-Unis, la guerre d'Algérie en France, le féminisme, etc. Il souligne que la plupart de ces facteurs ont joué autant sur les hommes que sur les femmes<sup>30</sup>.

28. Mark Edward Ruff, *The Wayward Flock: Catholic Youth in Post-War West Germany, 1945-1965*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2005, notamment pp. 195-197.

29. Hugh McLeod, *The Religious Crisis*, *op. cit.* (n. 7), p. 15.

30. *Ibidem*, p.186.



## PROBLÈMES DE LA TRANSPOSITION AU CAS FRANÇAIS

Qu'en est-il maintenant du cas français ? La discussion entre Callum Brown et Hugh McLeod a porté principalement sur le monde anglo-saxon de culture protestante et, plus spécifiquement, sur le cas britannique et ses anciens dominions du Canada, d'Australie et de Nouvelle-Zélande. La prise en compte du cas français change-t-elle quelque chose aux données du problème ? Il n'est pas question de prétendre proposer ici une analyse exhaustive de la crise religieuse des années 1960 en France, pour laquelle manqueraient à la fois la place et les informations suffisantes, mais plutôt de présenter certains éléments de sociologie historique qui peuvent compléter les perspectives ouvertes par Denis Pelletier en 2002 dans son livre sur la « crise catholique » des années 1965-1975<sup>31</sup>. L'ouvrage de Pelletier est centré sur les milieux militants du catholicisme français et la crise suscitée dans leur frange intellectuelle par l'introduction massive des sciences humaines au lendemain du concile Vatican II. Le catholicisme ordinaire, dans sa masse et sa diversité, est moins présent et c'est lui qui va nous retenir ici<sup>32</sup>.

Encore faut-il rappeler auparavant les spécificités du cas français au regard des sociétés qui ont fourni à Callum Brown et Hugh McLeod leurs principaux exemples et le théâtre de leur discussion.

En premier lieu, la France était encore au milieu des années 1960 un pays de culture catholique ultra-majoritaire dans lequel 94 % de la génération était baptisé dans l'Église catholique, le plus souvent dans les trois mois après la naissance. Le chiffre n'était pas très différent de ce qu'il était encore en 1872 dans le dernier recensement à avoir été réalisé « selon les cultes », où près de 98 % des Français se sont déclarés « catholiques romains ». Les grands actes occasionnels du catholicisme – « communion solennelle », mariage, enterrement – restaient l'objet d'une demande massive, dépassant les 80 %. Le taux de pratique pascalle avoisinait les 30 % et le taux de pratique dominicale 25, contre 3-4 % aujourd'hui et 35 % de la génération baptisée dans les sept ans<sup>33</sup>. On peut donc présumer d'emblée que le concile Vatican II (1962-1965) a été un événement de première importance

31. Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique*, Paris, Payot, 2002.

32. On peut signaler, de ce point de vue, la parution récente du livre très suggestif d'André Rousseau, *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980*, Brest, Centre de Recherche Bretonne et Celtique, 2015.

33. Sur la situation présente du catholicisme français, je me permets de renvoyer à Guillaume Cuchet, « Réflexions sur l'état actuel et l'avenir du catholicisme français », *Bulletin de littérature ecclésiastique*, janvier-mars 2016, pp. 9-21.

dans le destin religieux du pays, d'autant plus qu'il a été en partie inspiré par des théologiens français.

Le second trait à retenir est l'importance des contrastes religieux intérieurs, qu'ils soient géographiques, sociaux, de sexe ou d'âge, pratiquement sans équivalents ailleurs en Europe. La première édition de la fameuse *Carte religieuse de la France rurale*, dite « carte Boulard », date de novembre 1947 et les enquêtes de sociologie religieuse qui se sont multipliées dans les années 1950 ont bien fait ressortir l'ampleur de ces contrastes, en particulier géographiques et sociaux. Dans les campagnes, la pratique religieuse, un dimanche donné des années 1950, pouvait presque varier de 0 (dans un village du Limousin) à 100 (dans un village comparable du nord de la Vendée, où seuls les excusés canoniques étaient absents). Rien ne dit, du reste, que ces différents « pays » aient connu au XIX<sup>e</sup> et dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle le même profil d'évolution. Il n'existait pas en Grande-Bretagne, sauf peut-être dans les îles écossaises, de « chrétientés » comparables à celles que l'on trouvait encore en France au début des années 1960. La crise ultérieure aura marqué de ce point de vue un moment de resynchronisation et d'homogénéisation (par le bas) du catholicisme français.

