

*La Maison-Dieu*, 122, 1975, 84-97.

Philippe ARIÈS

## RELIGION POPULAIRE ET RÉFORMES RELIGIEUSES

L'exposé que je vous propose aujourd'hui est la continuation de celui que j'ai fait il y a deux ans ici même, sur le thème de « Christianisation et Déchristianisation ». Depuis 1971, le sujet a mûri. Des textes considérables ont paru, comme ceux de J. Delumeau et tout récemment A. Dupront et de M. Vovelle. Peut-être est-il temps de sortir des analyses de détail que je m'étais imposées en 1971, pour essayer de construire à grands traits un modèle théorique de mentalité religieuse, tel qu'il ressort de ces discussions. La notion de « modèle » que nous empruntons aux sciences de l'homme, est commode pour dégager les grandes dimensions structurales du problème au prix de quelque inévitable schématisation.

Je vous proposerai donc d'analyser ensemble deux modèles qui sont peut-être des clés pour l'intelligence d'une longue période de notre histoire religieuse : la mentalité religieuse des 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles, et celle des 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles, sans trop nous embarrasser des transitions ; l'intérêt sera plutôt de les comparer.

---

\* Conférence donnée au séminaire des professeurs P. GUIRAL et M. VOVELLE, à l'Université d'Aix-en-Provence, le 30 mai 1973. Le texte de cet exposé a été recueilli et ronéotypé par les soins du Père de LA POMMERAYE et de la Commission de recherche pastorale sur Notre-Dame de la Garde (Marseille). Il n'a pas été repris pour la publication et présente les imperfections du style parlé. Les sous-titres sont de notre rédaction.

### Le modèle des 17<sup>e</sup> - 18<sup>e</sup> siècles

Rappelons d'abord dans quelles conditions de l'historiographie ce modèle a pu être imaginé.

On sait que des travaux récents ont complètement renversé la conception traditionnelle de notre histoire religieuse.

Autrefois, qu'on fut laïque ou catholique, on parlait toujours de l'idée d'un Moyen Age profondément chrétien ; on l'estimait obscur ou lumineux selon l'opinion qu'on se faisait du christianisme, mais on ne contestait pas l'imprégnation chrétienne. A partir de la Renaissance, au contraire, aurait commencé un processus de décadence chrétienne et d'émancipation laïque. Il reste encore beaucoup plus qu'on ne croit de cette conception dans les idées courantes, mais les historiens l'ont complètement abandonnée, et une problématique nouvelle s'y est substituée à la suite de toute une littérature où je cite pêle-mêle Toussaert, Chaunu, Delumeau, Rapp, Dupront, Vovelle. Malgré bien des nuances entre ces auteurs un consensus général s'est dégagé.

#### *Le christianisme en Occident avant le 17<sup>e</sup> siècle*

On admet qu'un animisme et un naturalisme hérités du paganisme ont persisté à travers tout le Moyen Age et au-delà jusqu'aux temps modernes, un animisme qui rappelle le primitivisme des anciens ethnologues avant Levy-Strauss. Le christianisme a composé avec lui et s'en est accommodé. Cette sorte de religion apparaît à l'aube des temps modernes comme un mélange de paganisme christianisé et de christianisme folklorisé, ces deux composantes étant aussi importantes l'une que l'autre.

Du milieu de cette masse animiste une petite élite chrétienne s'est dégagée qui a cherché d'une part à atteindre la sainteté dans des refuges inaccessibles au monde : les monastères (perpétuellement « réformés ») et d'autre part à convertir la masse populaire mal christianisée, mais périodiquement soulevée par un besoin avide et spontané de Divin.

A la fin du Moyen Age, en particulier sous l'influence des Ordres mendiants, cette élite a exercé des pressions plus fortes, plus répétées, et a mieux mordu sur le peuple, mais la seule

action qui ait vraiment porté et modifié profondément la mentalité religieuse est la Réforme, ou plutôt les deux Réformes, la protestante et la catholique, très proches en réalité l'une de l'autre, malgré les différences dogmatiques.

La Réforme, catholique ou protestante, n'est autre chose que la christianisation systématique d'une masse encore en partie païenne, engluée dans des superstitions païennes ou dans un christianisme grossier ou paganisé. L'Occident du 17<sup>e</sup> siècle est un pays de mission.

Cette Réforme aboutira à la fin du 17<sup>e</sup> siècle à l'établissement plus ou moins étendu, plus ou moins profond (là est le problème) d'une religion dure, sévère, exigeante sur la morale, fondée sur le péché et la crainte du péché (c'est aussi la morale laïque du 19<sup>e</sup> siècle).

Il est impossible aujourd'hui de ne pas être d'accord sur les grandes lignes de cette analyse. Nous allons donc nous en servir pour dessiner notre premier modèle, celui de la mentalité religieuse du 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle.

### *Une para-religion*

Notons d'abord que la société globale coïncide à peu près avec la société chrétienne. Hors de l'Eglise, on compte seulement quelques rares marginaux, juifs, « égyptiens », et quelques incroyants clandestins et peut-être pas parfaitement convaincus. Nous les négligerons.

