

Prier pour les défunts en France au XIX^e et au XX^e siècle : quelle religion cela implique-t-il ?

La réflexion que développe ce texte est née d'un double étonnement. Le premier est apparu il y a plus d'une dizaine d'années au cours de ma recherche de thèse. Travaillant sur le don aux institutions de 1800 à 1939 ¹, j'ai rencontré les dons faits aux institutions religieuses catholiques, repérables facilement jusqu'en 1906. Parmi ces dons, beaucoup vont aux paroisses (ou plus exactement à leur forme juridique, « la fabrique »), et parmi ces dons aux paroisses, la majorité a comme objectif principal ou secondaire de faire célébrer des services religieux, en général à perpétuité, en faveur du donateur, de sa famille. Ce geste, qui n'a rien de nouveau puisque médiévistes et modernistes le connaissent bien, peut être pour le XIX^e siècle cartographié. Plusieurs cartes successives sont mêmes possibles. Et là, première surprise : alors que bien des cartes existent mesurant l'attachement des fidèles à la religion catholique, la carte des prières pour les morts, la carte de la France du purgatoire, comme j'avais proposé de l'appeler, coïncide très peu avec les diversités régionales déjà connues de l'attachement au catholicisme. Je conclusais alors prudemment à l'existence « d'une vie religieuse qui prend de l'autonomie par rapport aux prescriptions ecclésiales, sans refuser cependant les enseignements majeurs sur l'Au-delà », et relevai depuis divers témoignages sur cette attitude mal connue.

En 2005, un jeune historien, Guillaume Cuchet, publie une édition allégée de sa thèse : *Le Crépuscule du purgatoire* ². Une démarche totalement différente de la mienne, qu'il ignore d'ailleurs. Et pourtant des convergences, d'autant plus intéressantes, ainsi que des divergences, sur lesquelles je reviendrai. Mais là où ma surprise redouble, c'est dans la cartographie de cette dévotion

1. MARAIS Jean-Luc, *Histoire du don en France, 1800-1939, les libéralités aux institutions*, thèse d'histoire, université d'Angers, 1996. Publication imprimée : *Histoire du don en France de 1800 à 1939. Dons et legs charitables, pieux et philanthropiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1999 (c'est cette édition que je citerai).

2. CUCHET Guillaume, *Le Crépuscule du purgatoire*, Paris, Armand Colin, 2005.

aux âmes du purgatoire. En effet diverses archiconfréries s'y consacrent, et on peut cartographier l'implantation de leurs membres : elle ne correspond à peu près en rien aux cartes que j'avais établies. Deux France du purgatoire pour le même siècle ! Pour G. Cuchet : « La carte du purgatoire recoupe en grande partie celle des "pays chrétiens" établie au lendemain de la seconde guerre mondiale par le chanoine Boulard ³ ».

Les historiens et la sociologie religieuse

Ces deux approches de la prière pour les morts, leurs rapports contradictoires avec la carte des « pays chrétiens » me conduisent à poursuivre la réflexion sur ces notions tant de fois utilisées de « pays chrétiens » et de « pays détachés ». Ces notions sont des « constructions » relativement récentes, puisqu'elles apparaissent à la suite l'intervention de Gabriel Le Bras en 1931. Son article-programme, « Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France ⁴ », propose de mesurer les pratiques canoniquement imposées : baptême, assistance à la messe dominicale, communion à Pâques. Le chanoine Boulard reprend la démarche de Le Bras et, en s'appuyant sur le dense réseau des curés de campagnes, publie en 1947 une « carte religieuse de la France rurale » (Figure 1), améliorée dans les versions de 1952 et 1966. Suivent aussi des enquêtes sur les villes. Le tout est présenté en 1980 dans un *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*.

Étienne Fouilloux commente ainsi l'enquête Boulard :

L'urgence rétrécit provisoirement le champ de l'enquête : il s'agit d'obtenir le plus vite possible un instantané de la pratique religieuse rurale pour guider la pastorale ; l'explication de sa physionomie par l'histoire peut attendre. Dans la même optique, trois indices tendent à l'emporter sur les autres au sein même du questionnaire : le taux de baptisés par rapport aux assujettis, qui définit le seuil de détachement ; les taux de pascalisans, et surtout de messalisants, qui définissent le seuil de la chrétienté.

Les jeunes historiens des années 1960 lisent Le Bras et Boulard : les sources atteignant ces gestes (les enquêtes que les curés remplissent depuis le XIX^e siècle à l'occasion des visites pastorales des évêques) sont nombreuses, sérielles, exploitables statistiquement et cartographiquement, donc très séduisantes au temps où le quantitatif s'impose en histoire. Du coup les autres indicateurs sont peu utilisés, présentés sous les concepts mal définis de « religion populaire », de « religiosité », de « dévotions ».

L'analyse quantitative du taux de pratique pascalle (le plus utilisé), de pratique dominicale, plus rarement du taux de baptisés et du délai entre naissance et baptême, du taux d'enterrements civils, du nombre de vocations sacerdotales et

3. *Ibid.*, p. 187.

4. Dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, repris dans *Études de sociologie religieuse*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, t. 1.

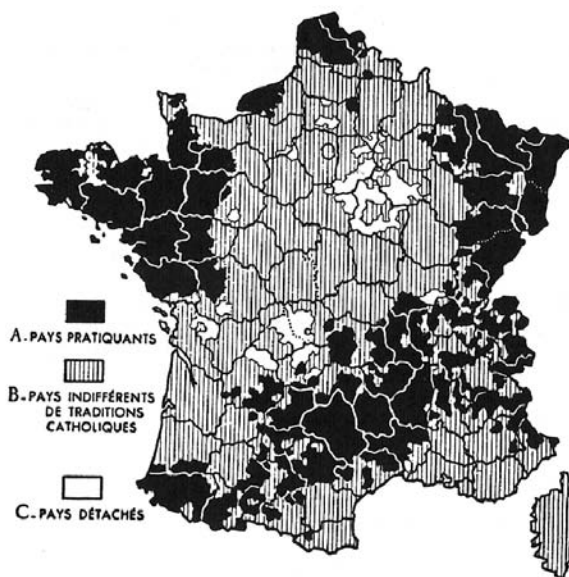


Figure 1

La pratique religieuse dans la France rurale vers 1950
(carte établie par M. le chanoine Boulard)

religieuses, a apporté, soit dans le cadre de thèses portant sur un diocèse, soit dans les enquêtes systématiques collectives, une masse énorme de matériaux exploitables sur les deux derniers siècles ⁵. En particulier, sont remises en cause les affirmations trop rapides sur un déclin linéaire et général de la pratique, et sur une « déchristianisation ouvrière » admise comme une évidence ⁶.

Les historiens plus exigeants que les curés?

Ces résultats incontestables n'interdisent pas de s'interroger sur la fiabilité de l'indice: dans son ouvrage posthume, Gabriel Le Bras alertait:

Au cours de nos longues recherches sur la pratique, nous n'avons cessé de rappeler, en même temps que l'importance de cette soumission au droit, la faible valeur religieuse d'une adhésion passive. [...] Nous ne mesurons que des apparences ⁷.

Le sociologue François-André Isambert remarque en 1982 que tout le monde reconnaît le caractère partiel des indices de pratique:

Mais le fait même de donner dans les enquêtes la première place à cet indicateur incitait à tenir pour faits marquants le mouvement général de régression

5. *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, Paris, Presses de Sciences Po/École des hautes études en sciences sociales/Éditions du CNRS, t. 1, 1982, t. 2, 1987, t. 3, 1992.