Le rapport français au religieux a également quelque chose de spécifique. Hugh McLeod, dans ses travaux sur la sécularisation en Europe de l'Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>34</sup>, a bien mis en évidence la diversité de ces rapports (français, allemand, anglais) au religieux, qui dépendent de la structure religieuse du pays (de l'équilibre entre les confessions et des particularités de chacune d'entre elles), de son histoire et des formes prises sur place par le processus de sécularisation. Le système allemand a ainsi eu tendance à produire des institutions religieuses fortes, notamment sur le plan financier (par l'impôt confessionnel depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle), en dépit d'un anticléricalisme fort et d'un niveau de participation religieuse des populations assez bas (sauf chez les catholiques). Le système anglais produisait des institutions religieuses assez faibles mais peu d'anticléricalisme et des niveaux de participation moyens. Le système français, dominé par l'affrontement des catholiques et des laïques, était très polarisé avec, d'un côté, un anticléricalisme vigoureux et des niveaux de participation très bas, de l'autre, une sous-culture catholique extrêmement forte, qui pouvait s'appuyer sur toute une série d'institutions et d'œuvres jouissant d'une grande influence dans certains milieux et certaines régions. Les années 1960, de ce point de vue, seront plutôt des années de dépoliarisation relative.

34. Voir notamment Hugh McLeod, *Secularisation in Western Europe*, *op. cit.* (n. 19).

Dernière particularité hexagonale : la richesse de la documentation disponible, notamment statistique, en raison des nombreuses enquêtes de sociologie religieuse réalisées dans les années 1950<sup>35</sup>. Un des éléments clés du renouveau historiographique outre-Manche a été la multiplication des enquêtes orales auprès de publics confessionnels très divers qui ont permis d'acquérir une vision des événements plus fine et plus concrète. Ces *oral history projects*, qui ont pu porter spécifiquement sur la religion mais aussi sur d'autres thématiques comme la famille, les loisirs ou le contrôle des naissances, tout en comportant des questions sur la religion, ont permis, pour les plus anciens, de toucher un public de gens nés à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et donc de bénéficier désormais d'une profondeur de recul non négligeable.

En France, l'approche fut longtemps résolument statistique et, sauf exception, on ne s'est pas beaucoup soucié d'écouter ceux que l'on comptait. Mais, pour avoir ses biais et ses limites, la documentation qui en a résulté est extrêmement riche et elle est loin d'avoir livré tous ses secrets, même si les quatre tomes des *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, plus connus sous le nom de « Matériaux Boulard », en ont rendu public une bonne partie sous forme de produits semi-finis (tableaux statistiques, graphiques, cartes)<sup>36</sup>. Car le paradoxe de cette documentation est qu'elle a surtout été utilisée par des spécialistes du XIX<sup>e</sup> siècle, à commencer par Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, dans le cadre d'enquêtes diocésaines régressives qui, au mieux, parlaient de la situation des années cinquante pour remonter le temps. Les années 1950-1960, sur lesquelles la documentation est pourtant la plus riche, sont donc restées largement sous-exploitées et ont rarement été étudiées pour elles-mêmes. On peut en attendre encore de nombreux éclairages sur les raisons, la chronologie et les modalités de la crise.

En attendant une enquête plus complète, il peut être utile de revenir aux réflexions que le « dernier » Boulard a menées sur le sujet entre 1968 et sa mort en 1977<sup>37</sup>. J'avais été frappé il y a quelques années par le fait que, dans certaines de ses publications des années 1968-1972, discrètement d'abord, puis avec de plus en plus d'insistance, il était revenu sur le thème de la rupture religieuse contemporaine.

35. Sur ces enquêtes, voir l'article récent d'Alain Chenu, « Les enquêteurs du dimanche. Revisiter les statistiques françaises de pratique du catholicisme (1930-1980) », *Histoire & Mesure*, vol. 26, 2011/2, pp. 175-219.