La société chrétienne est composée, dans notre modèle, et dans sa représentation graphique, de deux ensembles distincts : le premier est le cercle A. Il représente cette masse de païens mal christianisés et de chrétiens repaganisés, qu'ont bien vus les historiens que j'ai cités tout à l'heure. Ce cercle se retrouve identique dans le modèle antérieur, celui du 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècle A', A = A'. L'abbé Toussaert l'a appelé parapolythéisme. Bouchard dans son livre, *Le village immobile*<sup>1</sup> l'a appelé une para-religion. L'idée est la même. Ce ne sont pas de *vrais chrétiens* : c'est une autre religion qui n'a que peu à voir avec le christianisme ; c'est un ensemble de superstitions irrationnelles et de mœurs mal gou-

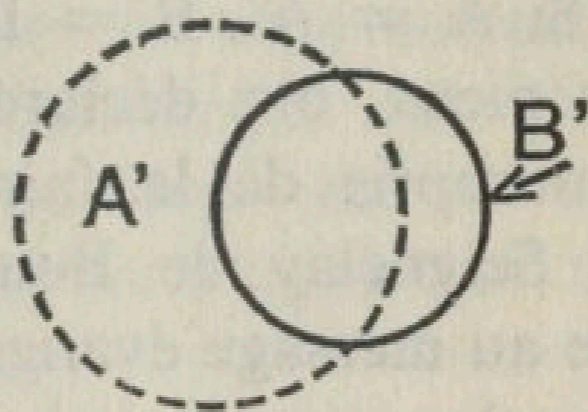
1. B. BOUCHARD, *Le village immobile, Sennely en Sologne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Plon, 1972.

vernées où croyances et dévotions s'accommodent des poussées brutales et cycliques du sexe et du sang.

### *Le vrai christianisme*

A côté de cette para-religion, il y a l'autre, le vrai christianisme. Et tout l'intérêt de l'analyse porte sur les relations entre les vrais chrétiens et les autres, les para-chrétiens. Les vrais chrétiens, nous les représenterons par les cercles B'.

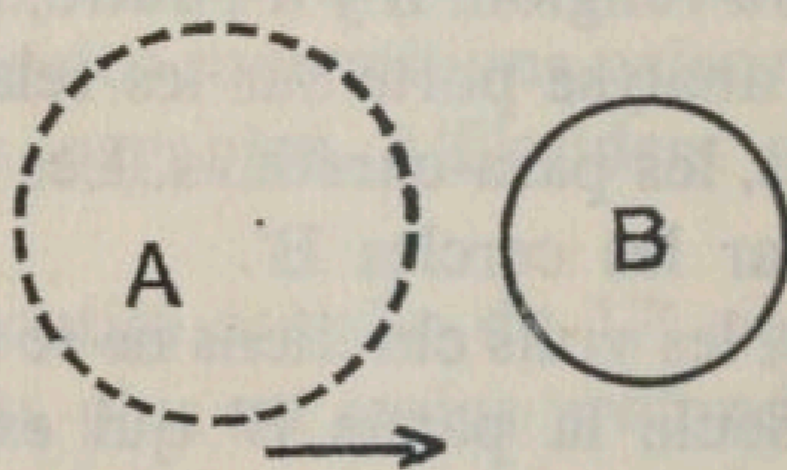
Aux 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècles, les vrais chrétiens ne se séparent pas complètement des autres. Seule la partie B' qui est hors du cercle A'



peut être considérée comme étrangère à la para-religion et amorce les futures réformes : c'est la *devotio moderna*, les mystiques rhénans, espagnols. Mais la plus grande partie de l'élite chrétienne partage avec la para-religion un certain nombre de croyances, par exemple dans le culte des saints, ou dans un culte visuel et sensoriel de l'Eucharistie, où l'Eucharistie est comme assimilée à une relique, la plus vénérable des reliques. François Rapp a bien remarqué cette difficulté des élites du 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècle à rompre avec les croyances populaires. Il écrit : « Les historiens qui jugent sévèrement la fin du Moyen Age remarqueront qu'après la Réforme, le protestantisme [et la Contre-réforme] a bien su chasser les superstitions de la religion. Ils concluent que si le catholicisme aux 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècles ne l'a pas fait, c'est parce qu'il ne l'a pas voulu vraiment. » Je pense que ces auteurs ont en effet raison. F. Rapp voudrait bien justifier le catholicisme de cette accusation qui le gêne. C'est pourtant l'un des caractères essentiels de la mentalité religieuse de cette époque. Le catholicisme médiéval a connu des esprits rationnels, et même rationalistes, sceptiques jusqu'à une certaine incrédulité, mais il a toujours répugné à l'élitisme, quitte à fermer les yeux, en attendant le sursaut de la piété et de la conversion, qu'il savait aussi éphémère que certain.