6. Gérard Cholvy et Yves-Marie Hilaire ont particulièrement insisté sur ces deux points: voir la présentation synthétique de G. CHOLVY, « La France déchristianisée ? », in *La Religion en France de la fin du XVIII^e siècle à nos jours*, Paris, Hachette, 1991, ch. 8.

7. LE BRAS Gabriel, *L'Église et le village*, Paris, Flammarion, 1976, p. 191.

du taux de la pratique, et les corrélations de ces taux avec ceux de l'ordre économique, démographique et politique.

Il invite les observateurs à « une prise en compte de multiples indices nouveaux ou oubliés » : les historiens peuvent se sentir concernés ⁸.

En 1985, l'historien (et ecclésiastique) Louis Pérouas s'interroge lui aussi, à l'occasion d'une étude sur le Limousin, une de ces régions particulièrement « déchristianisées » :

L'engouement de la sociographie catholique pour la pratique pascalle nous paraît aujourd'hui ambigu à plusieurs titres. Tout d'abord, il est trop évident que cette sociographie risque de se laisser enfermer dans le cercle des questions qui intéressaient les curés et d'abord les évêques [...]. Il y a plus grave. En faisant porter la principale question de type quantitatif sur la pratique pascalle — geste, en soi, éminemment significatif — on risquait des réponses involontairement biaisées : la communion pascalle appelle comme préalable la confession, particulièrement mal ressentie par beaucoup de Limousins. À la limite, on pourrait presque dire que la carte de la pratique pascalle reflète autant les relations, souvent délicates, de la population avec le clergé, que la ferveur ou la tiédeur ⁹.

Un peu plus loin, L. Pérouas revient sur cette faiblesse de la sociographie catholique qu'est :

la concentration sur les pratiques prescrites du catholicisme, au détriment d'autres formes, moins sérielles, il est vrai, mais peut-être plus révélatrices de la fidélité — ou de son contraire — aux traditions religieuses et même chrétiennes. Des enquêtes orales, menées avec sérieux, dans un certain nombre de villages limousins permettraient d'apprécier nombre de ces traditions, au moins aussi importantes que la pratique pascalle pour connaître le vécu religieux du peuple limousin ¹⁰.

Toute enquête renvoie à un questionnaire, et le questionnaire cerne ce que l'enquêteur définit comme religion, ce qu'il s'attend à trouver. Dès 1963, lors du premier colloque sur « la déchristianisation », René Rémond avait remarqué que « si le fait paraît s'imposer comme une donnée immédiate de l'expérience, la notion est le produit élaboré d'une réflexion ou l'expression condensée d'un monde de préjugés ¹¹. » Et lors des débats, il déclare :

La subjectivité de l'interprétation est inévitable en pareille matière, selon les exigences mêmes de l'historien et sa conception de la vie religieuse. Celle-ci varie également selon les époques ¹².

8. ISAMBERT François-André, *Le Sens du sacré*, Paris, Éditions de Minuit, 1982, p. 8-13.

9. PÉROUAS Louis, *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural, 1880-1940*, École des hautes études en sciences sociales, 1985, p. 29.

10. *Ibid.*, p. 30-31.

11. RÉMOND René, « Recherche d'une méthode d'analyse historique de la déchristianisation depuis le milieu du XIX^e siècle », *Colloque d'histoire religieuse de Lyon (octobre 1963)*, Grenoble, 1963, p. 136.

12. *Cahiers d'histoire*, t. 9, 1964, p. 90.

Il me semble que l'on n'a pas assez pris garde à cela : le rapprochement du canoniste Le Bras et de l'aumônier d'action catholique Boulard conduit les historiens, sans qu'ils s'en rendent compte, et d'autant plus facilement que ceux qui travaillent sur ces questions sont généralement catholiques, à des jugements de valeur implicites. En fait, on se réfère aux exigences du clergé catholique du xx^e siècle, et à un catholicisme vécu comme une « foi en Jésus-Christ ¹³ », où les rites sont les signes d'une adhésion intellectuelle et spirituelle. Cette conception du catholicisme a sa légitimité, théologique et pastorale, mais l'historien doit s'interroger. D'une part, peut-on refuser de considérer comme catholiques les populations qui se considèrent comme telles, sans pour autant se soumettre à la totalité des exigences cléricales ? Ces populations sont attachées à des rites, à des croyances : les qualifier de chrétiens « conformistes » peut être justifié du point de vue du clergé, mais les historiens ont-ils à reprendre ce vocabulaire plutôt péjoratif ? D'autre part, les exigences du clergé des années 1950 sont différentes de celles du clergé du siècle passé. Un vicaire général de Montpellier en 1877, tout en constatant la différence entre pratique pascale majoritaire des femmes et abstention de 4/5 des hommes, remarque que les derniers sacrements sont reçus partout.

D'où l'on peut et l'on doit conclure que la foi n'est pas morte au fond des âmes. Malgré les apparences contraires, nos populations restent chrétiennes... Tant que l'Église baptisera les enfants et enterrera les morts, elle ne sera pas près de perdre son emprise sur les âmes ¹⁴.

Et l'on pourrait citer de nombreux textes de ce type.

Les historiens ont aussi tendance à suivre l'opinion de Boulard sur les « conformistes saisonniers », ceux qui ne fréquentent l'église que lors des quatre saisons de la vie : ces chrétiens retiennent peu l'attention du chanoine, puisqu'à ses yeux ils sont sur la voie du détachement. On polarise donc l'attention sur les « chrétientés fidèles » (45 % d'adultes faisant leurs pâques) et sur les « pays détachés » (plus de 20 % d'enfants non baptisés), deux situations qui entrent pleinement dans les cadres de pensée cléricaux : les chrétientés vivent selon les normes de l'Église, les pays détachés sont « pays de mission », et c'est vers eux que tend l'effort pastoral.

Le catholicisme des non-pratiquants à regarder de plus près

Entre les deux pôles bien identifiés, s'étend la grande région des « pays de tradition catholique » où la majorité de la population (les « conformistes saisonniers ») est absente de l'église le dimanche et même à Pâques, mais respecte

13. CHOLVY Gérard, *Religion et société au XIX^e siècle. Le diocèse de Montpellier*, 1972, Lille, Service de reproduction des thèses, 1973, p. 1538.

14. *Ibid.*, p. 1419.

les rites catholiques lors des quatre grandes saisons de la vie, naissance/baptême, fin de la jeunesse/communion solennelle, formation du couple/mariage religieux, mort/derniers sacrements et funérailles chrétiennes. Régions « tièdes » selon Boulard, ou « indifférentes ». Ces régions de « tradition catholique » n'ignorent pas les gestes religieux : outre les quatre passages à l'église déjà mentionnés, les observateurs du XIX^e siècle en relèvent d'autres, selon les régions : la dévotion individuelle ou collective aux saints traditionnels, les pèlerinages, l'attachement aux processions, les unes paroissiales, les autres vers une chapelle, l'adhésion à une confrérie, la célébration de messes pour les défunts. À ces gestes « traditionnels » on peut ajouter les pèlerinages vers les sanctuaires mariaux nouveaux, la dévotion à sainte Thérèse de Lisieux, le mois de Marie. Devant ces démarches incontestablement revendiquées comme religieuses par ceux qui les pratiquent (et qui sont aussi relevées dans les questionnaires de visites épiscopales), les historiens hésitent.