36. Sur ces quatre tomes, parus en 1982, 1987, 1992 et 2011, voir Christian Sorrel (dir.), *Des chiffres et des cartes... Approches sérielles et spatiales en histoire religieuse. Les « Matériaux Boulard » trente ans après*, in *Chrétiens et Sociétés*, coll. « Documents et Mémoires », n° 20, 2013.

37. J'ai déjà développé ce thème dans Guillaume Cuchet, « Le dernier problème de Fernand Boulard : la rupture de pente religieuse de 1965 », repris dans *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Itinéraires », 2013, pp. 103-139.

La consultation de ses papiers personnels aux Archives historiques de l'Église de France m'a confirmé depuis que la question avait pris à la fin de sa vie une grande importance même si, en raison de sa position dans l'institution et son statut d'intellectuel plus ou moins organique, il était tenu à une certaine discrétion.

Un des paradoxes des enquêtes de sociologie pastorale d'après-guerre est qu'on s'en est détourné au moment même où les courbes de pratique se sont mises à dégringoler, comme si on avait voulu casser le thermomètre pour ne pas voir la poussée de fièvre. Le point avait été justement souligné à l'époque par quelques bons esprits indépendants, comme le dominicain Serge Bonnet<sup>38</sup> ou le sociologue jésuite belge Roger Mols. Mais, fort heureusement pour nous, le flux d'enquêtes ne s'est pas tari instantanément, de sorte que Boulard et les siens ont eu en main, dès les années 1966-1968, des informations convergentes qui montraient clairement qu'une rupture considérable était en train de se produire. Elle avait été d'autant moins anticipée qu'elle est intervenue à la fin ou au lendemain immédiat de Vatican II et de son grand effort d'ouverture et de modernisation, dont il était légitime de penser qu'il serait profitable à l'Église, y compris sur le plan quantitatif (même si les contemporains avaient tendance désormais à se défendre comme d'une mauvaise pensée d'avoir de si basses préoccupations). C'est dans ce contexte que Fernand Boulard s'est emparé du problème et qu'il a commencé à mener discrètement une enquête, à partir de 1968, qui l'a conduit en quatre ans à trois conclusions principales.

La première est qu'une rupture brutale venait effectivement de se produire en matière de pratique religieuse, de l'ordre du quart ou du tiers du niveau de 1964 en quelques mois<sup>39</sup>. Le phénomène était non seulement inattendu, mais très contre-intuitif pour lui parce qu'il avait plutôt conclu de ses quinze années d'enquêtes antérieures à la stabilité globale des taux dans la longue durée. Le ton alarmiste de l'immédiat après-guerre, à l'époque du mouvement dit « missionnaire » et de *Feu la chrétienté* (1950) d'Emmanuel Mounier, n'était plus vraiment de mise. La sociologie des années 1950 avait permis d'acquérir une vision plus équilibrée des choses, d'autant plus qu'elle avait tout naturellement enregistré les effets rassurants du petit boom religieux d'après-guerre, qui était lui-même, pour une part, une conséquence mécanique du baby boom. Dans une société où les

38. Voir la republication récente, par Yann Raison du Cleuziou, de ses principaux travaux de sociologie religieuse sous le titre : *Défense du catholicisme populaire*, Paris, Le Cerf, 2015.

39. Fernand Boulard, « Les sondages sur la pratique religieuse des Français », *La Croix*, 3 juin 1972.

enfants étaient toujours plus pratiquants que les jeunes et les jeunes que les adultes, la vague du baby boom a logiquement commencé par remplir les églises, les catéchismes et les patronages, comme elle remplissait au même moment les écoles. Les églises des années cinquante étaient pleines d'enfants et de jeunes, surtout, en proportion, dans les villes et les régions déchristianisées où leur part dans les assistances dominicales était traditionnellement plus élevée. À l'échelle nationale, dans la mesure où la tendance religieuse séculaire était légèrement déclinante (c'était du moins ce que pensait Fernand Boulard), la crise a pris globalement la forme d'une rupture *de pente*. Mais localement, là où les taux étaient stables ou même en hausse, comme ce fut le cas, semble-t-il, dans certaines régions et certains milieux, elle s'est présentée comme une rupture *tout court*, avec les puissants effets de contraste afférents.