*Le rôle des réformateurs*

Les réformateurs, eux, n'ont pas hésité devant la rupture, qu'ils fussent catholiques ou protestants. C'est ce que je repré-



sente avec le cercle B. Si  $A = A'$ ,  $B = B'$ . Les hommes de B : évêques, réguliers, laïcs pieux, ont déclaré la guerre à la fausse religion de A et ont entrepris de la faire disparaître et de la convertir (le prieur de Seignelay de Bouchard). A leurs yeux, elle n'était pas conforme au message évangélique, elle s'accommodait trop d'un désordre des mœurs qui était inacceptable, elle offensait l'ordre et la raison.

Ils ont alors entrepris et conduit une formidable mise en ordre de la société, à la fois morale, religieuse et politique. On peut suivre cette longue et tenace mise en condition dans l'histoire de l'éducation où elle a d'ailleurs commencé dès le 15<sup>e</sup> siècle. Conditionnement systématique de la jeunesse retirée de la promiscuité des adultes, difficilement enfermée dans les collèges et les « pédagogies ». On la suit aussi dans la transformation de la charité anarchique du passé en assistance publique organisée où étaient enfermés malades, mendiants, fous et prostituées.

*La rupture entre ces deux religions est donc, dans l'analyse de nos deux modèles, la nouveauté des réformes du 16<sup>e</sup>-17<sup>e</sup> siècle.*

Nous devons maintenant nous interroger sur ce que nous savons des deux religions : nous connaissons bien le vrai christianisme de B, mais la para-religion de A ? D'une part nous ne la connaissons presque jamais directement, mais, comme les hérétiques du Moyen Age, les Albigeois, par ce que nous en disent leurs adversaires.

Ensuite il est arrivé que les historiens d'aujourd'hui, même les plus perspicaces et les plus originaux et hardis (sauf Dupront) ont repris à leur compte les arguments des réformateurs B.

Ceux-ci ont décrit et analysé la para-religion à partir d'un critère qui est le christianisme vrai. Ils admettent comme point de départ, hypothèse de travail, qu'il existe un christianisme pur, celui des réformateurs et que l'autre ne l'est pas, qu'il lui est nécessairement inférieur, et qu'il est destiné à disparaître. Sur ce point très important, je ne serai pas d'accord, et je crains que cette manière de poser le problème bloque à la longue la compréhension. L'analyse nous met, nous historiens, devant deux expériences religieuses différentes. Prenons-les telles qu'elles sont, d'abord conciliées (au 15<sup>e</sup>), puis à la fin du 16<sup>e</sup> siècle, opposées. Il ne nous appartient pas de dire que l'une est plus vraie ou plus authentique que l'autre. *Nous n'avons pas à voir la religion populaire à travers les lunettes des réformateurs.* Nous devrions essayer de l'atteindre aussi directement que c'est possible, malgré la pauvreté des documents. Nous devons analyser cette para-religion, comme une religion propre qui a ses croyances et ses rites.

Il y a place pour une certaine manière d'être chrétien à côté, en dehors de l'élite chrétienne, et même contre elle. Voici ma première conclusion.

### **Le modèle des 19<sup>e</sup> - 20<sup>e</sup> siècles**

Venons-en maintenant à notre deuxième modèle, la mentalité religieuse aux 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle.

L'image commune que nous prenons aujourd'hui du catholicisme romantique, des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècles jusqu'à Vatican II, est imposée par une problématique très contraignante, contre laquelle nous avons peine à nous défendre — comme nous connaissons la religion du 14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècle par l'opinion des réformateurs catholiques ou protestants.

#### *La sociologie religieuse de G. Le Bras*

Deux influences ont joué sur cette image : la sociologie religieuse de G. Le Bras et de son école ; les idées qui ont préparé Vatican II et qui aujourd'hui entraînent toutes les églises chrétiennes dans des directions novatrices.

Dans la problématique actuelle du christianisme, le catholi-

cisme du 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle a mauvaise presse : il fait figure d'accusé ; on lui reproche d'avoir refusé la modernité, d'avoir raidi les chrétiens dans une réaction de défense contre le monde moderne, contre le progrès scientifique et ses implications sociales, réactions vouées à l'échec. Cet échec était l'inévitable déchristianisation, l'irréremédiable revanche de la modernité. Aussi le tableau que les historiens donnent de cette période est-il toujours très sombre, et même les succès occasionnels sont présentés comme des victoires ponctuelles, qui retardent à peine le triomphe de la modernité. La seule issue possible est donc la voie de la réconciliation, ouverte par Vatican II et les réformes qui l'ont suivi.

La sociologie religieuse était, elle, plus sensible à l'opinion de l'homme quelconque qui ne se souciait peut-être pas toujours, dans son existence quotidienne, de ses distances à l'égard de la modernité.