Puisque la France du XIX^e siècle est majoritairement rurale, et que les études diocésaines privilégient fatalement le monde des campagnes, certains ont tendance à identifier ces pratiques à une « religiosité diffuse », à la « religiosité spontanée », religion naturelle et protectrice. D'autres parlent de religion populaire. La question de la « religion populaire » a suscité de nombreux débats chez les sociologues du religieux pendant le second XX^e siècle¹⁵. De ces débats, les historiens peuvent faire leur miel pour les deux derniers siècles : la religion populaire n'est pas un système religieux autonome et immobile, elle ne peut se réduire aux rites et croyances qui seraient traces de religions du paganisme conservées dans le monde rural, elle ne peut se confondre avec les pratiques des « classes populaires ». Plutôt que de religion populaire (dont on ne sait si elle est ainsi qualifiée en raison de l'origine sociale des fidèles, du succès de ses pratiques, ou du regard que posent les clercs sur elle), Jacques Maître propose de « redéfinir la religion populaire comme une religiosité vécue dans les groupes sociaux en quelque sorte pour [leur] propre compte (abstraction faite de l'intervention d'un pouvoir ecclésiastique ou d'une légitimation dogmatique)¹⁶ ».

Les gestes, rites et croyances qui entourent la mort forment le noyau sans doute le plus vivace de cette religion de masse, y compris dans les rites qui nécessitent l'intervention du clergé. La sociologie religieuse n'a guère porté d'attention à ce rite, en dehors de son intégration dans la liste des rites de passage. Les historiens signalent bien sûr l'« attachement universel » à ces rites et à la fête de la Toussaint qui attire plus de monde à l'église que Pâques, en particulier dans les régions « conformistes ». Pourtant ils ne s'y attardent guère, se ralliant au jugement de Le Bras :

15. Voir la présentation qu'en fait Danièle HERVIEU-LÉGER, « "Déchristianisation", réformes religieuses et religion populaire », dans *Vers un nouveau christianisme ?*, Paris, Le Cerf, 1986, p. 101-137.

16. Article « Religion », *Encyclopaedia Universalis*, t. 15, 1985, p. 844.

On hésiterait à réduire au profane le culte des morts ; il suppose ordinairement plus qu'un souvenir : une certaine croyance à l'outre-tombe, peut-être à l'efficacité du souvenir. Ceux que nous appelons les conformistes mortuaires, nous n'oserions les confondre avec les détachés¹⁷.

Mais on est loin de les intégrer parmi les bons catholiques !

Le clergé du siècle précédent était moins sévère envers ces fidèles. Et l'Église attachait une telle importance à la mort, à la réconciliation lors des derniers instants, qu'elle a mené une vaste offensive en ce domaine, en particulier par l'intermédiaire des religieuses hospitalières et des religieuses gardes-malades à domicile. Avec des significations diamétralement opposées, le thème est fort présent dans la littérature, de la conversion « à l'article de la mort » à la confession extorquée à un agonisant sans défense. L'intervention de l'Église se fait en trois temps : la réception des « derniers sacrements » (confession, extrême-onction, communion en viatique), les funérailles religieuses (service religieux et conduite au cimetière), la prière pour l'âme du défunt, par les services de huitaine, au terme du mois, de l'année, et par les fondations de services perpétuels. Seul Louis Pérouas a remarqué l'intérêt de cette question des « services pour les défunts », dans un chapitre où il évoque « ces traditions, au moins aussi importantes que la pratique pascale pour connaître le vécu religieux du peuple limousin ». Il relève diverses mentions dans les rapports des curés et conclut ainsi :

On peut interpréter cette évolution à partir de la réflexion du curé de Méasmes, près de Bonnat, en 1923 : la demande de « services » se maintient, alors que la pratique dominicale a déjà beaucoup diminué. Décalage dans le détachement vis-à-vis de deux pratiques différentes dont l'une tenait plus de la religion prescrite, l'autre davantage de la religion vécue par le peuple, avec son mélange, plus visible, de foi, de tradition et de sociabilité¹⁸.

Prier pour les défunts

Il me semble donc que l'analyse de ces services demandés pour les âmes des défunts permet d'atteindre une forme extrêmement vivante de participation au catholicisme au cours du XIX^e siècle, qui n'est pas exclusive d'autres gestes plus couramment repérés par sociologues et historiens, mais qui peut aussi avoir son autonomie et ouvrir un accès à cette religion « pour soi » que l'on cherche à atteindre. Ces services sont organisés selon deux processus. La famille du défunt peut demander la célébration de messes plus ou moins solennelles dans les semaines, les mois, l'année qui suivent le décès. Le défunt lui-même peut avoir dans son testament prévu ces célébrations, en les demandant ou en laissant une somme pour cet objet, « pour X francs de messes ». On parle alors de messes « une fois dites », ou de messes « au détail ». L'autre

17. LE BRAS Gabriel, *op. cit.*, p. 78.

18. PÉROUAS Louis, *op. cit.*, p. 32.

processus consiste à « fonder » des messes ou des services ¹⁹. Lorsqu'on analyse un échantillon de testaments du XIX^e siècle (ou du XVIII^e), la première formule est la plus fréquente. La fondation de services, plus rare, peut être temporaire (dix ans, vingt ans, etc.) ou perpétuelle. Pour l'historien, elle est d'un grand intérêt méthodologique, puisqu'elle laisse une trace aisément repérable. En effet, son exécution repose sur le revenu d'un capital donné dans ce but. L'institution qui reçoit ce capital doit être autorisée à le recevoir, selon la législation, articles 910 et 937 du Code civil. Quelles sont ces institutions ? Toute institution publique, toute personne morale peut être chargée de cette fonction. La fondation de services religieux peut être une annexe d'un don ou legs charitable ou philanthropique : hôpitaux, bureaux de bienfaisance, communes peuvent ainsi en être chargés, et se tourneront ensuite vers le clergé pour les faire célébrer. Mais on peut aussi s'adresser directement à des établissements religieux : les séminaires, et surtout les fabriques paroissiales. Dans tous les cas, un acte officiel (ordonnance, décret, arrêté) est nécessaire, un dossier est constitué, une trace est laissée.

Assurer aux défunts les prières qui leur reviennent est une préoccupation du clergé, mais tout autant de l'État. Toute la jurisprudence du ministère des Cultes va dans ce sens. Ainsi, lorsque l'actif d'une succession ne permet pas de réaliser tous les legs prévus, les services religieux sont prioritaires ; dans certains cas où la jurisprudence ordinaire pousserait à ne pas autoriser le legs, on la modifie pour « ne pas priver la testatrice des prières qu'elle a voulu s'assurer » ; lorsque des biens ont été donnés, il est ensuite impossible de les vendre s'il y a eu fondation de services, car « l'exécution de volontés si sacrées pourrait être compromise dans l'avenir » ; lorsque les fabriques refusent une donation ou un legs, on doit les y contraindre, une de leurs « principales attributions » étant « de faire acquitter des services religieux prescrits par les testaments », et « l'exercice d'un droit sacré » ne peut être livré à l'arbitraire du conseil de fabrique.

Lorsque l'état d'indigence des héritiers naturels d'un testateur, qui a fait un legs à un établissement ecclésiastique à charge de services religieux, paraît devoir en motiver le rejet, comme l'intention bien formelle du testateur a été d'obtenir des prières pour le repos de son âme, il est convenable, tout en refusant l'acceptation pour l'intégralité du legs, de l'autoriser au moins jusqu'à concurrence de la somme nécessaire pour assurer l'acquit des services religieux ²⁰.

