
La ville désenchantée ? Sécularisation et laïcisation des espaces urbains français (Milieu XIXe-Milieu XXe s.)

Jean-Paul BURDY

**Édition électronique**URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/1693>DOI : [10.4000/cemoti.1693](https://doi.org/10.4000/cemoti.1693)

ISSN : 1777-5396

Éditeur

AFEMOTI

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 1995

ISSN : 0764-9878

Référence électronique

Jean-Paul BURDY, « La ville désenchantée ? Sécularisation et laïcisation des espaces urbains français (Milieu XIXe-Milieu XXe s.) », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [En ligne], 19 | 1995, mis en ligne le 14 mai 2006, consulté le 08 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/cemoti/1693> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cemoti.1693>

Ce document a été généré automatiquement le 8 septembre 2020.

Tous droits réservés

La ville désenchantée ?

Sécularisation et laïcisation des espaces urbains français (Milieu XIXe-Milieu XXe s.)

Jean-Paul BURDY

- 1 Une réflexion historique sur la sécularisation des espaces urbains français peut prendre comme référence les modalités de la visibilité nouvelle du "retour de l'islam" (l'expression est utilisée par commodité) dans les pays de culture musulmane autour de la Méditerranée et, dans une moindre mesure, dans les pays d'immigration comme la France. Citons :
- 2 - la multiplication des écoles coraniques, des salles de prière, et la construction systématique, souvent inachevée, de mosquées dans les quartiers récents et les faubourgs des villes en forte expansion. Les prières du vendredi, qui débordent dans la rue, témoignant d'ailleurs de l'insuffisance des espaces habituels de prière;
- 3 - les signes vestimentaires et les manières de la présentation de soi pour les hommes (la barbe, la calotte, certains types de vêtements), comme pour les femmes (les avatars du voile), symboliques d'un retour à la religion, comme le sont les vitrines d'un certain nombre de librairies, se spécialisant dans la diffusion d'ouvrages religieux¹;
- 4 - sans oublier, moins directement visible, la présence spirituelle, sociale et politique des militants : inscrites dans une longue tradition, dont celle des confréries, leurs interventions dans le champ social en matière d'assistance et d'éducation prétendent pallier les carences criantes de l'Etat en matière de politique sociale et de "services publics" dans les pays musulmans; ou s'inscrivent dans une dégradation du lien social dans une partie des espaces urbains français, qui est qualifiée de manière imprécise de "problèmes des banlieues" ou "des quartiers".
- 5 En France, visibles et étudiés depuis peu², ces symptômes semblent surgir dans un paysage urbain laïcisé depuis longtemps, et pacifié sur le terrain de la laïcité (en dehors de la séculaire "guerre scolaire" qui se joue l'échelon national). Nous voudrions avancer

quelques pistes de réflexion sur la manière dont s'est opérée, sur un siècle environ, la sécularisation, et partant la laïcisation, de la ville, entendue comme enveloppe matérielle (le bâti), et comme espace social dont la complexité est évidemment proportionnelle à sa taille. Montrer qu'elle a suivi des chemins plus tortueux, moins linéaires, et plus tardifs qu'il y paraît, au-delà des clichés sur l'anticléricalisme découlant de la Révolution française, et dont la séparation des Eglises et de l'Etat serait l'acmé en 1905-1906. Remarquons que les historiens ont peu abordé la question en tant que telle, sinon à travers quelques monographies³.

- 6 Pour résumer les hypothèses qui sous-tendent notre présentation, il nous semble:
- 7 1/ qu'il n'y a pas eu, en France, de politique de laïcisation des espaces urbains, comparable à ce qu'on peut relever dans les pays sous régime communiste à partir de 1917; ou, dans une moindre mesure, dans la Turquie kémaliste⁴. La laïcisation française a eu d'autres objectifs, pris d'autres formes, et suivi d'autres rythmes.
- 8 2/ que l'Eglise catholique, institution fortement structurée et hiérarchisée, n'a eu de cesse d'essayer, à la mesure de ses moyens, de s'adapter pour lutter contre la déchristianisation en général et contre la laïcisation des espaces urbains en particulier. On ne peut que remettre en cause l'idée d'une corrélation inéluctable et chronologiquement régulière entre urbanisation et laïcisation, industrialisation et déchristianisation: car, de même qu'elle n'a pas cédé à l'injonction toquevillienne aux prêtres "de ne point se mêler des affaires publiques", l'Eglise n'a pas cessé d'intervenir dans le champ social urbain depuis deux siècles. Nous traiterons ici des grandes villes et agglomérations à forte croissance démographique sous le double impact de l'industrialisation et des mouvements migratoires, dans la période qui va du milieu du XIXe au milieu du XXe siècle, en suivant les grandes phases chronologiques⁵.

I/ DE LA REVOLUTION AUX DEBUTS DE LA TROISIEME REPUBLIQUE : "UN PREMIER SEUIL DE LAICISATION"¹) Après la Révolution, l'Empire et la restauration de l'Eglise

- 9 La Révolution française a eu un effet de cristallisation et d'accélération d'un processus de laïcisation amorcé dès l'Ancien régime⁶. La nationalisation des biens de l'Eglise, entérinée par la Constitution civile du clergé du 12 juillet 1790, se traduit par un transfert de propriété: les "biens ecclésiastiques", églises, évêchés, séminaires, presbytères- deviennent propriété de l'Etat, des départements et des communes. D'autre part, la vente des biens nationaux, en exécution des décrets des 13 mai et 16 juillet 1790, se traduit par un vaste transfert de la propriété foncière de l'Eglise (estimée alors à 20% du total de la propriété française) vers la bourgeoisie et la paysannerie aisée: la sécularisation ne conduira pas à la constitution de fondations de gestion des biens religieux, sur le modèle des waqf arabes ou vakif turcs. Ultérieurement, en application du Concordat de 1801, qui fait franchir à la société française "un premier seuil de laïcisation" (J.Baubérot), les édifices culturels sont remis à la disposition des cultes et l'Eglise récupère une partie de ses biens⁷. Cette sécularisation a partiellement concerné les villes: l'emprise foncière religieuse y était traditionnellement importante. A Lyon, les pentes du quartier de la Croix-Rousse sont ainsi, depuis le XVIIe siècle, propriété des ordres religieux, abrités derrière de hauts murs: chartreux, carmélites, capucins, Bon Pasteur, Annonciade, etc. Vendus comme biens nationaux, ces "clos" sont lotis par des propriétaires bourgeois qui y édifient les célèbres immeubles des "canuts" lyonnais: la Croix-Rousse devient "la colline qui travaille", par opposition à Fourvière, "la colline qui prie", où les propriétés ecclésiastiques se reconstituent rapidement autour de la basilique⁸. Ces mutations de la

propriété foncière et immobilière contribueront souvent à fluidifier l'espace urbain, rendant possible, non sans d'intenses spéculations, l'édification de quartiers nouveaux, et plus tard la mise en oeuvre de projets d'urbanisme. L'épisode révolutionnaire est donc loin, sur ce plan, de sonner le glas de la présence de l'Eglise dans la ville.

- 10 L'importance d'une religion se mesure aussi dans le paysage sonore qu'elle définit: autour du bassin méditerranéen, l'appel du muezzin signe la présence de l'islam, comme les sonneries de cloches renvoient à la chrétienté. Alain Corbin a récemment montré que le tintement clérical des cloches a été l'objet d'une longue entreprise de sécularisation: la Révolution a entrepris de lui substituer la sonorité républicaine du tambour, et pas seulement en transformant les cloches en canons⁹.
- 11 Au XIXe siècle, l'Eglise se caractérise par son rejet total de la Révolution de 1789. Elle refuse "l'athéisme social" né des Lumières, qui lui paraît se matérialiser dans un espace urbain en expansion rapide¹⁰, par excellence "monde désenchanté", pour reprendre une formule de Marcel Gauchet. A l'époque comme aujourd'hui, la grande ville industrielle est assimilée à un creuset d'irrégion, par contraste avec un monde rural supposé gardien d'attitudes plus respectueuses: images qui méritent à tout le moins d'être interrogées à la lumière des travaux historiques. Dès le Moyen-Age, l'Eglise est étroitement liée à la ville et à la société urbaine; et la ville est parfois beaucoup plus dévote que les campagnes environnantes: l'exemple marseillais est souvent cité en ce sens¹¹. Si, globalement, la ville contemporaine est plus encline à la déchristianisation, on relève aussi, et sur la longue durée, des différences notables de comportements selon les régions, et entre des villes parfois proches¹². On ne peut oublier non plus qu'une partie du monde rural français était déjà déchristianisée: or, les villes reflètent souvent l'attitude des campagnes avoisinantes. La ville industrielle n'est alors pas nécessairement la plus irrégieuse: voir la persistance des pratiques religieuses dans la métropole lyonnaise, et plus encore dans la ville industrielle de Saint-Etienne (Loire), nourrie des migrations des campagnes du Massif central, et qui restera longtemps pourvoyeuse de vocations religieuses.
- 12 L'empreinte religieuse est, d'autre part, variable selon les groupes de migrants ruraux dans la ville. La communauté bretonne de Paris reste longtemps liée à l'Eglise: l'Oeuvre des Fidèles bretons est antérieure à 1830; en 1863, deux jésuites fondent l'Oeuvre des Bretons de Paris, dont la paroisse deviendra Notre-Dame-de-la-Gare, à Montparnasse; de même, on prêchera en breton en l'église de Saint-Denis jusque dans l'entre-deux-guerres. On peut, à l'inverse, souligner l'indifférence d'autres groupes migrants, par exemple du sud du Massif central. Le phénomène n'est pas nouveau, puisque les missions et les prêtres d'hier viennent depuis longtemps de Bretagne, de Vendée, d'Alsace¹³. Dès ce moment-là, il n'est plus possible de parler "d'universel urbain", qui ferait de la ville un espace aux valeurs partagées par tous ces habitants. Il faut en retenir que la ville apparaît effectivement comme un creuset, réunissant pour partie des populations d'origine rurale dont le rapport initial à la religion est variable. Leur insertion dans le monde urbain, qui passe par des réseaux en général constitués depuis longtemps, leur permet de conserver, d'adapter ou de rejeter les pratiques religieuses antérieures (ou l'absence de pratiques). A terme cependant, il en sort des populations qui, confrontées aux modes urbains de fonctionnement social, culturel et politique, individualisent leur rapport au religieux, et tendent à s'éloigner progressivement de l'Eglise. On est là dans un schéma inverse de celui que G. Kepel a proposé de l'affirmation identitaire musulmane dans les banlieues contemporaines: "l'affirmation