Certes, la sociologie religieuse dont les règles typologiques ont été fixées par Le Bras, était aussi inspirée par des préoccupations très actuelles. Elle se proposait d'évaluer avec précision l'étendue et les modalités d'un phénomène dont on prenait conscience mais qu'on expliquait mal, la déchristianisation, telle qu'elle avait été en particulier révélée par le livre de choc de l'abbé Godin : *France, pays de mission* ? Quel était le niveau de christianisation à partir duquel on s'était éloigné ? Dans quelle catégorie de population la déchristianisation se produisait-elle ? et y aurait-il résistance ?

Si la problématique de la modernité (le refus du monde moderne) ne nous aide pas à comprendre les mentalités religieuses, si elle est une mauvaise hypothèse de travail, en revanche, la sociologie religieuse nous fournit d'excellentes données pour dessiner ce modèle des 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles.

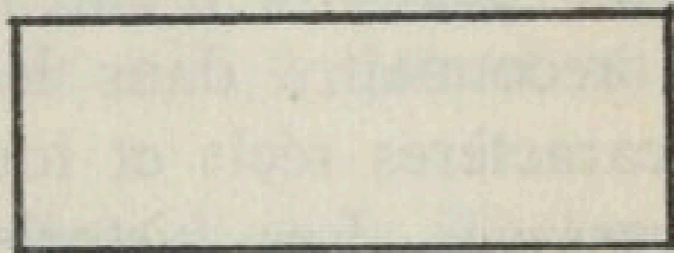
Sans doute les méthodes de Le Bras et de son école ne sont pas transposables ni avant le 18<sup>e</sup>-19<sup>e</sup> siècle ni après Vatican II. Le nombre des communions n'a aucune signification à l'époque de Saint-Louis ou de Jeanne d'Arc. Elle n'en a pas plus aujourd'hui, où la communion est un rite lié à l'assistance à la messe, et que ces mêmes assistants accomplissent naïvement comme jadis le pain béni. Au contraire le nombre des communions est une donnée très significative pour la période du 18<sup>e</sup> au 20<sup>e</sup> siècle, entre les deux Réformes.

Nous allons donc recourir à la sociologie de G. Le Bras en la

simplifiant pour dessiner le modèle du 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle, que nous allons maintenant étudier, en le comparant aux précédents.

### *Société globale et société chrétienne*

Première différence avec le modèle des 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> : il existe une société globale qui ne coïncide plus avec la société chrétienne. Il



Il y a désormais des non-chrétiens, avoués, admis, parfois provoquants. Où ont-ils été recrutés ? Sans doute de deux sources différentes. Les uns dans une petite partie de l'élite B, gagnés peu à peu au rationalisme athée, au matérialisme, à l'incroyance, comme le curé Meslay et quelques-uns des prêtres révolutionnaires. D'autres ont été recrutés directement dans la para-religion A, à la suite d'un grand phénomène psychologique et social qui a changé la sensibilité et les réactions à l'environnement et au milieu. Ce phénomène est *l'effondrement des traditions populaires*.

Le mélange de folklore païen et de pratiques chrétiennes, tel qu'il s'était constitué et avait survécu pendant plus d'un millénaire, était solidaire d'une conception globale de la nature et du monde. Cette conception s'est vite dégradée au 19<sup>e</sup> siècle.

Toutefois, et cette remarque a une grande importance, cet effondrement ne s'est pas fait d'un seul coup (il s'est accéléré à partir de 1830 et plus encore après la guerre de 1914) et il n'a pas été complet. La société rurale du 19<sup>e</sup> siècle a donc eu le temps et la capacité de récupérer quelques-unes des survivances, où on retrouve le mélange traditionnel du paganisme et du christianisme. Cette masse traditionnelle correspond à peu près à ce que Le Bras a appelé les catholiques saisonniers (saisons dans la vie et dans l'année) et que nous représentons par le cercle A". En réalité l'ensemble A" n'est pas en tout point semblable à l'ensemble A ou A'. En effet, il n'y a pas eu seulement récupération des pratiques anciennes : pèlerinage, cultes des sources, saints patrons, etc. Il y a eu en outre formation spontanée d'un nouveau folklore, qui est venu compléter les survivances de l'ancien. Quelques-unes de ces pratiques nouvelles s'inspirent de sentiments nouveaux comme le patriotisme — c'est la conscription



— de la vie du travail, comme les rites du compagnonnage. Mais la plupart apparaissaient à la conscience commune comme des pratiques essentiellement religieuses et chrétiennes. Le folklore nouveau du 19<sup>e</sup> siècle est donc apparemment plus marqué par le christianisme officiel de l'élite que celui du Moyen Age, sans doute à cause des influences profondes laissées dans la mémoire collective par la contre-réforme des 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles.

Il est difficile — faute peut-être d'une interprétation structuraliste sérieuse — de reconnaître dans les sociétés populaires d'Ancien Régime les caractères réels et fonctionnels des classes d'âge, des rites de passages. Les historiens s'en préoccupent aujourd'hui comme Natalie Davis. Mais le folklore d'Ancien Régime me paraît alimenter surtout le *merveilleux*, les relations avec le surnaturel, et la fonction festive, plutôt que l'aménagement de la vie réelle et les entrées successives dans la vie<sup>2</sup>.