Le deuxième constat de Fernand Boulard concerne la chronologie de la rupture et le séquençage de détail de la décennie 1960 dont on a vu qu'il était au cœur du débat Brown-McLeod. Les enquêtes de pratique religieuse qui ont continué après l'arrêt de la vague, au milieu des années 1960, ainsi que les sondages sur la pratique religieuse des Français qui se sont multipliés depuis les années 1950, montrent que la rupture a eu lieu en 1965-1966, et même sans doute plutôt en 1965 qu'en 1966. Cela signifie qu'elle a eu lieu *avant* les événements de mai 1968 et la publication en juillet de ce « syllabus du XX<sup>e</sup> siècle » (Régis Bertrand) que fut l'encyclique de Paul VI *Humanae vitae* condamnant la contraception. On serait donc confronté à un scénario de double décrochage de la pratique religieuse : un premier pallier en 1965 (« coïncidant » au minimum avec la fin du concile Vatican II) suivi d'un second en 1968, mieux connu et resté plus présent dans les mémoires. On sait que ce millésime de 1965 est souvent revenu ces dernières années dans les études sur les années 1960, d'Henri Mendras à Jean-François Sirinelli, comme marquant un tournant dans l'histoire sociale et culturelle de la période. Il est remarquable que Fernand Boulard l'ait identifié statistiquement dès la fin des années 1960. On connaît la formule profonde de Jean-François Sirinelli : « la France d'avant les années 1960 [et même, pourrait-on dire, d'avant 1965] relève désormais de l'anthropologie historique<sup>40</sup> », avec tout ce que le terme suggère d'étrangeté et d'altérité culturelle. Elle est particulièrement adaptée au domaine religieux.

Le dernier constat de Fernand Boulard était que la rupture était passée principalement par un décrochage massif des jeunes, c'est-à-

40. Jean-François Sirinelli, *Mai 68. L'événement Janus*, Paris, CNRS éditions, coll. « Biblis », 2013 (1<sup>ère</sup> éd. 2008), p. 40.

dire, en l'occurrence, des baby boomers, même s'il faudrait faire des distinctions en fonction des cohortes d'origine. Là où l'on peut étudier l'évolution de la pratique par âge, comme dans le diocèse de Poitiers entre 1956 et 1968, le fait est spectaculaire. Il a surpris Fernand Boulard et ses collaborateurs parce qu'ils avaient jusqu'alors surtout prêté attention aux contrastes géographiques et sociologiques de la pratique, et beaucoup moins à la variable anthropologique (les femmes et les enfants étant considérés peu ou prou comme des clientèles acquises).

Il faudrait pouvoir analyser dans le détail cette chute spectaculaire de la pratique religieuse des jeunes au milieu des années 1960, qui a été en partie masquée pour les contemporains par l'ampleur de la vague démographique du baby boom (la croissance des effectifs cachant le décrochage des proportions) et le fait que le décrochage des jeunes après la communion n'avait en soi rien de surprenant puisqu'il était massivement répandu depuis les lendemains de la Révolution. Une génération, sauf événement imprévu, prenait ses positions religieuses vers vingt ou vingt-cinq ans, à peu près au niveau de la précédente, et les maintenait ensuite, moyennant tout un mouvement brownien de ruptures et d'adhésions individuelles qui se compensaient plus ou moins.

Pour bien comprendre la rupture de la pratique au milieu des années 1960, il faudra être très attentif à l'évolution des modalités concrètes d'administration des sacrements. Elle a probablement été le fruit de l'addition de deux phénomènes différents : un moindre *accrochage* de la génération par la « communion solennelle » d'une part, elle-même objet de nombreux débats dès les années 1950, une amplification et une accélération du *décrochage* traditionnel postérieur à la communion de l'autre.