Tout cela atteste d'une doctrine constante et d'une conviction de l'administration qui fait écho aux convictions de la France catholique.

19. Le service se distingue de la messe en ce qu'il y ajoute une « absoute » avec le chant du *Libera me* ; on peut aussi trouver des services se composant du chant des vêpres des défunts suivi d'une absoute.

20. VUILLEFROY Amédée, *Administration du culte catholique*, Paris, Joubert, 1842, p. 399 (avis du Conseil d'État, 1835).

Donateurs et testateurs du XIX^e siècle dans leurs demandes de messes adoptent une relative modération par rapport aux siècles précédents²¹. Les messes demandées ne sont pas très nombreuses : une messe annuelle, douze messes annuelles, la centaine de messes étant rarement dépassée. Les messes basses, plus discrètes (et moins coûteuses) sont plus fréquentes que les messes chantées, et surtout que les services solennels²². Une combinaison fréquente est celle d'un service annuel et de douze messes basses. Dans certaines régions (Haute-Marne, Aveyron), on fonde aussi des « saluts du Saint-Sacrement », ailleurs la récitation d'un *Libera* le jour de la Toussaint. Généralement, les messes sont demandées pour le testateur et sa famille. Notons que des testateurs, faisant des legs charitables, précisent parfois que c'est « pour le repos de mon âme » : l'absence de fondation pieuse n'est pas preuve de détachement religieux et d'indifférence pour l'au-delà. Prière et charité peuvent parfois être liées lorsque la messe de fondation doit être accompagnée d'une distribution de pain aux pauvres qui y assisteront et, plus globalement, lorsque le testateur fait deux legs égaux, l'un pour la fabrique, l'autre pour les pauvres.

La cartographie des fondations de services

Ces dons et legs constituent une part importante de la fortune des fabriques. La question polémique de l'enrichissement de l'Église étant constamment débattue, des évaluations de cet enrichissement ont été faites à plusieurs reprises, nous permettant d'établir des cartes diocésaines. Certes, les dons et legs sont un geste relativement rare, mais la régularité chronologique du geste et la permanence des différences régionales nous permettent de les considérer comme un phénomène social révélateur de comportements durables et généraux²³. Il est donc légitime de considérer les libéralités envers les fabriques à charge de service religieux comme un marqueur d'un tempérament régional. Pour la période 1802-1828, les fabriques ont reçu 15,6 millions de francs, dont 4,2 millions étaient destinés à constituer un capital pour assurer des services religieux. Un relevé très soigneusement établi permet de comptabiliser les libéralités faites en vue de services. On obtient ainsi une première carte (Figure 2, page suivante) de la prière pour les morts. Les inventaires des biens de fabriques en 1905, célèbres pour d'autres raisons, donnent une dernière image des biens grevés de « charges pieuses et charitables²⁴ » : 75% des biens des fabriques sont grevés de charges (Figure 3, page suivante).

21. Fin du Moyen Âge, ou période baroque (1650-1710).

22. Pierre Chaunu avait noté cette évolution avant la Révolution (*La Mort à Paris*, Paris, Fayard, 1978, p. 412-413).

23. Libéralités charitables, aux communes et aux institutions religieuses sont concernées par cette affirmation qui est une des conclusions de ma thèse.

24. Rapport annexe au débat sur la loi de 1908, publié par la *Revue d'organisation et de défense catholique*, 1908, p. 74 sq.

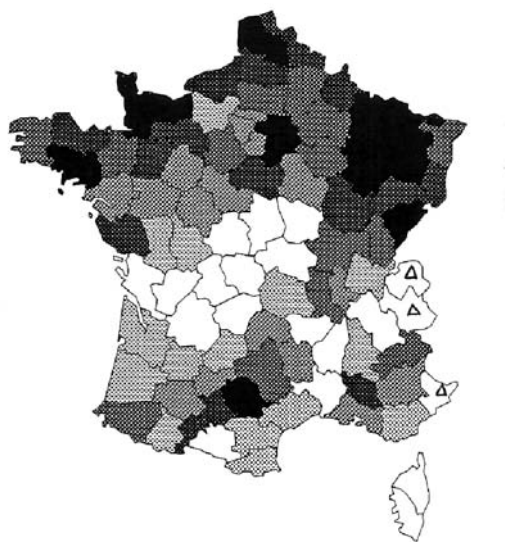


Figure 2
 Les libéralités à charge de services, 1802-1828
 (Source:Archives nationales F¹⁹ 7204)

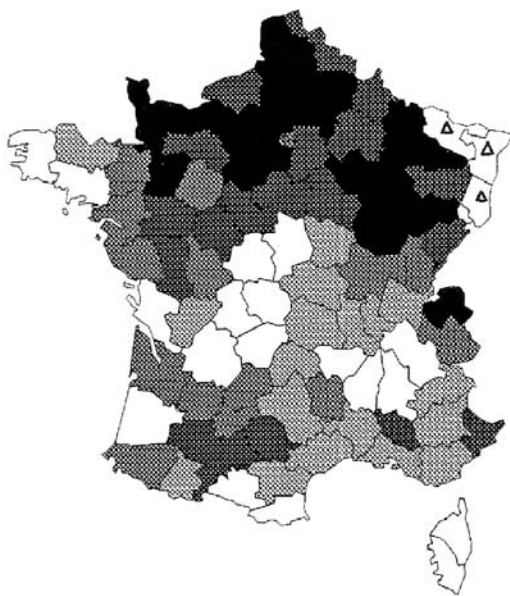


Figure 3
 Les biens des fabriques grevés de charges pieuses et charitables, 1906
 (Source: Rapport annexe au débat sur la loi de 1908 [voir note 24])

Nous retrouvons derrière ces deux cartes les «vagues» successives de libéralités, qui des Vosges à la Normandie, et dans une moindre mesure jusqu'à la vallée de la Loire, ont été faites en vue de services. La Lorraine et la Basse-Normandie, relativement «fidèles», y sont à égalité avec la Haute-Normandie et la Picardie, plus «tièdes», et la Champagne «détachée».

Derrière l'apparente uniformité créée par l'abondance des libéralités, il est possible de retrouver la diversité des situations religieuses. D'une part, on a (Normandie, Lorraine, Champagne) des régions qui au XIX^e siècle sont attachées au catholicisme (sans cependant être «cléricales»), comme le prouve la carte des ordinations de 1900-1904, ou celle des versements à la *Propagation de la Foi* en 1901-1905. Cet attachement aux rites et aux pratiques se traduit aussi par ces multiples petites libéralités de gens modestes.

La Bretagne occidentale — avec son culte des morts — est étrangement absente. Sauf exceptions, le Midi est inégalement représenté : l'Aquitaine est plus présente que le Rouergue ou la Lozère. La comparaison de cette carte avec celle des libéralités «avec charge» de 1802-1828 est intéressante : mêmes vides dans la France du Centre et du Centre-Ouest, ainsi que dans la vallée du Rhône, comblement des creux dans le Bassin Parisien (voir l'Eure, la Sarthe). On repère aussi la progression de l'Aquitaine, où les dons et legs augmentent pendant tout le siècle. En Limousin, le vide de la carte des services pour les morts correspond au détachement religieux précoce, tout comme dans les Charentes. Mais à l'inverse, pourquoi des bastions de chrétienté comme les bocages de l'Ouest intérieur, l'Aveyron et la Lozère en sont-ils absents ?