#### *Les saisonniers au 19<sup>e</sup> siècle*

Au contraire, au 19<sup>e</sup> siècle, nous voyons s'organiser sous nos yeux dans le monde des chrétiens saisonniers une société à *passage*, où les étapes, où les passages, sont (sauf l'exception de la conscription des garçons) des rites chrétiens : le mariage, le baptême, la première communion, l'enterrement, et le culte permanent des tombeaux. Par exemple, pour les non-pratiquants, pour ceux qui ne pratiquent pas régulièrement, la signification du mariage est plus proche de l'interprétation ecclésiastique au 19<sup>e</sup> siècle qu'au 16<sup>e</sup> siècle.

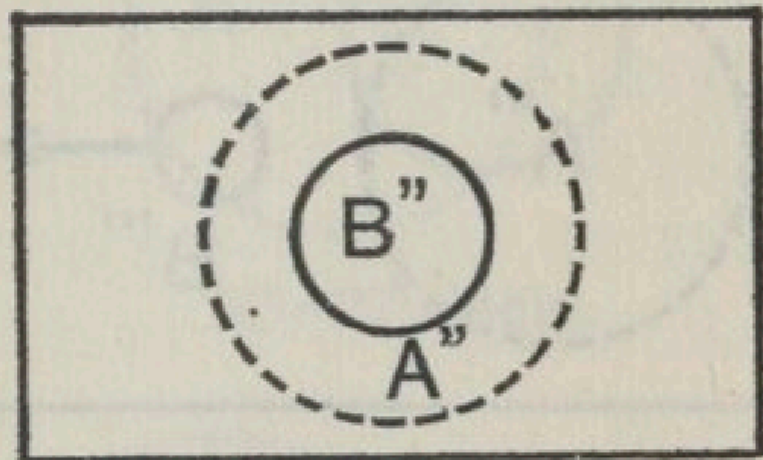
Avant le Concile de Trente et son application en France, et malgré les ordonnances sur les actes de catholicité, le mariage n'était pas toujours considéré comme une cérémonie d'Eglise. Il arrivait même qu'il ne s'accompagnât pas de cérémonies, ou alors la cérémonie se faisait au porche de l'église. C'est seulement au 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècle qu'il a été imposé comme un sacrement comme les autres, célébré à l'église, consacré par une cérémonie d'Eglise. Or il a gardé ce caractère dans la société de plus en plus laïcisée du 19<sup>e</sup> siècle : les saisonniers et presque incroyants qui tenaient

2. Je m'exprimerai aujourd'hui, en 1975, autrement, en particulier après les publications nouvelles de N. Daois, mais ce repentir ne change rien à mon analyse des « passages » au 19<sup>e</sup> siècle.

à l'institution du mariage, tenaient à sa célébration à l'église, même s'ils n'allaient plus jamais à la messe.

Il y a donc eu à cette époque rapprochement populaire du folklore et du catholicisme officiel. On comprend alors le changement de l'élite chrétienne dans son attitude à l'égard des saisonniers, de ceux qui héritaient de la para-religion du 17<sup>e</sup> siècle. Au lieu de s'opposer à la religion populaire A'' comme si elle était une mauvaise religion à détruire, l'élite l'a considérée comme son prolongement et le milieu naturel où elle-même se recrutait et s'épanouissait.

Le dessin de B-B' devient donc B''. Les pratiques que l'élite B



du 17<sup>e</sup> siècle suspectait et considérait comme condamnables et superstitieuses, sont ou bien tolérées, ou bien même recommandées par l'élite nouvelle B''.

Rien de plus remarquable que le changement d'attitude à l'égard des confréries de pénitents. Nous savons que celles-ci étaient très mal vues par des évêques du 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle. On peut lire aujourd'hui à Montpellier sur le mur d'une chapelle de pénitents l'éloge qu'en faisait Monseigneur de Cabrières à la fin du 19<sup>e</sup> ou au début du 20<sup>e</sup> siècle.