## BILAN

Si l'on revient pour finir à l'apport du cas français au débat Brown-McLeod des années 2000, on peut commencer par souligner cette convergence entre l'analyse d'époque de Boulard et celles de ces deux historiens contemporains, en dépit de la différence des contextes et des sources utilisées, plus quantitatives dans un cas, plus qualitatives dans l'autre. Elle est tout à l'honneur de ce grand chercheur, inventeur de problèmes et observateur aigu que fut Fernand Boulard. Mais comme il ne viendrait à l'esprit de personne,

semble-t-il, de soutenir que, dans le cas français, la sécularisation a commencé dans les années 1960, le problème de l'articulation des différentes phases et temporalités du processus continue de se poser et mériterait d'être repris plus en détail<sup>41</sup>. Il faudrait revenir notamment sur ces mystérieuses années 1950, aux faciès si différents, dont l'étude approfondie paraît s'imposer désormais comme un préalable nécessaire à une juste compréhension des mutations de la période suivante. Il est certain, par ailleurs, que, comme l'a montré Hugh McLeod, la crise des années 1960 procède d'une combinaison de facteurs (démographiques, sociaux, culturels, éducatifs, etc.) dont il faudrait montrer comment ils sont entrés concrètement en interaction. Le cas français incite à relativiser l'explication par le genre en faisant davantage apparaître le caractère générationnel de la rupture (filles et garçons confondus), comme semble l'avoir admis du reste Callum Brown dans sa réponse de 2010<sup>42</sup>. Ce qu'on appelait autrefois le « dimorphisme sexuel de la pratique religieuse » n'a pas disparu dans la crise des années soixante. Dans l'enquête normande de 1987 sur les diocèses de Coutance, Sées et Bayeux (la dernière à avoir été réalisée selon les méthodes Boulard), il apparaissait encore comme massif et relativement permanent<sup>43</sup>.

Mais la situation française conforte aussi la perspective « révolutionnaire » de Callum Brown par la netteté de la cassure (même si elle a été difficile à voir sur le moment). À la limite, sa thèse vaut peut-être davantage pour le cas français ou belge<sup>44</sup> que pour la Grande-Bretagne, du moins dans certains milieux et certaines régions.

Deux constats importants paraissent ressortir de l'analyse qui appelleraient de plus amples développements. D'une part, le rôle probable d'événement déclencheur joué indirectement par le concile Vatican II (même s'il reste à en préciser les médiations), phénomène longtemps sous-estimé, en partie sans doute pour ne pas avoir l'air ce disant d'apporter de l'eau au moulin traditionaliste et intégriste. Un réformisme ici, selon le schéma toquevillien bien connu, aura déclenché une révolution qu'il était censé prévenir. D'autre part, sur

41. Sur la théorie des années 1980, inspirée par Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire, des « flux » et « reflux » dans l'histoire religieuse des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, je me permets de renvoyer aux remarques faites dans Guillaume Cuchet, *Faire de l'histoire religieuse*, op. cit. (n. 37).

42. Callum G. Brown, « What was the Religious Crisis of the 1960s? », art. cit. (n. 8).

43. Voir Colette Muller, « Une nouvelle enquête de pratique religieuse en Basse-Normandie », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 72, 1990/4, pp. 155-166 et Claude Langlois, « "Toujours plus pratiquantes". La permanence du dimorphisme sexuel dans le catholicisme français contemporain », *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés*, numéro spécial « Femmes et Religions », n°2, 1995, pp. 229-260.

44. Patrick Pasture, « Christendom and the Legacy of the Sixties: between the Secular City and the Age of Aquarius », *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 99, 2004/1, pp. 82-117.



un plan plus sociologique, celui de *fait générateur* de la crise joué par le sur-décrochage des baby boomers. Plus généralement, la génération, par-delà sa grande diversité interne, paraît avoir été la nappe de charriage de la mutation dont on peut suivre les effets jusqu'à nos jours dans la pyramide des âges<sup>45</sup>.