de l'appartenance à l'islam est (...) un mode de sédentarisation dans la société française"¹⁴, urbaine principalement. Il ne correspond pas, non plus, aux analyses qui peuvent être faites de la "réislamisation" contemporaine des banlieues populaires d'Istanbul ou d'Izmir, pour en rester à l'exemple turc. Il nous paraît certain que l'installation et la sédentarisation en ville de populations d'origine rurale au XIXe siècle s'est globalement traduite, en France, par un éloignement de la pratique religieuse.

2) L'Eglise face à l'industrialisation et à l'urbanisation : un important effort humain et immobilier

- 13 L'Eglise s'est donc engagée résolument dans une attitude d'adaptation et de reconquête. Elle est largement rétablie dans ses prérogatives par le Concordat napoléonien de 1801 (et les 77 Articles organiques de 1802), tout en s'engageant à ne pas revendiquer les biens nationalisés par la Révolution. Ceci est très visible de la Restauration à la fin du Second Empire : les confréries urbaines se reconstituent, de même que reprennent fêtes religieuses locales et pèlerinages; des milliers de paroisses nouvelles sont créées, dont une bonne partie dans les nouveaux faubourgs urbains; de multiples congrégations masculines, et plus encore féminines, s'organisent tout au long de ce siècle industriel, qui permettent à l'Eglise de garder la haute main sur l'enseignement jusqu'à la IIIe République.

a - Un ample mouvement de construction d'églises

- 14 Il y a, des années 1840 jusqu'aux débuts de la IIIe République, un mouvement massif de construction d'églises dans les nouvelles paroisses. L'on sait que les églises (comme les temples ou les mosquées) sont un important marqueur religieux de l'espace social : certains critiques stigmatiseront alors "la maladie de la pierre" des prêtres bâtisseurs. Le Second Empire, dans sa phase haussmanienne, dont il ne faut pas oublier qu'elle concerne la plupart des grandes villes françaises, est une période d'intense construction d'édifices culturels majeurs, encore très lisibles dans les paysages urbains contemporains. Néo-romans, néo-gothiques ou romano-byzantins, ils surgissent en nombre significatif des quartiers bouleversés par les grandes percées du baron et de ses successeurs du temps de l'Ordre moral, des quartiers intra-urbains et des communes de la proche périphérie en forte croissance. On ne rappellera ici que les plus emblématiques de cette période de reconquête : les grands édifices religieux dominateurs que sont le Sacré-Coeur de Montmartre, à Paris¹⁵, la basilique de Fourvière à Lyon, Notre-Dame-de-la-Garde à Marseille, assise au milieu des quartiers neufs et dominant le port. Nombreux sont, par ailleurs, les édifices culturels agrandis dans cette période. Le financement en est assuré par la manne impériale, mais aussi par l'enrichissement réel des fabriques (multiplication des dons et legs), par l'abaissement des coûts grâce à une amorce de standardisation, et par l'utilisation de nouveaux matériaux (colonnes de fonte, ossature métallique, ciment). Parallèlement, le paysage sonore est marqué par une véritable "reconquête campanaire": moins nombreuses qu'avant la Révolution, les cloches du XIXe siècle sont aussi plus puissantes.

b - Un encadrement difficile à assurer

- 15 Globalement, la déchristianisation urbaine est indéniable. On connaît les critères classiques, même s'ils sont imparfaits, de mesure de ce détachement : baisse du nombre de pasqualisants; développement des mariages seulement civils; distanciation des hommes, etc. Parallèlement, le nombre de prêtres augmente, mais le taux d'encadrement paroissial diminue dans les diocèses urbains tout au long du siècle, avec cependant des nuances régionales non négligeables (le taux d'encadrement reste ainsi

toujours plus élevé à Lyon qu'à Paris¹⁶) : les doléances sur le tarissement des vocations et le vieillissement des prêtres ne sont pas nouvelles. Cependant, d'évidents facteurs sociaux interviennent dans le sens d'une inégalité d'encadrement: la pratique reste plus forte dans les villes moyennes ou petites; dans les paroisses des anciens villages englobés à la ville, et dans certaines paroisses bourgeoises des centre-villes, qui bénéficient d'un budget important pour les conseils de fabrique, et d'un personnel clérical ou para-clérical nombreux (sacristains, bedeaux, suisses, organistes, maîtrise, etc.); alors que les grandes villes, les quartiers populaires industriels et les faubourgs sont globalement sous-encadrés, et moins pratiquants.

- 16 Cependant, même si les clercs ont du mal à s'adapter, quand ils cherchent à le faire, aux populations fraîchement arrivées, la ville est après 1840 le foyer d'une action de rechristianisation. Celle-ci ne passe pas seulement par les missions en ville, relancées sous la Restauration, pour un résultat en général décevant et à tout le moins éphémère, car elles paraissent peu adaptées au public urbain.

c - "Barbares des faubourgs" et "friches spirituelles"

- 17 La construction de lieux de culte suit difficilement la croissance urbaine, en particulier dans les nouveaux faubourgs populaires et ouvriers, suscitant des cris d'alarme, tel celui de l'évêque de Béziers après la résistance au coup d'Etat de 1851 dans un faubourg ouvrier de la ville, qui réclame "une église, un presbytère, un curé au milieu de ces nouveaux barbares"¹⁷. Il est évident que l'extension de la ville industrielle laisse momentanément, du point de vue de l'Eglise, de véritables "friches spirituelles", par exemple dans les nouveaux arrondissements parisiens ou les nouvelles communes de la Seine. Tel le quartier de Plaisance, où un prêtre nouvellement nommé en 1884 trouve une paroisse de 35 000 habitants, avec une église en bois de 250 à 300 places : "les gestes religieux y disparaissent, y compris les obsèques". C'est à ce propos que certains ecclésiastiques évoquent "cette Chine qui entoure Paris" (Mgr de Ségur, in L'Ouvrier, 1860), ou encore "les peuplades des contrées inexplorées", "des terres d'Afrique" en banlieue (Mgr Richard, en 1900) : formules de la seconde moitié du XIXe siècle que l'on retrouvera en 1943 dans *La France, pays de mission?*, ouvrage de référence du mouvement des prêtres-ouvriers.

- 18 On aurait tort de sous-estimer, au vu de ces doléances, l'effort de développement de la présence religieuse spirituelle, sociale et immobilière dans les villes industrielles et leurs nouveaux quartiers: des études récentes ont montré, par exemple, que le lotissement des faubourgs miniers et métallurgiques stéphanois s'est largement organisé autour de l'église, à la double initiative des compagnies minières et des clercs, et ce pendant une longue phase de croissance industrielle¹⁸.

- 19 La volonté de reconquête passe également, à partir des paroisses, par le développement des activités charitables et de patronage, et plus tard, après 1871, par exemple par les cercles ouvriers du catholicisme social d'Albert de Mun et de La Tour du Pin¹⁹. Une frange du patronat catholique y consacre beaucoup d'argent, tel le Lillois Philibert Vrau, constructeur d'églises, créateur de l'Université catholique, "bienfaiteur des écoles libres et de la bonne presse". A Grenoble, on peut relever, parmi bien d'autres réalisations patronales inspirées par le catholicisme social, le Cercle catholique de Saint-Bruno, dans le quartier Berriat (1904: ateliers d'assistance, cercle de "causeries", etc.), du chaudronnier Emile Romanet²⁰. Les activités nouvelles qui s'organisent dans les paroisses : oeuvres, écoles, patronage, sociétés sportives et musicales, etc. traduisent à la fois la nécessité de répondre à la tendance à la

déchristianisation de la société urbaine et la volonté d'adaptation à une société dont la sécularisation est loin d'être achevée.