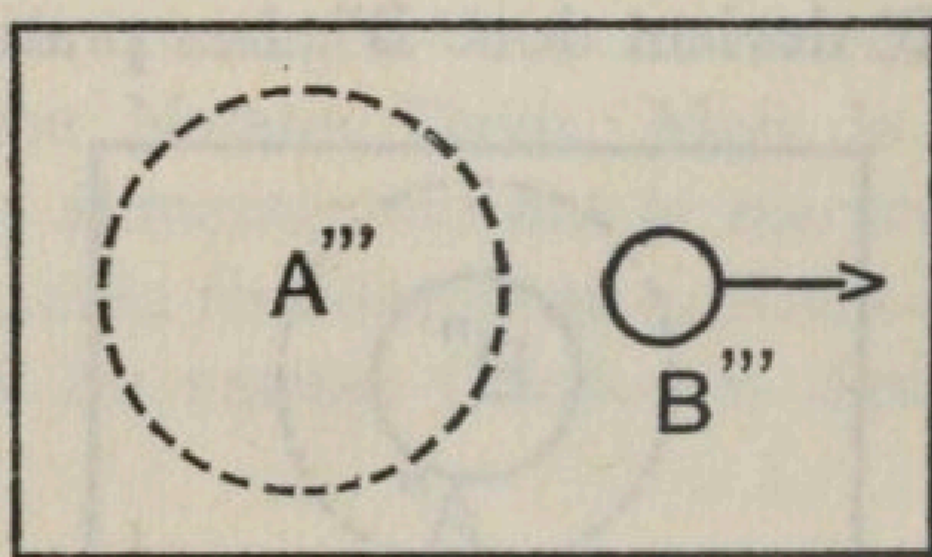
De même le culte nouveau des tombeaux et des cimetières tel qu'il s'était développé dans les zones les moins chrétiennes de la société de la fin du 18<sup>e</sup> siècle, les plus opposées à l'Eglise, a été entièrement assimilé par le clergé du 19<sup>e</sup> siècle, à tel point que le soin des tombeaux et des cimetières était souvent considéré alors comme un signe de la pratique religieuse, de la fidélité chrétienne.

Dans ces conditions, l'élitisme du 19<sup>e</sup> siècle (B'') considérait le saisonnier d'A'' comme un fidèle insuffisant, mais un fidèle tout à fait authentique qui avait *conservé l'essentiel*. Il n'y avait pas entre eux la différence de *nature* que le prier de Seignelay constatait chez ses ouailles, mais une simple différence de *degré*. On pensait que, selon cette opinion, la faible assistance à la messe

hebdomadaire n'avait pas le sens dramatique d'une déculturation qu'on reconnaît aujourd'hui à la déchristianisation.

### *Elite et saisonniers aujourd'hui*

Cette attitude est très différente de celle des 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles. Elle est aussi, il faut le dire, très différente de celle qui tend à s'imposer aujourd'hui et qu'on peut représenter de la manière suivante :

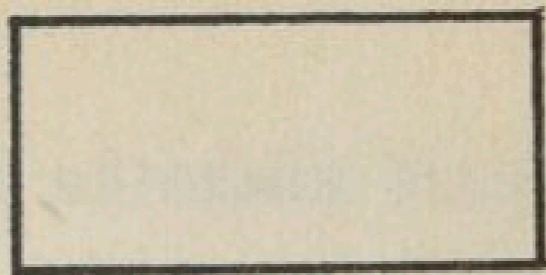


Aujourd'hui l'élite B''', qui joue le rôle de B, B', B'', refuse la solidarité avec les chrétiens saisonniers et ce qui reste de para-religion, qui d'ailleurs pourrait bien être en voie de disparition. Quelques-uns même refusent de les marier, de les baptiser, et s'ils acceptent de les enterrer, c'est bien parce que les morts et les sépultures n'ont plus guère de sens pour eux.

On ne peut alors qu'être frappé par la comparaison entre les 4 figures représentant les 4 modèles. *Mutatis mutandis* une première ressemblance apparaît entre le modèle médiéval et celui du romantisme (19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle) et une deuxième ressemblance apparaît entre le modèle des réformateurs, celui des 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècles et celui de Vatican II.

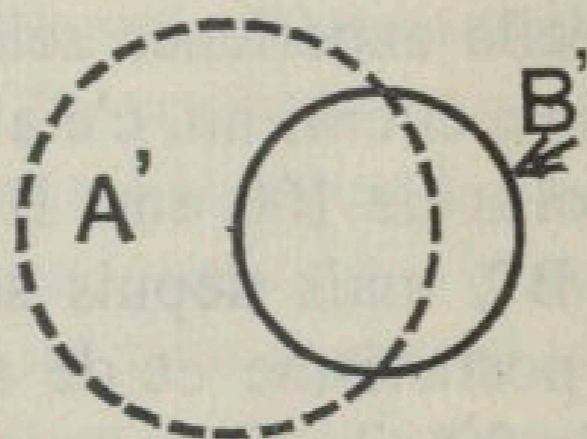
Dans les deux premiers, il existe un certain accord, un certain équilibre entre la religion des pratiquants évolués, élitistes et celle des saisonniers. Dans le second groupe, il y a au contraire opposition. On a même l'impression qu'on serait normalement passé du modèle 17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> au modèle 20<sup>e</sup>, s'il n'était arrivé quelque chose dans l'intervalle, d'inattendu, qui a dévié au moins pour un à deux siècles, un tracé autrement continu : un quelque chose de très important lié à ce qu'on pourrait englober dans la notion très étendue de romantisme.