Pour expliquer cette carte, tournons-nous vers le donateur ou testateur. Que veut-il ? Quatre préoccupations le guident. Il veut laisser une trace (comme 30 % de ceux qui font un legs²⁵). La messe, le service seront annoncés au prône, et le souvenir sera ravivé. Mais pour cela, il pourrait, dans certaines régions, se contenter d'une recommandation, peu coûteuse, à la prière des fidèles lors du prône (le nécrologe). S'il ne le fait pas, c'est qu'il veut autre chose. Fonder un service est aussi une affirmation sociale²⁶ : les fondateurs sont loin d'être tous riches, mais un minimum d'aisance est nécessaire : une messe basse annuelle, c'est au moins un capital de 100 F, un service, c'est au moins 200 F... La montée de l'aisance dans les campagnes peut expliquer la croissance de la demande dans des régions alors prospères, comme l'Aquitaine. On évoque aussi la «puissance de l'exemple», qui joue en Lorraine, et déborde même le monde catholique puisque les juifs de cette région ont le même souci marqué de prières pour les défunts. Le testateur

25. MARAIS Jean-Luc, *op. cit.*, p. 318 : 16,7 % entre 1800 et 1850, 30 % entre 1851 et 1914.

26. L'affirmation sociale comme le souci de la trace pouvaient aussi être assurés par l'édification d'un tombeau et une donation à la commune chargée d'en assurer l'entretien perpétuel : cette alternative interdit de voir dans les fondations de messes un pur geste social, d'autant que les testateurs qui demandent des messes prévoient rarement l'entretien de la tombe par ces moyens.

ou donateur a une troisième préoccupation, assurer le salut de son âme et de celles de ses proches, et cela vaut aussi bien pour le « fidèle » ordinaire, convaincu de son imperfection, que pour le « saisonnier », qui n'a pas suivi toutes les prescriptions de l'Église, mais qui accepte les derniers sacrements, et qui compte sur les prières de l'Église pour abrégier son temps de purgatoire. Doit-on aller jusqu'à penser que la répartition selon les sexes reflète, comme un indicateur inversé, l'évolution de la pratique masculine ? La part des hommes (les prêtres n'étant pas comptés) dans ces libéralités évolue ainsi en Haute-Marne (un des départements où la fondation de services atteint des records) : 1858, 29 %, 1888, 37 %, 1898, 44 %. Mais il nous reste à expliquer pourquoi les régions les plus fidèles ne sont pas également touchées. La parfaite coïncidence entre chrétientés et abondance de services pour les morts est finalement rare : Basse-Normandie, Pas-de-Calais, Lorraine... Il nous faut revenir aux rapports entre fidèles et clergé : faire une donation ou un testament, c'est créer un rapport juridique (et certaines régions sont plus attachées que d'autres à cette culture de l'écrit), confier à la fabrique, organisme laïc, la surveillance de la fondation. D'une certaine manière, c'est marquer une forme de méfiance envers le clergé. Il peut y avoir comme un parallélisme entre ce geste, et celui, beaucoup plus connu, qui fait refuser la confession (et donc la communion pascale). Ainsi s'expliquerait la situation paradoxale de la Champagne, de la Picardie, d'une bonne partie de la Normandie. Alors que dans les régions « fidèles », on a plus confiance dans le clergé : on lui confie des messes à dire sans passer par ces formes écrites, on privilégie aussi les messes une fois dites, célébrées dans les jours qui suivent le décès, et on se tourne vers les œuvres nouvelles créées en faveur des âmes du purgatoire.

Les croyances : salut et purgatoire

Les donations et surtout les testaments donnent sur les convictions religieuses des individus peu d'indications, et bien banales : le salut de l'âme est parfois évoqué, surtout quand les messes sont dites pour la famille, l'époux. Certains, plus rarement, prévoient des messes « pour les fidèles de la paroisse », ou « pour les pauvres de la paroisse ». Le purgatoire est quelquefois mentionné : ainsi dès 1817, dans une donation à Orléans pour cinquante-deux messes par an pour les âmes du purgatoire. Les évocations des « âmes du purgatoire », utilisant le vocabulaire des œuvres nouvelles, sont cependant plus tardives, fin de siècle : « pour les âmes les plus délaissées du purgatoire ». Le chanoine Gourlot de Sens, dans son testament de 1877, développe un raisonnement fort intéressant : il demande d'abord dans l'année de son décès cinquante messes pour lui, « et si j'avais le bonheur d'être au ciel avant leur entier acquittement, pour la délivrance des âmes de ma famille » ; il fonde aussi soixante messes annuelles, pour lui et pour sa sœur, « avec intention toutefois si Dieu nous a admis dans son royaume céleste,

d'appliquer le Saint-Sacrifice alternativement à l'âme de ma famille la plus délaissée, ou la plus proche de la délivrance ²⁷.» Voilà un homme qui a le sens de la famille, et qui pratique une « comptabilité de l'au-delà », selon la formule de Jacques Chiffolleau, reprise par G. Cuchet. Il est sûr que les dévotions en faveur des âmes du purgatoire et l'essor du discours sur ce lieu consolant, si bien décrits par G. Cuchet, marquent les esprits, y compris de ceux qui par testament ou donation fondent des messes.

La chronologie du renouveau du purgatoire n'est sans doute pas si nette que l'affirme G. Cuchet, qui évoque la « bulle dévotionnelle » qui se met en place entre 1855 et 1860 : ces années sont celles d'initiatives romaines et de créations d'archiconfréries ²⁸, mais la dévotion existait, au moins implicite, dans la prière pour les âmes des défunts et la célébration de messes ²⁹. C'était même, en certaines régions, une pratique massive. Et les témoignages cléricaux que cite G. Cuchet sont particulièrement intéressants lorsqu'on les rapporte à ces pratiques. Il signale ainsi un texte de l'abbé Gaduel daté de 1852 et concernant le diocèse d'Orléans, mettant en rapport l'attitude des « chrétiens les plus éloignés des pratiques et des assemblées de la religion », mais fidèles « aux obsèques, aux services funèbres, aux anniversaires de leurs parents ou de leurs amis », et acceptant la confrérie pour le soulagement des âmes du purgatoire. Il mentionne aussi l'abbé Largentier, un des promoteurs de ces œuvres, qui « a raconté que sa vocation était née du constat que dans son village natal de l'Aube, le culte du purgatoire était la seule dévotion des habitants » : or ces deux diocèses, surtout celui de Troyes, sont parmi ceux où les fondations de services sont les plus nombreuses.

Il y a donc des points de contact entre ces deux formes de dévotion. Il y a aussi dans les formes nouvelles de la dévotion une référence parfois polémique à la pratique ancienne que l'on veut dépasser. À cette pratique ancienne, les zéloteurs des œuvres nouvelles reprochent de laisser à l'abandon les âmes des indigents, en ne bénéficiant qu'à ceux qui ont laissé de quoi faire dire des prières ; y a-t-il un « purgatoire des riches » et un « purgatoire des pauvres » ? D'autres dénoncent la « privatisation » des prières pour les morts, restreintes à la famille. Au contraire, les œuvres nouvelles mènent une « politique sociale de l'au-delà », et nourrissent « l'utopie d'une sorte de couverture expiatoire universelle », comme l'écrit G. Cuchet. Les « suffrages » des fidèles, bonnes actions, prières, célébrations de messes, contribuent à la

27. Ce cas illustre parfaitement ce que M^{re} Mignot décrit : « l'inconsciente candeur des calculs intéressés auxquels se livrent, sur cet objet, les personnes les plus qualifiées en dévotion » (1902, cité dans CUCHET Guillaume, *op. cit.*, p. 83).