3) Les progrès de l'incroyance populaire

- 20 L'attitude des différentes strates sociales est variable. Le comportement des élites urbaines n'est pas sans influence sur le processus de laïcisation de l'ensemble de la société. Une partie non négligeable de celles-ci -qu'elles soient aristocratiques ou bourgeoises- reste imprégnée de religiosité. L'incroyance militante est surtout bourgeoise et voltairienne au début du XIXe, avec des variables internes aux communautés : les élites protestantes de Bordeaux ou de Nîmes maintiennent la pratique, mais dans un contexte très endogame. Le judaïsme français, largement laïcisé et assimilationniste, est souvent réticent devant le judaïsme populaire originaire d'Europe centrale, plus pratiquant. Ebranlés pourtant par l'Affaire, confrontés à l'antisémitisme fin de siècle, dont l'Eglise catholique est l'un des vecteurs principaux, les "juifs d'Etat" feront clairement le choix de la République laïque.
- 21 Le fait majeur est cependant bien la désaffection des familles ouvrières, avec des décalages chronologiques locaux ou régionaux. La diversité urbaine entraîne pour la majorité une relativisation doctrinale et l'éloignement; et pour une minorité pratiquante un repli sur soi, qui s'accommode d'une majorité indifférente. L'urbanisation, les conditions de vie difficiles et les prémisses du socialisme élargissent potentiellement l'incroyance et le militantisme laïciste aux catégories populaires. D'autant que l'attitude de nombreux prêtres est mal reçue: paternalisme conditionnel ou relations étroites avec le patronat (y compris dans les sociétés anonymes, telles les compagnies minières) pèsent lourd. Si l'Eglise s'estompe dans l'horizon ouvrier, ce n'est pas seulement du fait des dynamiques républicaines, maçonniques ou socialistes : c'est aussi le résultat des faiblesses et des déficiences de l'institution et des clercs, qui fondent en partie le développement d'un anticléricalisme qui se radicalise lors des crises révolutionnaires de 1848 et 1871. Ceci étant, la situation varie selon la taille des villes : la foi résiste mieux dans les villes petites et moyennes, est plus chancelante dans les grandes villes. En revanche, la différenciation selon le sexe est partout nettement plus accusée en ville qu'à la campagne, et valable dans toutes les catégories sociales : la déchristianisation est freinée par la fidélité féminine, sur laquelle le clergé s'arc-boute. Face au sous-encadrement et à la baisse -très relative- des vocations, les femmes (des classes aisées au XIXe siècle) deviennent de précieuses et bénévoles animatrices des oeuvres diocésaines et paroissiales : cathéchisme, patronages, écoles, bibliothèques, vestiaires, ouvriers...

II/ LA REPUBLIQUE ET L'EGLISE (1880-1914)

- 22 L'affirmation de la République à partir des années 1880 modifie les termes de la place de l'Eglise: pour reprendre la formule de Max Weber, la société française s'organise alors en un ordre "légal-rationnel", qui met à mal le système d'emprise de l'Eglise, par une laïcisation des normes collectives, qui rejoint la sécularisation des conduites individuelles.
- 1) La République contre l'Eglise1/ Marianne contre Marie
- 23 Dans cette période de laïcité de combat, de confrontation, la place respective de l'Eglise et de la République laïque, voire anticléricale, se joue au plan des symboles, en particulier en ville. Nous ne mentionnerons que pour mémoire le combat de Marianne et de Marie, que Maurice Agulhon a largement étudié²¹. Il se traduit, sur le terrain, par la multiplication des bustes ou statues de Marianne, assimilée à la République; par la

guérilla qui dure un demi-siècle qui permet à la municipalité stéphanoise de faire glisser celle qui est dénoncée par le parti cléricale comme "la Vierge rouge" de l'angle d'une place du quartier ouvrier de Côte-Chaude vers le centre de la place, face à l'entrée de l'église; ou encore à une municipalité voisine d'inscrire, sous le buste installé au-dessus de l'entrée d'une salle d'asile, un syncrétique "Laissez venir à moi les petits enfants"²². Le quadrillage des espaces urbains s'inscrit dans la même logique, la pédagogie républicaine passant par des rituels éducatifs, des cérémonies, des "prêtres" et des défilés qui entrent nécessairement en concurrence avec celle de l'Eglise. Des processions laïques répondent aux processions religieuses : en 1883, à Reims, un cortège promène dans la ville, comme un Saint-Sacrement, un buste de Marianne, en chantant la Marseillaise. La laïcisation de Jeanne d'Arc, à la fois cléricale et gambettiste, est mise en oeuvre par une IIIe République qui procède là à une récupération du personnage : laïcisé, il devient le symbole de la résistance patriotique et de l'obsession des provinces perdues. Peu après le choix du 14 juillet comme fête nationale, en 1880, la composante religieuse des cérémonies (Te Deum) s'estompe: c'est signifier là que le moment fondateur ne se situe plus dans les siècles de chrétienté, mais en 1789. Il y a ainsi progressivement une laïcisation des rites, rythmes et temps urbains, largement opérée d'ailleurs par la généralisation des temps industriels de l'usine, qui l'emportent sur les rythmes de la société agraire²³. Le volume des sonneries de cloches du maire s'accroît dans les petites villes : réunion du conseil municipal, ouverture et fermeture des scrutins républicains, etc. Nombreux sont les instituteurs laïques, souvent secrétaires des mairies, qui sont nommés sonneurs civils, par des maires qui disposent du droit absolu, à partir de 1884, de détenir un double de la clé des clochers : les cloches échappent de plus en plus au monopole cléricale²⁴. Plus modestement, mais tout aussi symboliquement, les vagues laïques militantes de 1880 et 1900 ont parfois pris un caractère systématique dans le baptême des rues. La désacralisation des actes de la vie et des modes de pensée passe aussi par ces décisions du quotidien, parfois enjeux de vifs débats politiques.

- ²⁴ L'édification de monuments urbains républicains fait entrer ceux-ci en rivalité avec les églises, autrefois seuls édifices importants des quartiers urbains, avant d'être souvent dominées par la masse des manufactures et des mines. La tendance du nouveau régime républicain est la construction d'édifices établissant dans l'espace urbain l'autorité de l'Etat et du pouvoir local : préfectures, sous-préfectures, mairies... La décoration intérieure des plafonds et pièces d'apparat multiplie les allégories républicaines ou mythologiques païennes. Les mairies de la banlieue parisienne, villages devenus villes, en sont de bons témoignages architecturaux et symboliques, qui inscrivent la laïcité sur leur fronton. Il en est de même pour la statuaire, qui a beaucoup contribué à meubler les espaces urbains avec les symboles du nouvel idéal : la "statuomanie" permet la multiplication des commandes aux sculpteurs. Paris devient alors, sous la houlette de l'Etat, un "grand musée républicain, laïque et patriotique, dans l'esprit du temps, comme s'il s'agissait de relever le défi symbolique que la construction du Sacré-Coeur sur la colline de Montmartre avait constitué, au temps de l'Ordre moral"²⁵. La "statuomanie" atteint son apogée entre la victoire républicaine des années 1880 et le grand traumatisme de 1914, avec un moment remarquable, l'Exposition universelle de 1889²⁶. Le Panthéon est "relaïcisé" en 1885, on y ensevelit des héros dont l'Eglise ne peut se réclamer, de Hugo à Zola, en passant par Baudin, Carnot ou Marceau...Il y a là, bien évidemment, une géographie monumentale symbolique de la laïcisation urbaine.

25 C'est aussi sur ces terrains urbains que les républicains de la génération de Gambetta, Jules Ferry ou Paul Bert entendent déconfectionnaliser l'Etat et faire passer à la France son "second seuil de sécularisation".

2/ Les deux réseaux scolaires

26 On sait, et la démonstration en a été faite à nouveau à deux reprises dans la dernière décennie (1984, 1994), que la place respective de la République et de l'Eglise dans l'espace social se mesure dans l'organisation du système scolaire et dans l'évolution de la querelle scolaire depuis 1850²⁷. Car le secteur de l'enseignement est initialement, avec celui de l'assistance, la place forte de l'Eglise dans la société française : non seulement par le réseau des écoles privées -les congrégations sont de plus en plus nombreuses, en particulier pour la scolarisation des filles-, mais aussi au sein même de l'école publique jusqu'à la fin du XIXe siècle²⁸. Nous n'entrerons pas ici dans le détail des lois et de la querelle scolaire, sinon pour en rappeler quelques étapes qui ont contribué à la laïcisation des espaces urbains. Les lois Ferry de 1881-1882 (qui instaurent l'école primaire obligatoire, laïque et gratuite) sont suivies par la construction de nombreuses écoles laïques, qui affirment parfois cette laïcité en en gravant le principe sur la façade; et par la laïcisation d'un certain nombre d'édifices appartenant à des congrégations non autorisées. Les crucifix ne sont pas autorisés dans les écoles nouvellement construites, et sont décrochés au fur et à mesure des restaurations dans les autres. La loi Goblet de 1886, qui instaure la laïcité du corps enseignant dans les écoles publiques, vise directement 3 000 Frères des écoles chrétiennes et 15 000 religieuses des écoles publiques. Les écoles primaires communales ont souvent plus d'un demi-siècle d'existence dans le pays. Mais, aussi visibles que les nouvelles mairies, les nouvelles écoles de la République (difficilement installées dans les villes de l'Ouest) forment désormais un contrepoint architectural et politique au dense réseau scolaire de l'Eglise. D'autres bâtiments inscrivent, dans les espaces urbains de la capitale ou des chefs-lieux de département, le projet républicain: les écoles normales supérieures de Sèvres, de Fontenay et de Saint-Cloud, et les écoles normales et les grands lycées de garçons et de filles dans chaque chef-lieu de département, les écoles primaires supérieures dans les cantons. On rappellera que les protestants, dont les élites ont pris une part discrète, mais efficace, aux lois laïques, ont volontairement remis à l'Etat plus de 800 établissements scolaires dans les années 1880, et au moins autant au début du siècle²⁹. Cet ensemble législatif, accompagné d'un vigoureux effort de construction et de formation, légitime l'Etat-éducateur et sa morale d'Etat républicain.