A vrai dire les avatars de cette courbe du sentiment religieux m'intéressent moins ici que le rôle joué dans cette évolution

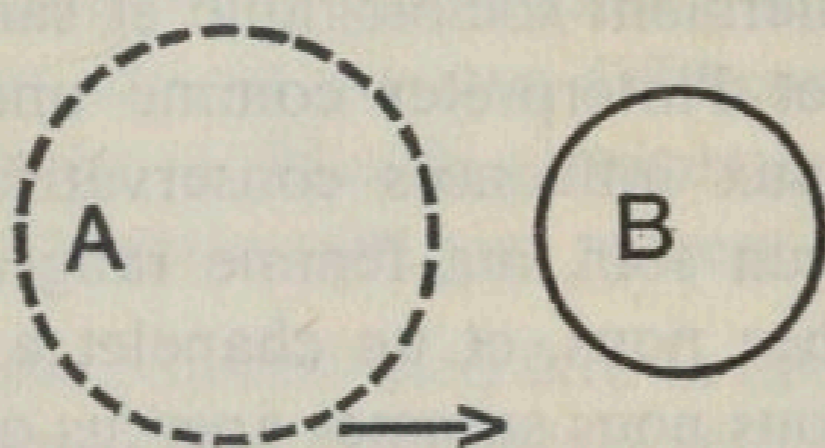


La société globale quand elle devient  
différente de la société chrétienne.

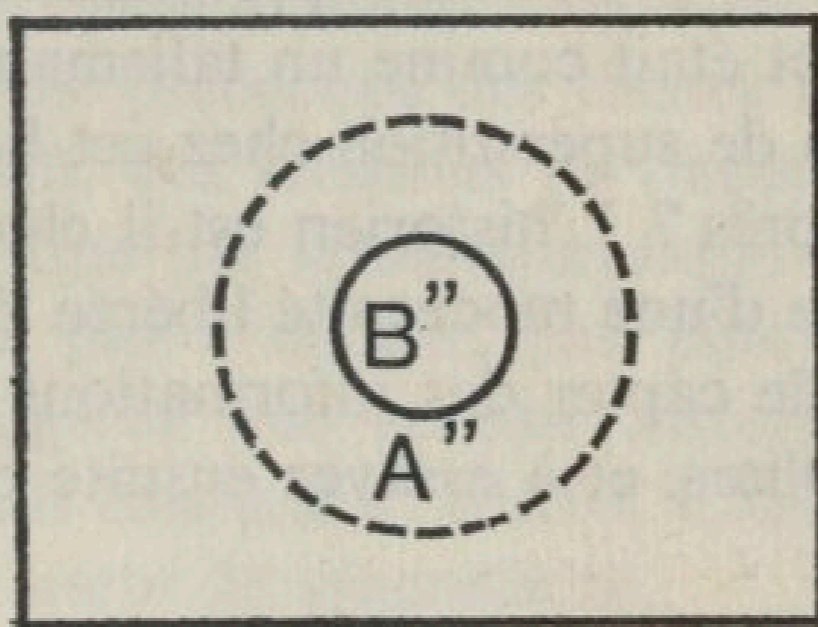
Les cercles	A	} para-religion parapolythéisme religion populaire	B	} les réformés
	A'		B'	
	A''		saisonniers	B''
	A'''		B'''	les purs



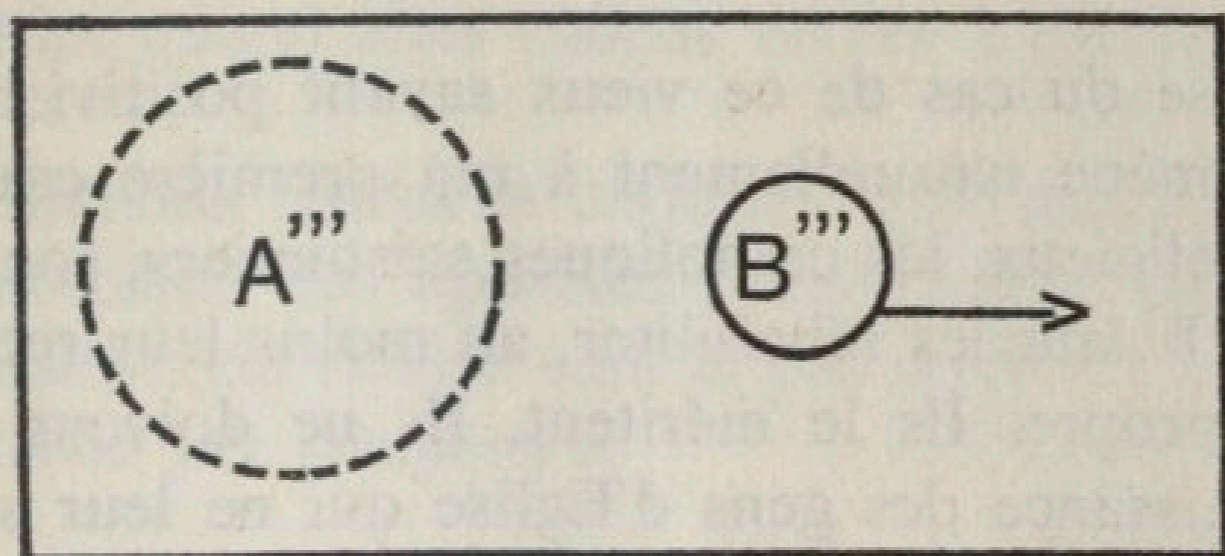
14<sup>e</sup>-15<sup>e</sup> siècle.