Les spécialistes blanchis sous le harnais discutent du délai nécessaire à l'historicisation sérieuse des phénomènes. Il est évidemment très variable selon les objets, les sources et leur accessibilité, les contextes, mais, en histoire culturelle et religieuse, il est courant d'entendre parler de quarante ou cinquante ans. C'était, par exemple, l'opinion de Marc Venard. Ce qui signifie concrètement que les jeunes, parmi la génération des acteurs et des témoins, ont généralement le temps d'y participer. Et de fait, il est frappant de voir la place qu'occupent dans cette production d'anciens baby boomers historiens<sup>46</sup> parvenus au seuil de la vieillesse qui, entre chien et loup, s'efforcent de poser un regard extérieur sur les événements de leur jeunesse, en bénéficiant pour cela de la richesse de leurs « archives intérieures » (Michel Lagrée). Le geste inaugural de Callum Brown déclarant, pour expliquer l'origine de son livre, que sa mémoire personnelle des événements lui paraissait incompatible avec la version qu'en donnait l'historiographie de son temps, est topique de ce point de vue et illustre bien la fécondité possible de ces dialectiques du soir, entre mémoire et histoire. Mais ces « archives intérieures » ne sont pas les mêmes d'un chercheur à l'autre, et Hugh McLeod a souligné justement que la différence de points de vue qui l'opposait à Callum Brown tenait en partie à leur différence d'expérience et de souvenirs de la période<sup>47</sup>.

La rupture religieuse des années 1960 et ses conséquences constituent, quoi qu'il en soit, un événement majeur que Hugh McLeod compare, pour l'ampleur de ses effets, à la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle, là où un historien français penserait plutôt à la Révolution. Il faut y insister un peu parce qu'il n'est pas certain qu'on en ait toujours pris une conscience assez vive et, qu'à bien des égards, l'événement, par sa profondeur même, est fabricant de sa propre amnésie. L'« exculturation » tendancielle du catholicisme ou du protestantisme dans les pays d'Europe du Nord-Ouest n'est pourtant pas un événement anodin<sup>48</sup>. Dans la mesure où des distances quasi-ethnologiques nous

45. J'ai avancé quelques hypothèses en ce sens, du point de vue du rapport à la mort, dans un article récent : Guillaume Cuchet, « La mort annoncée des baby boomers. Un possible tournant anthropologique », *La Maison-Dieu*, n° 281 : *Des rites funéraires en mutation*, mars 2015, pp. 17-33.

46. Voir, par exemple, dans le cas français, les travaux récents d'Yvon Tranvouez.

47. Hugh McLeod, « Response to Fuller, Kennedy, Maccarini and Brown », art. cit. (n. 9), p. 514.

48. C'est tout l'intérêt des analyses d'Emmanuel Todd, à mon avis, que de garder le fait à l'esprit, en dépit de leur caractère souvent discutable.



séparent désormais de certains aspects du monde des années 1950 et que la conscience historique fonctionne le plus souvent par questions du présent posées au passé, il devient difficile, pour les jeunes générations, de prendre une juste mesure de l'importance sociale du facteur religieux dans les sociétés du passé, en particulier dans ce « long XIX<sup>e</sup> siècle », qui a parfois duré jusqu'au seuil des années 1960. De ce monde d'hier pourtant, il reste encore parmi nous bon nombre de témoins étonnés et discrets qu'il serait bon, à la manière britannique, d'interroger pendant qu'il en est encore temps.

---



---

Professeur d'histoire contemporaine à l'université Paris-Est-Créteil (UPEC) et membre du Centre de recherches en histoire européenne comparée (CRHEC, EA 4392), Guillaume Cuchet travaille sur l'histoire et l'anthropologie religieuse des sociétés occidentales à l'époque contemporaine. Il a publié dernièrement *Les Voix d'outre-tombe. Tables tournantes, spiritisme et société au XIX<sup>e</sup> siècle* (Le Seuil, coll. « L'Univers historique », 2012) et *Faire de l'histoire religieuse dans une société sortie de la religion* (Publications de la Sorbonne, coll. « Itinéraires », 2013). Ses derniers travaux ont porté sur l'histoire de la confession et des formes de la culpabilité personnelle et collective.

---



---

#### RÉSUMÉ

Mots clés : christianisme, crise religieuse des années 1960, sociologie religieuse, sécularisation.

#### ABSTRACT

*The "Religions crisis of the 1960's". About a recent debate within the Britain historiography.*

*Key Words: Christianity, Religious crisis of the 1960's, Religious sociology, Secularisation.*