2) La "grande séparation": 1904-1905

27 Deux textes fondamentaux fondent l'apogée du "deuxième seuil de séparation". La loi du 1er juillet 1901 sur les associations permet d'examiner la situation des congrégations, et plus particulièrement des congrégations enseignantes, qui se sont multipliées après 1880. La commission d'enquête parlementaire de 1899 souligne ainsi la croissance de leur richesse immobilière, qui aurait doublé en cinquante ans³⁰. En 1904, Combes, président du Conseil, s'en prend aux congrégations autorisées: une loi du 7 juillet 1904 leur interdit d'enseigner. On assiste à un exode massif des congréganistes vers la Belgique, la Suisse catholique, l'Italie: il sera en général provisoire, car il n'y a pas eu décapitation du clergé français, comme il a pu y avoir disparition de la classe des religieux à Istanbul dans les années 1920, ou persécution et quasi disparition du clergé en URSS, puis dans les régimes staliniens après 1945. Les mesures prises ne sont

cependant pas que théoriques : des 13 000 écoles congréganistes métropolitaines de 1880, il n'en resterait plus que 27 en 1912... Le contrôle de la jeunesse urbaine étant un enjeu permanent, nombre d'institutions se sécularisent pour continuer à exister. L'Eglise s'efforce d'organiser des "écoles libres", administrées par les diocèses, animées par des enseignants formés dans des écoles normales religieuses.

- 28 La Loi de séparation des Eglises et de l'Etat, qui abolit le Concordat de 1801, est adoptée par la Chambre en juillet 1905, et par le Sénat le 9 décembre 1905³¹. Les biens ecclésiastiques deviennent propriété de l'Etat; les édifices du culte, nue-propriété des communes depuis la Révolution (des départements pour les séminaires et évêchés, de l'Etat pour les cathédrales), sont confiés à des associations culturelles élues par les fidèles. La loi introduit ainsi les laïcs dans la gestion des biens mobiliers et immobiliers et de la vie matérielle des cultes et de leurs desservants. Début 1906, le gouvernement décide de faire pratiquer l'inventaire des biens de l'Eglise: le recours à la force est parfois indispensable, les fidèles -encouragés par les encycliques *Vehementer nos* et *Gravissimo officii*, qui condamnent la séparation- bloquant les portes des églises, les occupant parfois, lors de sonores batailles de cloches. Il faut toutefois ramener, au-delà de clichés photographiques qui ont frappé les imaginations, les affrontements à leur vraie dimension : la résistance violente, dont le prétexte est la profanation annoncée des tabernacles, est le fait d'activistes de l'Action française et de quelques groupes virulents; la majorité des fidèles, y compris dans l'ouest du pays, reste dans l'expectative ou la protestation symbolique. Les municipalités radicales ne veulent pas être en reste : interdictions de sonneries de cloches pour "tapage", des processions ("entrave à la circulation"), etc.. Mais, et l'on peut insister sur ce point par comparaison avec ce qui a pu se passer à petite échelle en Turquie pour quelques édifices cultuels musulmans autrefois chrétiens, et qui sont devenus musées nationaux³², ou plus encore dans les pays sous régime communiste entre 1917 et 1989, il n'y a pas eu en France de fermetures d'églises, ni de restriction à la liberté de culte. Il n'y a pas volonté d'éradiquer les religions en France, ni d'interdire ou de restreindre le libre exercice des cultes : l'objectif, politique et idéologique, est d'asseoir la laïcité de l'Etat et de ses institutions, en restreignant les réseaux d'influence de l'Eglise -au premier rang desquels l'Ecole. Pour autant, la religion n'est pas extirpée du corps social par des méthodes coercitives et une propagande unilatérale, même si certaines municipalités radicales, qui entendent souligner le changement, font inscrire sur la façade des églises dont elles deviennent propriétaires le nom et la devise de la République.
- 29 Coïncidant avec la tendance structurelle à la déchristianisation progressive du corps social, l'ensemble de ces mesures se traduit indéniablement, à moyen terme, par la régression de la présence religieuse, foncière et immobilière, symbolique et sociale dans les espaces de la vie quotidienne d'une partie importante des villes françaises. La mesure de l'ampleur de la propriété foncière et immobilière urbaine est classiquement difficile, sauf monographies explicites. Mais une récente étude sur la capitale a permis de mesurer la régression bisculaire, particulièrement marquée au début du siècle : l'Eglise ne posséderait plus actuellement que 328 immeubles à Paris intra muros, soit 0,30% des 108 364 immeubles de la ville. Il s'agit, pour la plupart, des couvents concentrés dans les 5e, 6e, 7e et 14e arrondissements, "maigre relief de la fortune foncière et immobilière que le pouvoir religieux détenait dans Paris sous l'Ancien régime". La Ville de Paris est ainsi devenue, au début du siècle, propriétaire de 75 églises et plusieurs dizaines d'écoles laïcisées et municipalisées³³.

3) La contre-offensive de l'Eglise : la multiplication des oeuvres¹/ La politique d'assistance n'est que lentement sécularisée

- 30 La relation Eglise-Etat-société n'est pas brutalement déséquilibrée au profit du pôle laïque par cette législation anticléricale. Parce qu'on ne peut confondre anticléricisme et attitude antireligieuse; et parce que l'Eglise conserve, au-delà de son action spirituelle, d'importantes fonctions sociales : parmi celles-ci, la fonction d'assistance, héritière des institutions religieuses de charité, qui remontent au Moyen-Age, exerçant là une fonction urbaine traditionnelle. Le développement de l'Etat-providence à partir de la fin du XIXe siècle entraîne indubitablement la sécularisation de l'assistance. Mais il faut mesurer la manière dont le modèle républicain d'assistance s'est alors mis en place. Un débat récent a permis de souligner que la politique républicaine s'établit assez nettement dans la continuité des pratiques confessionnelles³⁴ : à "l'heure où l'Etat s'érige en Providence pour assurer (...) un modèle républicain, la charité continue de faire des "miracles". Le nombre des institutions charitables religieuses urbaines progresse au point qu'il devient nécessaire de les recenser dans des annuaires : en 1897, un Annuaire du Paris charitable et prévoyant y recense ainsi plus de 4 000 oeuvres; un Manuel des Oeuvres, publié à Lyon ("capitale de la charité") en 1893, et réédité complété en 1926, y recense 683 oeuvres³⁵. Les cas bordelais et marseillais sont comparables. Le "souci des pauvres" n'a jamais abandonné l'Eglise, un souci inquiet et parfois jaloux de se réserver le monopole de la charité. Pour rester à Lyon, mentionnons parmi d'autres les Conférences de Saint-Vincent-de-Paul de Frédéric Ozanam (1833) le Prado du prêtre Chevrier, dans le faubourg ouvrier de La Guillotière (1864); la Cité de l'Enfant-Jésus de Camille Rambaud et Paul du Bourg, destinée aux ménages ouvriers âgés, etc.³⁶. Ces oeuvres urbaines, qui recrutent leurs membres dans les élites bourgeoises ou aristocratiques, distribuent bons de pain, viande, vêtements, chaussures; elles ont des services de placement pour les chômeurs, des colonies de vacances pour les enfants. Ces structures confirment l'existence revivifiée de "puissants réseaux d'élites catholiques urbaines" dans ce domaine comme dans bien d'autres sur la très longue durée³⁷. On relève ainsi, à la veille de la Grande guerre, près de 1 700 "conférences" (groupes) de Saint-Vincent-de-Paul, regroupant 27 850 membres actifs : "les plus fortes localisations se signalent dans les diocèses les plus urbanisés (...). Paris et sa banlieue rassemblent la plus grande concentration de conférences, suivie par les pôles de Lille, Bordeaux, Lyon, Marseille, Nantes et Montpellier"; en 1933, les chiffres sont comparables, "avec l'émergence de nouveaux pôles dynamiques comme Arras, Nancy, Nice, Rouen, Strasbourg et Versailles"³⁸. On ne peut manquer là de faire le rapprochement avec les confréries musulmanes et leur rôle traditionnel ou renouvelé dans la société turque laïcisée.
- 31 L'encadrement direct de la société urbaine par les prêtres diminue donc statistiquement, mais le nombre d'oeuvres d'inspiration religieuse ne cesse de se développer au même moment dans l'espace urbain. On pourrait même parfois inférer de leur action qu'elles sont, paradoxalement, les vecteurs des nouvelles lois sociales républicaines, auxquelles elles sont très attentives: des juristes catholiques ont participé plus ou moins directement à l'élaboration du droit social français. Fortes d'un savoir-faire fort ancien, ces sociétés confessionnelles charitables ou de bienfaisance sont médiatrices de fait entre l'Etat, les collectivités territoriales, et les assistés du corps social. L'Etat républicain investit le social, qui préexiste très largement sous la houlette des oeuvres religieuses.

32 D'autre part, on ne laïcise pas si facilement que cela des institutions contrôlées par l'Eglise depuis des siècles. C'est le cas des hôpitaux, dont les projets de laïcisation se multiplient dans les années 1890 : leur municipalisation sera difficile³⁹. Et quand elle sera effective, au début du XXe s., les hôpitaux resteront massivement investis par les religieuses qui, par ailleurs s'inscrivent dans les écoles d'infirmières, soutenues par les médecins chefs de service, en général catholiques conservateurs, qui voient en elles une main-d'oeuvre efficace, dévouée et peu coûteuse. Cette présence féminine religieuse, que l'on oublie maintenant, a été essentielle au fonctionnement de l'institution hospitalière jusqu'à la fin des années 1950. Globalement, dans ce domaine, la laïcisation ne se fait que lors du passage, tardif, d'une société d'assistance (largement fondée sur des pratiques de charité ou à base religieuse) à une société d'assurance (assurances sociales, retraites ouvrières).

2/ La mise en place d'une structure associative bipolaire

33 La volonté catholique d'adaptation aux nouvelles configurations sociales et de reconquête du terrain perdu dans les paroisses se mesure à travers l'organisation d'une vie associative rattachée aux paroisses et aux écoles catholiques. Elle aboutit, dans la dernière décennie du siècle, et pour plus d'un demi-siècle, à une structuration bipolaire de la vie associative locale, organisée sur la base territoriale des découpages administratifs de l'espace urbain -le plus souvent sur la base du quartier.