28. Sur ces archiconfréries, *ibid.*, p. 149-164. La plus importante est l'œuvre expiatoire de la Chapelle-Montligeon.

29. « Ce premier XIX^e siècle est tout imprégné de purgatoire » (VOVELLE Gabrielle et Michel, *Vision de la mort et de l'au-delà en Provence d'après les autels des âmes du purgatoire, XV^e-XX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 43).

délivrance des âmes du purgatoire, quelle qu'ait été leur situation terrestre. On s'adresse aux œuvres nouvelles pour qu'elles fassent dire des messes pour les défunts de sa famille, mais aussi pour les âmes délaissées. L'adhésion, par une modique cotisation, permet aussi de bénéficier des mérites gagnés par l'ensemble des membres. « Rien ne se perd au sein de l'association et les défunts sortis du purgatoire abandonnent aux confrères nécessiteux les valeurs expiatoires en déshérence ».

Cette présentation boutiquière du dogme de la communion des saints peut surprendre, mais elle est développée dans les bulletins des œuvres nouvelles. Ces archiconfréries se présentent comme une réponse au déclin des prières traditionnelles pour les morts ; je ne suis pas sûr que ce déclin soit si net que ne le disent les promoteurs des nouvelles formules, puisque le nombre de libéralités aux fabriques est globalement stable de 1870 à 1905. Mais ils ont su créer un nouveau marché, en s'appuyant sur un nouveau produit et un véritable *dumping*. Le produit, c'est le trentain grégorien qui consiste en trente messes célébrées consécutivement, au terme duquel l'âme du destinataire est délivrée. Les testateurs demandent souvent des messes célébrées rapidement après leur mort, car c'est une opinion admise que c'est à ce moment-là qu'on en a le plus besoin. En développant le trentain et en affirmant son efficacité (malgré des réticences de théologiens et de canonistes), l'œuvre de Montligeon, puis ses semblables, proposent une formule très attractive, mais irréalisable en paroisse : un curé ne peut, en raison du calendrier liturgique et des diverses messes qu'il doit célébrer, s'engager à dire consécutivement trente messes pour une âme du purgatoire. Nouveau, efficace, le trentain proposé présente un dernier attrait, son coût, 45 à 60 francs d'avant 1914, « suffisamment élevé pour qu'on puisse lui supposer une réelle efficacité, sans être inaccessible aux bourses modestes. Le trentain, parce qu'il coûte moitié moins cher, est un peu la fondation du pauvre ³⁰ ». Les services proposés par les archiconfréries sont en effet moins chers que les services qu'assurent les paroisses : là, une messe basse ordinaire coûte 2 francs, une messe basse de fondation coûte 4 francs (honoraires du prêtre, supplément pour la date imposée, salaire de l'enfant de chœur, et bénéfice de la fabrique), une messe chantée de fondation, 7,5 francs. La fondation impose un capital correspondant de plus de 100 francs au minimum, pour une messe annuelle. Messe moins chère (1,5 franc à jour libre, 2 francs à jour fixe), fondation pour une messe moins coûteuse (entre 50 et 100 francs), les archiconfréries du purgatoire ont du succès : « Comment résister, en effet, à une tentation pareille et à une si bonne affaire ? Lorsqu'on peut avoir tant de messes à si bon marché, à quoi bon recourir à son curé, qui est obligé de s'en tenir aux tarifs en usage ? », s'exclame l'archevêque d'Albi en 1902 ³¹.

30. CUCHET Guillaume, *op. cit.*, p. 120-121.

31. Les données chiffrées sont issues de ma thèse et de l'ouvrage de G. Cuchet, qui cite M^{gr} Mignot, p. 177.

Œuvres du purgatoire et paroisses : une concurrence ?

Le succès des œuvres nouvelles tient-il à cette concurrence déloyale ? Il faut d'abord le relativiser. La plus importante des œuvres du purgatoire est celle de Montligeon, qui voit transiter à la veille de la guerre de 600 000 à 800 000 francs d'honoraires par an (ce qui correspondrait au revenu — 3 % à l'époque — d'un capital de 27 millions). L'œuvre de Saint-Michel a un capital de 500 000 francs en 1882, soit 15 000 francs d'honoraires possibles. Du côté du culte paroissial, en 1907 on évalue les biens des fabriques grevés de charges pieuses et charitables à un capital de 165 millions de francs : si l'on estime que les charges pieuses grèvent 80 % de ce capital ³², soit 132 millions, c'est un revenu annuel d'au moins 4 millions de francs, permettant de célébrer un million de messes basses de fondation. Pour parfaire la comparaison, il faudrait évaluer le poids des messes pour les défunts célébrées par les curés soit à la suite de legs testamentaires sans fondation (les messes « une fois dites »), soit à la demande des familles. En 1906, l'œuvre de Montligeon célèbre un peu plus de 200 000 messes, de fondation ou « une fois dites ». Bien sûr, il s'agit là d'ordres de grandeur, mais ils révèlent à la fois le poids des services paroissiaux pour les morts, qui bénéficient de l'accumulation d'un siècle de libéralités et du quadrillage paroissial du territoire, et le succès notable des œuvres nouvelles, supra-diocésaines et pour certaines internationales

Mais y a-t-il vraiment concurrence ? Oui, si l'on en croit M^{gr} Mignot et quelques autres évêques. Oui aussi, lorsqu'on examine la courbe des messes célébrées par l'œuvre de Montligeon : après la Séparation, l'impossibilité de confier aux fabriques la fondation de services ³³ se traduit par une augmentation très sensible des messes célébrées par les œuvres. La clientèle s'est reportée vers le concurrent. Pourtant, je ne suis pas sûr que la concurrence soit si importante qu'on pourrait le croire. G. Cuchet a cartographié l'implantation de plusieurs œuvres, à partir de listes de défunts recommandés à la prière des membres, et de listes de zélatrices (Figures 4 et 5 page suivante).

Quand on compare deux de ses cartes avec celles que j'ai élaborées, on constate qu'elles ne se superposent guère, si ce n'est dans leurs vides : le centre de la France, le centre-ouest, la Bretagne occidentale. Le caractère atypique de la Basse-Bretagne, que j'avais relevé, est confirmé : la prière pour les défunts, si présente, ne se coule ni dans le cadre des fondations, ni dans celui des œuvres nouvelles. Les coïncidences entre les pleins des deux séries de cartes sont rares : Basse-Normandie, Lorraine (et probablement Alsace) et Champagne, et moins nettement Nord et Pas-de-Calais, Franche-Comté, Haute-Garonne et Tarn. En fait, deux formes de catholicisme se juxtaposent : un catholicisme

32. Selon l'évaluation de Nigeon de Berty, et aussi parce la jurisprudence a été très hostile à l'acceptation de charges charitables par les fabriques (elles sont mêmes impossibles après 1880).

33. La loi de séparation prévoyait que les associations cultuelles pourraient recevoir des fondations pour services (article 19), mais elle ne fut pas appliquée.