17<sup>e</sup>-18<sup>e</sup> siècle: Les réformes.



19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècle: Le catholicisme romantique.



Après Vatican II: La nouvelle réforme.

par les para-chrétiens du Moyen Age et les saisonniers d'aujourd'hui, qui étaient les plus nombreux.

Nous avons dit que nous les connaissons mal, parce que nous les connaissons seulement parce que veulent bien nous en dire les hommes de l'élite B, B', etc.

Aux 19<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles, les saisonniers étaient considérés ou bien comme des chrétiens en passe de déchristianisation, ou bien comme des fidèles tièdes en voie de conversion. En réalité, ils pouvaient avoir une réelle expérience religieuse. J'en ai eu dans ma vie des exemples ; j'en citerai un, c'était un vieillard qui aurait aujourd'hui à peine moins de 100 ans. Il avait eu une mère très pieuse, appartenant à B'', mais depuis ses études de médecine, dans l'atmosphère de positivisme et de scientisme de la fin du 19<sup>e</sup> siècle et du début du 20<sup>e</sup>, il affectait une incrédulité apparente, tout en conservant une pratique saisonnière que des interprètes d'aujourd'hui appelleraient sociologique et sans valeur religieuse. On pouvait en effet l'interpréter comme une concession à des usages sociaux et aux influences conservatrices et modératrices de la religion. Or, un soir, ma femme rangeait ses affaires, car il était descendu chez nous, et un chapelet a glissé d'une poche de son vêtement. Nous nous sommes aperçus que ce « saisonnier » que nous pensions un incroyant avait toujours porté sur lui un chapelet. Les partisans de l'interprétation sociologique diront alors que ce chapelet était comme un talisman et qu'il témoignait d'une dernière trace de superstition chez cet homme de science et de modernité. Et après ? L'historien est-il chargé de préparer ou de justifier le dogme d'une modernité libérée des superstitions, ou bien a-t-il mission de capter des informations même et surtout si elles paraissent insolites, et à essayer ensuite de les comprendre ?

## Conclusions

1. L'analyse du cas de ce vieux savant positiviste porteur de chapelet m'amène naturellement à ma première conclusion.

Les para-religieux, les catholiques saisonniers, sont des oubliés de l'histoire. Il faut les réhabiliter, au moins leur reconnaître une authenticité propre. Ils le méritent. Ils ne doivent pas attendre cette reconnaissance des gens d'Eglise qui ne leur sont pas plus

favorables aujourd'hui qu'autrefois, s'ils admettent bien aujourd'hui la signification religieuse des incroyants absolus.

2. Ma seconde conclusion est que le christianisme n'est pas une donnée positive assez constante pour servir de critère et de référence à l'histoire, et l'historien n'a pas le droit ni le pouvoir de dire : ceci est chrétien, ceci ne l'est pas ; ceci est du bon christianisme, et cela est du mauvais.

Je sais bien qu'il existe une révélation chrétienne et un fond de croyances qui définissent le contenu théologique de la foi chrétienne ; mais dans la pratique commune, dans la mentalité habituelle, ce fonds de croyance n'est jamais complet. Une époque a mis l'accent sur un aspect, une autre époque sur un autre aspect, et ces différences ne sont pas toujours superficielles, elles vont parfois jusqu'à de notables contradictions. Entre ces différences, entre ces contradictions, l'historien n'a pas à choisir, encore moins à juger, celle qui se rapprocherait le plus d'un modèle imaginaire de christianisme pur. Il sait que ces différences, que ces contradictions sont des signes visibles de changements très profonds de mentalité qui seraient autrement peu perceptibles.

3. Cette conclusion pourrait bien être la dernière de l'historien. Je m'en voudrais cependant d'en rester là, moi qui ne suis pas un historien de métier, et de ne pas lui ajouter une réflexion de chrétien, même saisonnier, d'homo religiosus.

Un homme qui s'est préoccupé des choses religieuses a le droit d'approcher du Divin, des relations de l'homme et de Dieu, par l'histoire aussi bien que par la métaphysique ou par la théologie. Dans ce cas, il n'a pas à choisir, pas plus comme chrétien et comme homme religieux que comme historien, entre les différences d'attitude qu'il constate et étudie. Il n'a pas non plus à les relativiser dans une sorte de syncrétisme.

L'histoire lui donne le privilège et le pouvoir d'adopter en *même temps* des opinions ou des croyances qui étaient opposées et incompatibles quand elles étaient vécues à plusieurs moments du temps.

Les contradictions réelles et certaines qu'il analyse deviennent alors pour lui-même des approches simultanées d'une transcendance inaccessible. Sa devise sera à peu près : « *Ad unum per varia, ad aeterna per tempora* ».

Philippe ARIÈS.