34 La première moitié du XIXe siècle a vu la disparition progressive des confréries, des pénitents du Midi, des charités normandes, des "charitables" de Béthune, etc., et des corporations de métiers. Avec cependant parfois la cohabitation, pendant quelques années, de doubles processions corporatives, l'une religieuse, l'autre laïque : ce sera souvent le cas des fêtes de la Sainte-Barbe chez les mineurs. Les municipalités radicales et anticléricales de la IIIe République tenteront d'interdire progressivement ou parfois brutalement les processions corporatives ou directement religieuses: ainsi des fêtes corporatives des tisseurs rémois dans les années 1880.

35 Dorénavant, entre la fin du XIXe et les lendemains de la Deuxième guerre, la vie sociale des quartiers urbains s'organise selon une structure binaire, qui correspond à une lutte idéologique le plus souvent bipolaire : un troisième terme, protestant, existe parfois, mais il tend, sauf exception, à rejoindre le pôle laïque⁴⁰. Outre l'école, l'effort en direction de la jeunesse prend en charge le temps extra-scolaire. Naît alors une véritable sociabilité de masse, dans le cadre des patronages, qui s'affirment de manière massive entre 1890 et 1910 : il s'agit de retenir la jeunesse populaire au sein de l'Eglise. Au coeur des paroisses émergent également des structures d'encadrement des adultes : associations de chefs de familles, ligues féminines, groupes de réflexion ou de gestion des oeuvres, proto-syndicats chrétiens à partir de 1884, etc. Une nouvelle figure du prêtre apparaît alors dans cette volonté de "reconquête par le bas" : celle de "l'animateur d'oeuvres engagé sur le chantier du monde". Il y a un glissement de la présence sacerdotale et ecclésiale à une présence associative.

36 En réaction, les républicains vont organiser leurs propres réseaux (Fédération gymnique et sportive des Patronages de France, parmi d'autres). Bien repéré, le parallélisme des structures organisatrices (l'église et son patronage d'un côté; l'école et son amicale laïque de l'autre) est remarquable dans l'organisation et le recrutement social des associations para-scolaires, sportives, musicales, culturelles, etc. Il s'ensuit une inscription de la rivalité sur le terrain pour occuper et parcourir les espaces urbains : quêtes annuelles, compétitions sportives, fanfares, bannières, défilés réguliers

ou exceptionnels, décoration des rues, affirmation des symboles, etc. Le rapport de forces ne s'affirmera clairement en faveur d'un camp laïque, souvent fortement marqué à gauche, que dans l'entre-deux-guerres : mais, là encore, interviennent les variables géographiques.

III/ LA PERSISTANCE DE L'INTERVENTION RELIGIEUSE DANS LA SOCIÉTÉ URBAINE ET INDUSTRIELLE (1920-1955)¹) La consolidation du système par le Mouvement catholique

- 37 Yves-Marie Hilaire qualifie la période 1920-1955 de "trente glorieuses du catholicisme français"⁴¹. En effet, profitant d'une loi de séparation qu'elle avait pourtant farouchement combattue, et de l'atténuation du conflit dans la cohabitation des tranchées, l'Église de France renforce son système d'emprise, et semble en passe de reconquérir une certaine partie de son influence d'avant la république anticléricale et laïciste⁴² : il est vrai qu'on est passé d'une laïcité de confrontation à une laïcité de compromis, qui ira jusqu'à la politique de la main tendue de la part d'une gauche largement anticléricale. Qu'en est-il dans l'espace social urbain ? Sociologiquement, on assiste à une période de flux. La percée se mesure statistiquement dans les grandes villes et leurs quartiers populaires : là encore, le nombre des pasqualisants en est l'indice le plus significatif. Mais il est d'autres signes de ce mouvement.
- 38 La paroisse reste l'instance d'intégration par excellence, grâce au nombre important de séminaristes ordonnés (1000 à 1200 par an, avec un maximum en 1947) : qu'elle soit ancienne ou créée dans les quartiers nés des plans d'urbanisme -qui tous prévoient la construction d'une église ou d'une chapelle, au même titre que d'autres équipements collectifs. La paroisse est le lieu de la catéchèse des enfants, de plus en plus confiée aux femmes. C'est un espace de sociabilité : les "patros" sont en plein essor, de même que le scoutisme catholique, et en pleine concurrence avec les mouvements de jeunesse laïques ou directement liés aux partis de gauche. Les adultes renouent avec le temps des processions : les catholiques reprennent alors possession de la rue. Les "écoles libres" retrouvent pignon sur rue avec l'atténuation de la querelle scolaire⁴³. Foyers, centres de vacances, associations familiales (le Mouvement Populaire des Familles), sections syndicales... : nombre de paroisses comptent encore, et jusque dans les années 1950-60, une large palette d'activités. Celles-ci contribuent au maintien d'un taux local de pratique relativement élevé.
- 39 Dans cette période, une partie du patronat continue à mettre en oeuvre des stratégies d'encadrement indirect de sa main-d'oeuvre. Cela peut passer par la persistance d'une présence de signes religieux dans les ateliers de certaines usines, en particulier ceux dans lesquels la main-d'oeuvre est féminine : images pieuses, autels à la Vierge fleuris pendant le mois de mai, prières à l'occasion de certaines grandes fêtes⁴⁴. Globalement cependant, la laïcisation des espaces de travail urbains est achevée après la Première guerre. L'action d'une partie du patronat continue donc à s'exercer autour de l'usine, par un soutien multiforme aux oeuvres religieuses, inspiré par les avatars du catholicisme social ou, plus prosaïquement parfois, par une instrumentalisation de la religion comme contre-feu à la montée du socialisme. Marius Berliet, patron des usines automobiles lyonnaises éponymes, aide ainsi la construction d'un certain nombre d'églises des nouveaux quartiers urbains ou des communes de la proche périphérie de Lyon, telle celle de Parilly (près des ateliers de Vénissieux) : l'usine livre ciment et autres matériaux. Il en est de même en 1935 pour la paroisse Saint-Jacques dans le quartier neuf de HLM des États-Unis (dessiné par Tony Garnier), à Lyon, suite à une campagne lancée en 1935 par l'Archevêché pour la création d'une église paroissiale, en

remplacement d'un hangar qui fait office de lieu de culte. Pour l'église du nouveau quartier des Charpenes, en 1938, Berliet souscrit à une émission d'obligations de la Société des écoles libres : "générosité d'essence chrétienne, sentiment d'obligation morale et (...) thème de la peur sociale" motivent ces actions. Les usines chimiques de fibres artificielles de la Rhodiaceta construisent, en 1936, une chapelle dans la ville de Péage-de-Roussillon, explicitement pour contrer les "rouges" gréviculteurs, parmi lesquels de nombreux ouvriers espagnols : la chapelle doit "devenir un asile pour l'ouvrier travaillé par des influences dangereuses", déclare alors Mgr Caillot, archevêque de Grenoble⁴⁵.

- 40 La grande nouveauté de l'entre-deux-guerres, dont les quartiers populaires sont le champ d'intervention privilégié, est l'essor de l'action catholique spécialisée, sur un terrain déjà ensemencé au début du siècle par des mouvements comme le Sillon. Traduction d'une volonté de redynamiser les appareils pastoraux, cette nouvelle structuration veut être un apostolat spécialisé par milieux, et non plus sur une base uniquement territoriale. L'Action catholique ouvrière (ACO) réussit à s'implanter dans certaines entreprises et à grossir les effectifs d'un syndicalisme chrétien encore chétif. La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) est créée à Clichy en octobre 1926 : la ville vient de se donner une municipalité communiste, et l'abbé Guérin, vicaire de la paroisse, déclare qu'il entend avec la JOC "rendre la société ouvrière christianisante au lieu d'être socialisante". La JOC réussit à occuper un terrain en partie déserté par les militants de la gauche laïque, celui des jeunes ouvriers des quartiers populaires. Ces mouvements se caractérisent par l'intensité du militantisme interne, parfois comparable à celui, alors exemplaire, du Parti communiste : plusieurs réunions par mois; multiplicité des interventions militantes publiques (vente à la criée de Jeunesse ouvrière, avec risques d'affrontement avec les vendeurs de L'Humanité ou de la presse d'extrême-droite); enquêtes de terrain préalables à la définition des interventions et à l'action, en application du principe "voir, juger, agir", etc.⁴⁶.