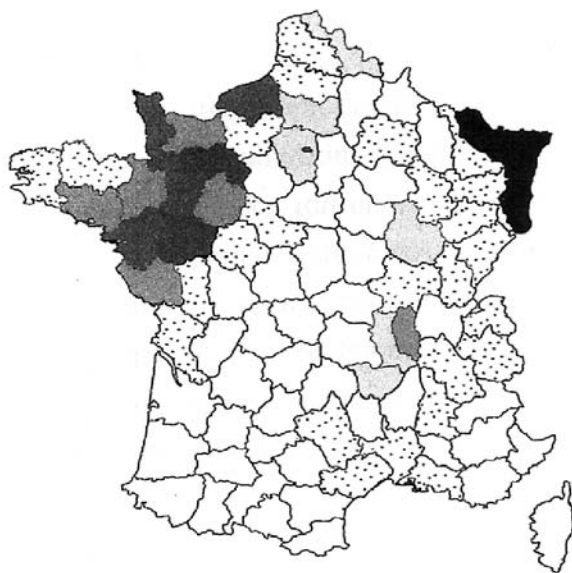


Figure 4

Implantation de l'œuvre de Montligeon, 1891-1913

(Source : CUCHET Guillaume, *op. cit.*, p. 180)

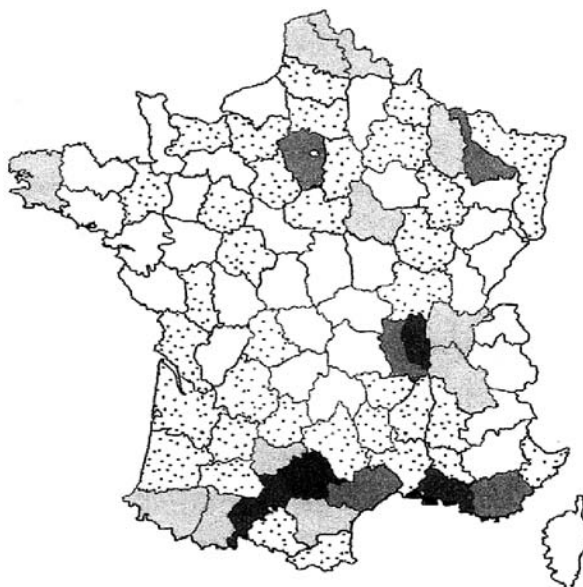


Figure 5

Implantation de l'œuvre d'En-Calcat, 1906-1910

(Source : CUCHET Guillaume, *op. cit.*, p. 184)

de tradition, et un catholicisme de dévotion. Le catholicisme de tradition est solidement attaché aux grands rites de la vie et de la mort, mais garde une certaine distance envers le clergé, et envers les nouveautés qu'il propose : c'est le cas du Bassin parisien, de l'Est de France, de l'Aquitaine. Dans certaines de ces régions, en s'appuyant sur ce culte des morts si présent, les œuvres nouvelles du purgatoire se sont cependant implantées.

Le catholicisme de dévotion respecte les grands rites mais aussi d'autres pratiques, anciennes et nouvelles, développées par le clergé à qui l'on fait confiance, et par de pieuses zélatrices : dans l'Ouest intérieur et la Bretagne gallo, la région lyonnaise. Dans le sud du Massif Central, la prière pour les morts, pourtant présente au début du XIX^e siècle, ne s'est guère développée, mais le relais a parfois été pris par les œuvres nouvelles.

Un reflux commun

La prière pour les défunts tout comme la prière pour les âmes du purgatoire a peu à peu quitté le paysage religieux. Est-ce que ce fut au même rythme ? Pour les messes de fondation, le coup le plus rude leur est porté par la loi du 13 avril 1908. Alors que la loi de séparation prévoyait le transfert des biens des fabriques aux associations cultuelles, et donc la permanence des fondations, l'inapplication de la loi aboutit à un nouveau texte affectant les biens aux communes ou aux établissements de bienfaisance, et précisant que les fondations ne sont plus possibles, et que les anciennes ne sont plus exécutées. D'un seul coup, toute une pratique s'effondre, remplacée, sur l'initiative pontificale, en 1910, par une messe annuelle dans chaque paroisse ! Certes, après la Grande Guerre, des accommodements limités sont négociés, mais sans retour à la situation antérieure. J'aurais tendance à penser que là est le tournant, confirmé par l'observation de M. Vovelle sur les autels dédiés aux âmes du purgatoire en Provence : « À peine atteint le point culminant [autour de 1906] d'un quadrillage serré, les preuves d'un fléchissement se font jour ³⁴. »

Quant aux œuvres du purgatoire, elles récupèrent une partie de la demande de messes, mais leur déclin commence, que G. Cuchet attribue au choc de la guerre :

Personne, pas même le clergé spécialisé, n'a pu se persuader que les défunts de la Grande Guerre fussent devenus des âmes du purgatoire. Au fond, nul n'a eu le cœur d'imposer « ce retard de la gloire » céleste par lequel les théologiens définissaient la peine du purgatoire. [...] Le choc n'a été si profond que parce qu'il ébranlait un système qui manifestait déjà, depuis le début du siècle, des signes d'essoufflement ³⁵.

Il n'y a donc pas vraiment de divergence sur la chronologie, même si nous ne mettons pas l'accent sur les mêmes causes.

34. VOVELLE Gabrielle et Michel, *op. cit.*, p. 49.

35. CUCHET Guillaume, *op. cit.*, p. 241.

Retour au catholicisme des « non-pratiquants »

J'étais entré dans cette recherche en raison d'une cartographie mystérieuse. G. Cuchet a eu moins de mal dans son interprétation cartographique, puisqu'il constate qu'elle recoupe en grande partie celle des pays chrétiens de la carte Boulard... En grande partie, mais pas totalement, et les discordances les plus notables sont celles de la Champagne, du Midi toulousain et languedocien, du Calvados, toutes régions où les services demandés sont nombreux. Je trouve ici confirmation de mon hypothèse : les pays de tradition catholique mais non-pratiquants ne refusent pas les grandes croyances du dogme chrétien sur la vie éternelle, et adoptent même de nouvelles pratiques nées dans les pays dévots. Mais cette constatation nous ramène à l'observation d'Étienne Fouilloux sur l'approximation qu'il y a à regarder comme un bloc les « pays conformistes ». Les travaux menés sur les divers diocèses révèlent une évolution de 1900 à 1950 qui n'a rien d'uniforme : la pratique pascalle dans les diocèses dits « conformistes » peut remonter : c'est le cas de Chartres, Versailles, Orléans, Troyes, Châlons, Reims, Soissons, Sées, Bordeaux, Agen, Montauban, Aire et Dax ³⁶... tous diocèses où le culte des morts était vivant. En revanche, la baisse s'accélère à Nevers, Bourges, Moulins, Viviers, Pamiers, Périgueux, Tarbes, où l'on ne se préoccupait guère de prier pour les défunts.

Plus curieux encore, la carte de l'assistance hebdomadaire à la messe dressée en 2001, dans un cadre départemental intégrant les villes, montre une France catholique qui a évolué depuis la carte Boulard du milieu du siècle (Figure 6).

Sur fond de recul massif de la pratique régulière, des inégalités régionales subsistent, mais avec des changements. Si l'Ouest, le sud du Massif Central, les Alpes, les Pyrénées-Atlantiques, l'Alsace et la Lorraine restent des zones de fidélité relative aux préceptes de l'Église, d'autres régions se distinguent, nouvelles dans ce type de cartes : le nord de la France, le Calvados, une partie de la Champagne, la Bourgogne, la Dordogne, le Lot et les Landes... tous départements où un siècle plus tôt, la pratique pascalle était faible, et les services pour les morts nombreux (mais quelques départements, Marne, Aube, Loiret, Gers, Tarn, interdisent de généraliser). Doit-on aller plus loin et rapprocher l'effondrement de la pratique de la région rhodanienne et son peu de zèle pour les défunts ? Il ne s'agit pas de faire de la prière pour les morts, d'ailleurs disparue dans ses formes anciennes ³⁷, la clé unique d'évolutions complexes. Mais il faut souligner l'importance

36. Synthèse de HILAIRE Yves-Marie, « L'histoire religieuse dans la France contemporaine », *Historiens et Géographes*, 331, 1991, p. 262-263, et analyse dans *Matériaux pour l'histoire religieuse*, op. cit., t. 3.