2) "Ville marxiste, terre de mission" : évangéliser la banlieue

- 41 On connaît la stabilité bisculaire de l'influence du facteur religieux dans la sociologie politique et culturelle française. Il en découle logiquement un dynamisme variable des structures paroissiales ou des formes associatives mises en place par l'Eglise dans les villes françaises: une approche fine de la question nécessiterait des raisonnements à l'échelle régionale, voire départementale ou locale. Dans l'agglomération parisienne, la banlieue apparaît comme une quasi terra incognita pour l'Eglise, surtout après la Première guerre : la rapide extension de la banlieue -industrialisation et loi Loucheur obligent- s'accompagne alors d'une conquête électorale parfois difficile, mais généralement durable, par la gauche socialiste et communiste. Pour l'Eglise, la "ceinture rouge" est de facto un espace laïque par défaut : il n'y a parfois pas plus d'églises que d'autres équipements collectifs, de prêtres que d'employés municipaux ou de chauffeurs de bus⁴⁷.
- 42 On aurait cependant tort de croire que la banlieue est abandonnée aux problèmes des ouvriers ou employés embourbés dans leurs lotissements non viabilisés, et aux municipalités qui vont peu à peu dessiner la carte de la "banlieue rouge". Etienne Fouilloux, auteur d'une biographie d'une missionnaire catholique laïque en banlieue sud-est entre 1933 et 1964, Madeleine Delbrêl, rend compte de l'intervention catholique de longue durée au coeur des villes rouges : en l'occurrence Ivry, conquise par un guesdiste dès 1896, et par le parti communiste en 1925⁴⁸. Le titre de l'ouvrage qu'elle

publie en 1957 est significatif de sa situation pendant les trente ans de sa présence au coeur de la banlieue rouge, "la ville aux trois cents usines": Ville marxiste, terre de mission⁴⁹. Son expérience, qui est plus largement celle d'un groupe de missionnaires d'un nouveau type, recoupe d'autres témoignages en banlieue parisienne ou dans quelques lointains faubourgs lyonnais ou marseillais. On peut en retenir "la fascination pour une ville qui réunit tous les ingrédients d'un détachement ouvrier dont ces missionnaires veulent prouver qu'elle n'est pas une fatalité, et que de nouvelles méthodes pastorales sauront en arrêter la progression"⁵⁰. Car si les équipements paroissiaux existent en termes de bâtiments, le rapport des forces sociales est évidemment très défavorable: le recrutement des pratiquants traduit l'ampleur de la déchristianisation ouvrière, fréquemment accompagnée d'un anticléricalisme affirmé. Malgré "la main tendue", la religion reste "l'opium du peuple"...: mission chrétienne et anticléricalisme municipal (particulièrement vigoureux à Ivry) s'affrontent et se complètent pendant des décennies, passant cependant (généralement à partir de 1935-1936) d'un affrontement direct à des actions parallèles, sinon communes, en matière sociale, et parfois politique. A certaines périodes, "les espoirs de la Libération nourrissent ceux d'une nouvelle Pentecôte réconciliant enfin les ouvriers avec une Eglise rajeunie"⁵¹. La condamnation des prêtres-ouvriers par le Vatican portera un coup sévère à l'activité des missionnaires de banlieue.

- 43 Le mouvement des prêtres-ouvriers recoupe largement l'exemple territorial banlieusard précité. Mouvement inspiré par le constat de la difficulté à reconquérir une classe ouvrière alors plus convaincue par les doctrines socialistes et communistes que par la doctrine sociale de l'Eglise: le constat a alors près d'un siècle d'existence... L'ouvrage de référence du père Henri Godin, *La France, pays de mission?* (1943), prône une attitude plus offensive que celle de l'Action catholique: les liens particuliers de l'Eglise avec Vichy ne suffisent pas à reconquérir le terrain perdu... Les prêtres-ouvriers, autorisés par le cardinal Suhard, au sein de la Mission de France, essaieront dès lors d'être "comme un poisson dans l'eau" en s'immergeant au sein des masses laborieuses, en s'embauchant dans les grandes usines ou sur les chantiers, dans les quartiers populaires: le père Loew sur les docks de Marseille, l'abbé Depierre chez les métallos de Montreuil. Jusqu'à être retirés de l'eau par la double interdiction papale de 1954-1955, puis 1959⁵².

3/ La place marginale de l'islam

- 44 Nous ne traiterons pas ici du problème des communautés immigrées, qui ressortissent partiellement de modes de structuration spécifiques à partir de la veille de la Première guerre⁵³. Certaines, européennes et catholiques, prises en charge par contrat par des institutions étatiques ou patronales arrivent en France pendant et après la Grande guerre avec leurs prêtres, et leurs religieuses chargées de l'enseignement, les clercs étant salariés de facto par les entreprises (Polonais dans les mines; Italiens, dans les mines et la métallurgie).
- 45 L'immigration maghrébine, qui ressortit d'une autre logique, ne compte guère qu'une trentaine de milliers de travailleurs en 1914. Les besoins en soldats et en travailleurs font que, très vite, la métropole sollicite largement le Maghreb et ses travailleurs indigènes: près de 300 000 Maghrébins sont mobilisés, et 200 000 ouvriers traversent la Méditerranée pour participer à l'effort de guerre dans les arsenaux de la métropole. Face à l'active propagande d'une Allemagne alliée au sultan-calife (qui a appelé au djihad au début de la guerre), la France a recours à la religion pour s'assurer du

loyalisme de ses troupes et de ses contingents ouvriers musulmans. On définit des lieux de culte provisoires dans les camps militaires, dans les casernes et dans les hôpitaux: section musulmane de l'hôpital de Neuilly; mosquées improvisées de la rue Le Pelletier à Paris ou du camp de Nogent-sur-Marne, etc. Mais aussi à proximité des cantonnements ouvriers pendant la guerre ou l'immédiat après-guerre : on peut ainsi citer la mosquée du "camp kabyle", encore visible de nos jours, qui jouxtait les grandes usines métallurgiques Holtzer-Dorian et Verdié à Firminy-Unieux (Loire); la mosquée en bois de la poudrerie du Bouchet (Hte-Savoie); ou encore "une petite baraque servant de salle de prière" dans un foyer marseillais⁵⁴. De cette époque datent également les "carrés musulmans" dans les cimetières communaux des grandes villes. Mais le bilan est mince : recrutés en groupes, les travailleurs musulmans sont là beaucoup moins bien traités que les "contingents ouvriers" polonais, italiens ou espagnols. L'islam est le plus souvent confiné dans les lieux de résidence: cantonnements, dortoirs collectifs, hôtels meublés. Comme il le sera plus tard dans les foyers sordides des "trente glorieuses".

- 46 La Mosquée de Paris, création de la République, est une exception très politique à ce modèle⁵⁵ : une des très rares interventions de l'Etat concernant l'islam, après la loi de 1905, mais qui s'inscrit essentiellement dans le cadre de sa politique coloniale et étrangère. Au lendemain de la guerre, suivant les recommandations du radical-socialiste et anticlérical E. Herriot, le Parlement vote à l'unanimité une subvention pour l'acquisition du terrain dans le Ve arrondissement de Paris. Il est vrai que la mosquée, idée ancienne, a désormais aussi un objectif politique : contrer la montée du nationalisme au Maghreb. Cette construction va donc bien au-delà de la simple reconnaissance de la République aux troupes indigènes de la Grande guerre, et à l'Empire. L'inauguration, le 15 juillet 1926, se déroule dans un climat de consensus national rare en France, dans un grand faste et un large déploiement de notables et de dignitaires maghrébins et d'un Empire encore triomphant, dont le tuteur Lyautey. Les communiqués de l'Etoile nord-africaine passent alors inaperçus, qui dénoncent "une mosquée-réclame (...), un cabaret oriental bâti avec l'argent des ouvriers qui en sont exclus (...), une insulte à l'esprit de l'islam"⁵⁶. Si Kaddour, nouveau recteur de la mosquée, critique peu après "les agitateurs et ambitieux", qui entendent opposer, à l'islam modéré et intégré de la Mosquée, un islam contestataire des faubourgs : premier écho d'un débat toujours d'actualité, et qui renvoie l'islam en France à une marginalité de près de soixante-dix ans.

CONCLUSION : UNE ULTIME LAICISATION PAR DECHRISTIANISATION SOCIOLOGIQUE SUFFIT-ELLE A "DESENCHANTER" LA VILLE ?

- 47 L'embellie de l'entre-deux-guerres s'achève dans les années 1950 sous l'impact puissant des évolutions politiques et idéologiques et des mutations sociales et culturelles générées par les trente glorieuses, dont l'urbanisation accélérée, principalement sous forme de grands ensembles, est une des manifestations principales. La crise des vocations et de l'encadrement se mesure alors à la diminution tendancielle du nombre des prêtres en France, alors que la population totale s'accroît : 58 400 en 1904; 46 500 en 1929; 43 979 en 1956; 36 014 en 1975... La tendance est la même chez les religieuses, dont la fonction sociale a marqué le monde urbain depuis les débuts de l'industrialisation au XIXe siècle. Logiquement, les "paroisses non pourvues" (expression utilisée lors du Premier Congrès national du recrutement sacerdotal, à Paris, en 1925) deviennent chaque année plus nombreuses. Les normes qui s'élaborent dans les années 1950 pour l'équipement religieux des nouveaux quartiers urbains

prévoient un "ensemble religieux" pour 5 000 habitants environ. Rarement observées, elles seront ramenées à des proportions plus modestes, faute de pouvoir suivre la croissance démographique des nouveaux quartiers, et de trouver des desservants en nombre suffisant.