37. Les fondations ont disparu, mais en 1973 50 % des Français sont favorables à l'usage de faire dire des messes pour les morts (SUTTER Jacques, *La Vie religieuse des Français à travers les sondages d'opinion, 1944-1976*, Paris, Éditions du CNRS, 1984, t. 2, p. 893).

Les catholiques pratiquants réguliers en 2001*

- De 1,1 à 6,5 %
- ▤ De 6,8 à 8,5 %
- ▥ De 8,5 à 10,3 %
- ▦ De 10,3 à 13 %
- ▧ De 13,8 à 20 %

Moyenne nationale : 9,9 %

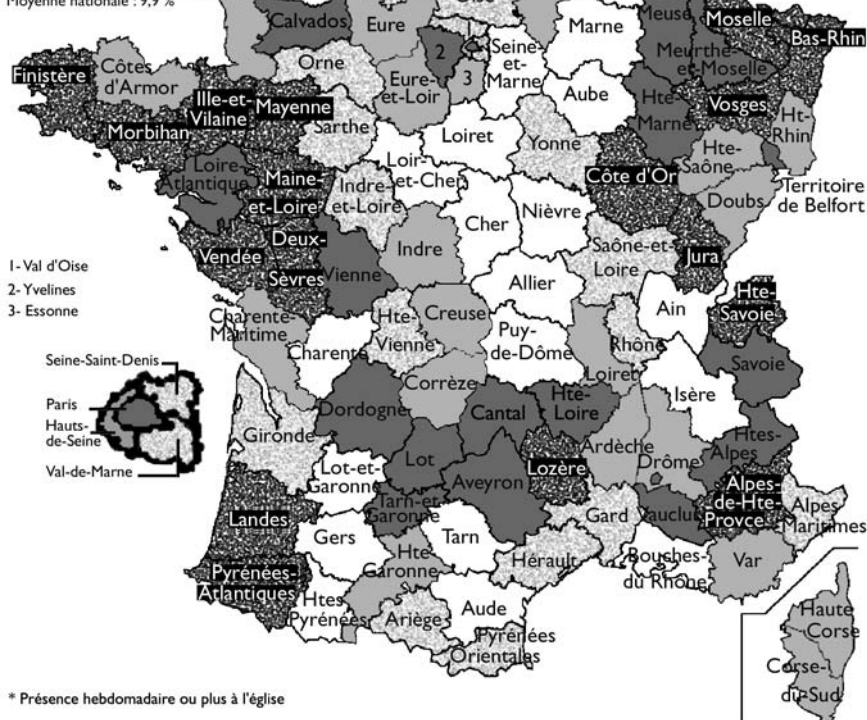


Figure 6

La pratique dominicale en 2001

(Source: Sondage CSA et cartographie La Croix, 24 décembre 2001)

de ces pratiques « marginales » par rapport au prescrit ecclésiastique. Les pèlerinages, la fréquentation de sanctuaires, entrent dans le même schéma. Il faudrait pouvoir quantifier et cartographier ces gestes : leur densité témoignerait d'un attachement à un catholicisme s'écartant de la norme ecclésiastique, mais susceptible d'expliquer des évolutions récentes. Ce catholicisme attaché aux gestes peut doucement s'évanouir, aussi bien que permettre un « retour » vers des pratiques plus conventionnelles, comme d'ailleurs les auteurs de *La France, pays de mission ?* l'envisageaient en 1943 : « c'est un christianisme latent, si l'on veut, mais qui maintient un climat au fond chrétien, une culture chrétienne ».

Ce catholicisme des marges n'est-il pas d'ailleurs en voie de réintégration dans l'espace catholique central. Des prescriptions canoniques qui permettaient

dans les années 1950 de cerner les bons catholiques, «pratiques réguliers³⁸», seule la messe dominicale reste l'objet d'incitations relativement fréquentes³⁹, les pâques et leur corollaire la confession annuelle, relèvent maintenant de la responsabilité de chacun. L'activité du clergé paroissial concerne majoritairement aujourd'hui ceux qu'on n'appelle plus les « conformistes saisonniers », qui sont toujours « saisonniers », mais moins « conformistes » dans un contexte d'éloignement accentué par rapport aux pratiques religieuses. Les positions des clercs intransigeants des années 1970, envisageant de refuser les sacrements de baptême, première communion, mariage, à ceux qui n'en discernaient pas la signification chrétienne cèdent la place à une démarche d'accompagnement d'une recherche. « La pastorale de ces sacrements est appelée à devenir davantage une initiation à la foi et à la vie chrétienne⁴⁰ » (1994). La religion des « saisonniers », aux quatre moments de la vie, mais aussi dans ses pratiques de dévotion⁴¹, ne serait-elle pas devenue la norme, et l'espoir de clercs qui trouvent là un moyen d'accès à des populations peut-être pas si « éloignées » que ne le disaient leurs prédécesseurs d'il y a cinquante ans. Comme si l'on retrouvait les jugements des curés du milieu du XIX^e siècle : une population qui fait baptiser ses enfants, se marie à l'église, y conduit ses défunts ne peut pas être considérée comme une population païenne. Les historiens ne doivent pas passer la vie religieuse des siècles antérieurs au crible des exigences du clergé et des laïcs « éclairés » du milieu du XX^e siècle sur le « christianisme authentique » : cela leur évitera le péché d'anachronisme.

Jean-Luc MARAIS

Jean-Luc Marais, né en 1944, a fait ses études à Angers, et en lettres supérieures et première supérieure au lycée Chateaubriand à Rennes en 1961-1963. Reçu à l'École nationale supérieure de Saint-Cloud, il est agrégé d'histoire en 1967. Il enseigne en classes préparatoires à Angers de 1970 à 1992, puis est maître de conférences à l'université d'Angers de 1992 à 2004. Il est l'auteur d'une thèse intitulée l'Histoire du Don et ses recherches ont porté sur la « culture populaire » (littérature, sociabilité), l'histoire religieuse, l'histoire de la philanthropie, l'histoire de l'Ouest de la France.

38. Voir les remarques de D. HERVIEU-LÉGER sur l'ébranlement de cette réalité, dans *Le Pèlerin et le Converti*, Paris, Flammarion, 1989, p. 89-96.

39. Tableau de la situation dans LAGRÉE Michel, « La Messe », dans RIOUX Jean-Pierre et SIRINELLI Jean-François (dir.), *La France d'un siècle à l'autre, 1914-2000, dictionnaire critique*, Paris, Hachette, 1999, p. 199-206. Pour Guy Michelat, la fréquence de l'assistance reste un « indicateur valable » (voir son chapitre : « Ce que se dire catholique veut dire », dans *Les Français sont-ils encore catholiques ?*, Paris, Le Cerf, 1991, p. 184-200).

40. COMMISSION ÉPISCOPALE DE LITURGIE, *Pastorale sacramentelle*, Paris, Le Cerf, 1996, t. I, p. 19.

41. Sur ces gestes à la fin du XX^e siècle voir les données statistiques réunies par Julien Potel, dans *Les Français sont-ils toujours catholiques ?*, op. cit., ch. 2.