- 48 D'autant plus que prêtres et religieuses deviennent invisibles, au sens de la distinction vestimentaire : l'aggiornamento se traduit là par l'abandon de la soutane au profit d'un costume civil sans le moindre signe distinctif; par l'abandon du costume, et essentiellement de la cornette, par les religieuses. Pour paraître anecdotique, la question de la visibilité vestimentaire renvoie pourtant, symboliquement, à l'effritement manifeste de la société paroissiale urbaine, définie comme correspondance entre une appartenance religieuse (croyances, rites, pratiques et morale) et l'appartenance sociale des citoyens⁵⁷ : on sait combien, dans le monde urbain musulman, ou dans les quartiers ouest-européens où la présence musulmane est importante, les signes vestimentaires, masculins ou féminins, sont considérés comme symptomatiques de choix religieux et idéologiques explicites. Indéniablement, l'urbanisation est un des facteurs qui ont radicalement remis en cause la civilisation paroissiale et en ont isolé, progressivement ou brutalement, les éléments constitutifs. Dès lors, les taux de pratique dominicale et sacramentelle tombent très bas; seuls perdurent les grands rites de passage assumés par l'Eglise. Il y a privatisation de la religion. Les processions et les dévotions ont largement été abandonnées : l'évacuation des formes de religiosité typiques du catholicisme post-tridentin, déjà sur le déclin, a été précipitée par le concile Vatican II. Les sociabilités associatives paroissiales se sont laïcisées, au point de ne plus se distinguer nettement des sociabilités laïques. Nombre de patronages sportifs, d'associations familiales, de bibliothèques, de centres de loisirs ou de vacances ont été déconfectionnalisés, tout comme les caisses de crédit mutuel, les syndicats et les coopératives. Les antagonismes qui avaient justifié une forte structuration bipolaire se sont plus ou moins émoussés, à commencer par l'animosité entre l'Eglise et la République laïque. En partie pour cette raison, la vie associative a glissé vers des structures neutres ou municipales, surtout dans les nouveaux quartiers : sports, maisons de quartiers, centres de vacances, etc. L'église (comme l'amicale laïque) pouvant cependant rester un élément de l'identité locale, bien que la paroisse ne soit plus alors qu'un service parmi d'autres⁵⁸. Mais parfois, c'est la paroisse elle-même qui a disparu dans les regroupements qu'impose la raréfaction du clergé.
- 49 A défaut d'être visible, le patrimoine spirituel reste vif, conclut Jean Delumeau dans un ouvrage récent. Après avoir mis l'accent sur la disparition du divin et la perte de la religion, force serait dès lors de s'intéresser à la dissémination actuelle du religieux dans l'ensemble du corps social, et à son intégration à une société globalement laïcisée, selon des modes de mobilisation plus informels, plus infra-politiques qu'autrefois⁵⁹; et sans oublier pour autant le rôle maintenu d'institutions ou de personnalités d'origine catholique qui continuent à intervenir, en particulier, dans le domaine de l'assistance urbaine, au sens le plus large de l'expression⁶⁰. Sous réserve de l'action de mouvements chrétiens ou musulmans qui restent très minoritaires, la sécularisation et la déchristianisation des espaces urbains français semblent, au terme d'un long processus, assez largement achevés. Un certain nombre d'indices amènent cependant à nuancer l'hypothèse d'un monde urbain totalement "désenchanté". Au-delà de la prolifération du recours social aux astrologues et autres marabouts, nous privilégierons ce qui peut être considéré comme symptomatique d'une résistance d'un corps social urbain déchristianisé, mais néanmoins culturellement majoritairement chrétien : sa très forte

résistance à accepter la présence de l'islam, désormais largement seconde religion en France, pour ne parler que de sa dimension spirituelle. Résistance qui explique pourquoi, vue du Sud, la France reste bien évidemment partie prenante de la chrétienté.

NOTES

1. Voir l'exemple de la rue Jean-Pierre-Timbaud, à Paris-Belleville, in G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam, Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1991, p. 95-105 et p. 188-210; pour Istanbul; V. Cauche et B. Etienne, "Nouvelles tendances à la réislamisation", in "Byzance-Istanbul", *Critique* n° 543-544, 1992, p. 671-677.
2. G. Kepel, *Les banlieues...*, op. cit.; Jocelyne Cesari, *Etre musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala-IREMAM, 1994, 368 p.; son article dans cette livraison; Jérôme Bellion-Jourdan, *Jeunes musulmans : la construction communautaire, modalité nouvelle de la participation dans la société française ? L'exemple des jeunes musulmans de l'agglomération grenobloise, des mosquées et associations locales aux rassemblements régionaux et nationaux*, Mémoire 3e année IEPG, Grenoble, sept. 1994, 212 p. (inédit).
3. J. Chelini, *La ville et l'Eglise, premier bilan des enquêtes en sociologie religieuse urbaine*, Paris, 1958; F. Boulard et J. Rémy, *Pratiques religieuses urbaines et régions culturelles*, Paris, Editions Ouvrières, 1968; G. Cholvy, *Religion et société au XIXe siècle. Le diocèse de Montpellier*, Thèse, Lille, 1973; M. Crubellier, "Croyances et incroyances", in G. Duby (dir), *Histoire de la France urbaine*, t.4, La ville de l'âge industriel, Paris, Seuil, 1983, p. 444-457; Pour une approche générale : Th. Zeldin, "Religion et anticléricalisme", t.5 de *Histoire des passions françaises*, Paris, Seuil, 1978, p. 251-315.
4. S. Yerasimos, "La planification de l'espace en Turquie", in "Turquie : La croisée des chemins", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* n° 50, 1989; et son article dans cette livraison.
5. Notre propos s'attache essentiellement l'Eglise catholique. Nous ne traiterons pas ici des villes de l'Alsace-Moselle, sous occupation allemande de 1870-1918, qui ont échappé aux lois laïques de la IIIe République, qui ressortent et du droit "local", et du droit allemand. Concrètement, le régime est celui du Concordat; il y a confessionnalité des écoles primaires : organisation de cours de religion dans les locaux et les horaires scolaires (ou cours de substitution, "de morale"), traités par des enseignants spécifiques.
6. B. Plongeron (dir.), *Pratiques religieuses, mentalités et spiritualité dans l'Europe Révolutionnaire, 1770-1820*, Actes du Colloque de Chantilly (1986), Brepols, 1988.
7. Les exceptions sont rares, et le cas du Panthéon quasi unique : église Ste-Geneviève, transformé par la Révolution en "Panthéon aux grands hommes", rendu au culte catholique en 1806, "temple de la gloire" en 1830, de nouveau église catholique de 1851 à 1870, voué "aux grands hommes" à partir des funérailles de Hugo en 1885.
8. M. Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1975, chap.I, "La croissance urbaine", p. 7-41.

9. A. Corbin, *Les Cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle*, Paris, Albin Michel, 1994.
10. E. Poulat, "La découverte de la ville par le catholicisme français contemporain", *Annales ESC*, nov.-déc. 1960.
11. M. Vovelle, *Piété bourgeoisie et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, 1973; F.-L. Charpin, *Pratique religieuse et formation d'une grande ville. Le geste du baptême et sa signification en sociologie religieuse, Marseille, 1806-1950*, Marseille, 1954.
12. F. Boulard, "La "déchristianisation" de Paris", *Archives de sociologie des religions*, 1971, vol. 31, p. 69-98; cf. les cartes de la pratique urbaine dans les années 1960, dans F. Boulard et J. Rémy, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, 1968.
13. Cf. H. Tincq, "Paris. La foi dans ses quartiers", *Le Monde*, 11/10/1993
14. G. Kepel, *Les banlieues de l'Islam...*, *op. cit.*, p. 14.
15. J. Benoist, *Le Sacré-Coeur de Montmartre de 1870 à nos jours*, Paris, 1992.
16. Y. Daniel, *L'équipement paroissial d'un diocèse urbain : Paris, 1802-1956*, Paris, 1957; en 1802 : 375 prêtres, soit un prêtre pour 1 600 Parisiens; 1860 : 661 prêtres, soit 1 pour 2956; 1906 : 866 prêtres, soit 1 pour 4445.
17. Cité par M. Lagree, in F. Lebrun (dir.), *Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, Privat, 1980, p. 343-344.
18. De 1840 aux années 1950 : J.-P. Burdy, *Le Soleil noir. Un quartier de Saint-Etienne, 1840-1940*, Lyon, PUL, 1989; et D. Colson, J. Nizey, J. Roux, *Un quartier industriel à Saint-Etienne. Le Marais, entre histoire et planification*, Lyon, LVGD, 1993 (chap. III et IV); l'importance des liens organiques entre le clergé paroissial et le grand patronat des mines et aciéries y est souligné.
19. J.-D. Durand (s.d.), *Cent ans de catholicisme social à Lyon et en Rhône-Alpes : la postérité de Rerum Novarum*, Actes du colloque de Lyon (1991), Paris, Editions Ouvrières, 1992, p. 323-342. Côté protestant : J. Baubérot, "L'évangélisation protestante et la classe ouvrière : les Solidarités", in "Christianisme et monde ouvrier", *Cahiers du Mouvement Social* n° 1, 1975; "Le protestantisme et la "question sociale" au début de la IIIe République : du pré-christianisme social au mouvement chrétien social", in *Les protestants dans les débuts de la IIIe République*, Actes du colloque réunis par A. Encrevé et M. Richard, Paris, Ed. du CNRS, 1979, p. 441-460.
20. A.-P. Chorel, "Emile Romanet, un catholique social dans l'industrie grenobloise au début du siècle", in J.-D. Durand (dir.), *Cent ans...*, *op. cit.*, p. 232-245. Les exemples étudiés concernent plus les villes-usines ou les entreprises rurales que la grande ville. Pour les villes industrielles de la Loire : D. Barau, *Thomas Hutter, Rive-de-Gier, 1830-1852*, Catalogue d'exposition, St Etienne, Ed. ADL, 1991; et P. Guillaume, *La Compagnie des Mines de la Loire (1846-1854), Essai sur l'apparition de la grande industrie capitaliste en France*, Paris, PUF, 1966.
21. M. Agulhon, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*, Paris, Flammarion, 1979; *Marianne au pouvoir. L'image et la symbolique républicaines de 1880 à 1914*, Paris, Flammarion, 1989; M.-A. et P. Bonte, *Marianne. Les visages de la République*, Paris, Gallimard, 1992. Egalement : P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, 1986, 1992.
22. A Villars (Loire), commune limitrophe de Saint-Etienne.
23. M. Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris, 1976; S. Moore, B.-G. Myerhoff, *Secular Ritual*, Amsterdam, 1977; C. Rivière, "Les rituels laïques des pays occidentaux", in M. Clevenot (dir.), *L'état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte-Cerf, 1987, p. 489-492.
24. A. Corbin, *Les cloches...*, *op. cit.*

25. M. Agulhon, *Histoire de la France urbaine*, t.4, p. 593.
26. J. Hargrove, *Les statues de Paris*, Paris, Albin Michel, 1989.
27. Cf. M. Ozouf, *L'Ecole, l'Eglise et la République, 1871-1914*, Paris, Seuil, 1982 (chap.7 : De l'affaire Dreyfus à la Séparation); et Th. Zeldin, *Orgueil et intelligence*, t.2 de *Histoire des passions françaises*, Paris, Seuil, 1978, p. 309-327, sur le rôle respectif des deux réseaux.
28. "Scolarisation et encadrement des filles : deux modèles concurrents", Ière partie de M. Dubeset et M. Zancarini-Fournel, *Parcours de femmes, Réalités et représentations, Saint-Etienne, 1880-1950*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1993.
29. Les protestants dans les débuts de la IIIe République. Actes du colloque réunis par A. Encrevé et M. Richard, Paris, Ed. du CNRS, 1979, p. 441-460; J.-P. Martin, *La Ligue de l'Enseignement et la République des origines à 1914*, Thèse pour le Doctorat, IEP de Paris, 1992.
30. M. Rebérioux, *La République radicale ? 1898-1914*, Paris, Seuil, 1975, p. 66-69.
31. Art. 1. : "La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions dictées ci-après dans l'intérêt public". Art. 2 : "La République ne reconnaît, ne salarie, ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimés des budgets de l'Etat, des départements ou des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes".
32. Ayasofia/Sainte-Sophie, ou Kariye Camii/Saint-Sauveur à Istanbul.
33. Tous chiffres extraits de P. De Moncan, *Les vrais propriétaires*, Paris, 1993.
34. Au CERAT-IEP de Grenoble, table ronde "Un siècle d'assistance républicaine". Le centenaire de la loi du 15 juillet 1893 instituant l'Assistance médicale gratuite, 14-5/12/1993. On se reportera, pour le cadre général, à la IIIe partie, "La providence", de P. Rosanvallon, *L'Etat en France de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1990, p. 139-183.
35. Citation et exemples de B. Dumons. Cf. B. Dumons et C. Pélissier, "Laïcité bourgeoise et apostolat social : la Société Saint-Vincent-de-Paul à Lyon sous la IIIe République", in J.-D. Durand (s.d.), *Cent ans..., op. cit.*, p. 292-305.
36. Abbé C. Chambost, *Vie nouvelle du vénérable Père Chevrier*, Lyon-Paris, 1922; J.-D. Durand (s.d.), *Cent ans..., op. cit.*, p. 19-20.
37. A. Gueslin, "Les élites françaises face à la pauvreté au XIXe siècle". Essai d'analyse, in *Démocratie et pauvreté*, Paris, Hachette, 1991, p. 516-534.
38. B. Dumons, "De l'oeuvre charitable à l'institution d'assistance : la Société Saint-Vincent-de-Paul en France sous la IIIe République", communication inédite à la table ronde *Un siècle d'assistance....*
39. Exemples de Rouen, cité par Y. Marec; de Lyon, par G. Pollet, "Budgets municipaux et dépenses d'assistance à Lyon sous la IIIe République", *ibid.*
40. Par exemple dans le quartier stéphanois du Soleil : J.-P. Burdy, *Le Soleil noir*, *op. cit.*, chap. VIII.
41. G. Cholvy et Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, Privat, 3 tomes, 1985 et 1988.
42. Sur les conséquences de la Grande guerre, cf. A. Becker, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, A. Colin U, 1994.
43. Sauf sous Vichy, qui sera évidemment très favorable à l'Eglise, à sa place institutionnelle et symbolique, comme dans ses interventions comme principale institution organisatrice du social : par exemple à travers les congrégations (rétablies par abrogation des textes de 1904), la fermeture des écoles normales, et partant, la "question scolaire".

44. J.-P. Burdy, M. Dubesset et M. Zancarini-Fournel, "Rôles, travaux et métiers de femmes dans une ville industrielle : Saint-Etienne, 1900-1950", *Le Mouvement social* n° 140, juil.-sept. 1987.
45. I. Lisowski, "Marius Berliet", in J.-D. Durand (s.d.), *Cent ans...*, *op. cit.*, p. 216-217; A. Guéry, "La politique sociale de deux grandes entreprises : Rhône-Poulenc et Rhodiacaeta Roussillon, 1916-1944", *ibid.*, p. 220-232.
46. J.-P. Burdy, *Le Soleil noir*, *op. cit.*, p. 230-232.
47. Cf. A. Fourcault (dir.), *Banlieue rouge 1920-1960, Autrement*, Série Mémoires n°18, 1992; (dir.), *Un siècle de banlieue parisienne (1859-1964). Guide de recherche*. Paris, L'Harmattan, 1988; J.-P. Brunet, *Saint-Denis la ville rouge, 1890-1939*, Paris, Hachette, 1980; A. Faure (dir.), *Les premiers banlieusards : aux origines des banlieues de Paris (1860-1940)*, Paris, Créaphis, 1991.
48. E. Fouilloux, "Des chrétiens à Ivry-sur-Seine", in *Banlieue rouge...*, *op. cit.*, p. 160-181; *Les communistes et les chrétiens, alliance ou dialogue ? Madeleine Delbrêl (1904-1964)*, Paris, Cerf, 1990. Maurice Thorez est député d'Ivry à partir de 1932.
49. M. Delbrêl, *Ville marxiste, terre de mission*, Paris, 1957. Parmi les démarches missionnaires comparables : Père P. Lhande (o.j.), *Le Christ dans la banlieue*, Paris, 1927; Père A. Delestre, *Trente-cinq ans de mission au Petit-Colombes*, Paris, 1977; Père Y. Daniel, curé d'Ivry, *Aux frontières de l'Eglise*, Paris, 1978. Père J. Gray, prêtre ouvrier en banlieue, *Quand s'ouvrent les clôtures*, Paris, 1986, etc.
50. E. Fouilloux, *Des chrétiens...*, *op. cit.*, p. 160-161. A noter la présence de petites communautés protestantes, localement actives; E. Poulat, *Naissance...*, *op. cit.*, p. 136.
51. E. Fouilloux, *Des chrétiens...*, *op. cit.*, p. 173.
52. E. Poulat, *Naissance des prêtres-ouvriers*, Tournai-Paris, Casterman, 1965; F. Leprieur (o.d.), *Quand Rome condamne*, Paris, Cerf, 1989.
53. J. Fremaux, *La France et l'islam depuis 1789*, Paris, PUF, 1991.
54. R. Galissot, "Aux origines de l'immigration algérienne", in Costa-Lascoux et E. Temime (dir.), *Les Algériens en France*, Paris, 1985, p. 210.
55. Cf. "Une et mille mosquées" de G. Kepel, *Les banlieues...* p. 61-122; G. Kepel et R. Leveau (dir.), *Les Musulmans dans la société française*, Paris, Presses de la FNSP, 1988; B. Etienne (dir.), *L'Islam en France : Islam, Etat et société*, Paris, Ed. du CNRS, 1990; C. Hodeir et M. Pierre, 1931. *L'Exposition coloniale*, Bruxelles, Complexe, 1991; A. Boyer, *L'Institut musulman de la Mosquée de Paris, Notes africaines, asiatiques et caraïbes*, 1992, 144 p.
56. D. El-Yazami, "Si Kaddour Ben Ghabrit, Histoire d'un homme frontière", *Qantara*, n°8, juil.-sept. 1993, p. 57-59.
57. On peut signaler, dans le même ordre d'idées, la disparition au début des années 1960, des boutiques d'objets de piété populaires saint-sulpiciens près des églises, par exemple, autour de la basilique de Fourvière, à Lyon.
58. Y. Lambert, "L'évolution des paroisses catholiques", in M. Clevenot (dir.), *L'état des religions dans le monde*, Paris, La Découverte-Cerf, 1987, p. 504-506. La structuration du pôle laïque par les amicales peut rester localement vigoureuse, dans certaines villes où la présence religieuse a été forte : c'est le cas à Saint-Etienne.
59. Voir les perspectives ouvertes par : J. Delumeau, *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993; et D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
60. Deux exemples situés aux pôles opposés de la notoriété médiatique : l'abbé Pierre et ses compagnons d'Emmaüs depuis la fin des années 1940; Notre-Dame-des-Sans-Abris à Lyon.

RÉSUMÉS

La sécularisation des espaces urbains français (entendus ici comme enveloppe bâtie et espaces sociaux) est le résultat d'un processus qui s'étend sur près de deux siècles. La Révolution a amorcé un premier seuil de laïcisation, amplifié ultérieurement par les grandes lois républicaines des années 1880 (en particulier les lois scolaires), puis la loi de "grande séparation" des Eglises et de l'Etat de 1905. Mais l'Eglise catholique a développé, du milieu du XIXe jusqu'au milieu du XXe siècle, des formes successives d'intervention dans la société urbaine et industrielle, pour lutter contre une déchristianisation réelle, mais inégale et apparemment non inéluctable : construction de nouvelles églises, structures associatives paroissiales, puis action catholique spécialisée, puis missions et prêtres-ouvriers dans les banlieues, etc. Ceci lui a permis parfois de reconquérir des espaces perdus, plus souvent de retarder une laïcisation qui semble actuellement achevée; et alors que l'islam a été, dès l'origine, très marginalisé. Il paraît donc possible d'établir pour le cas français, et même si les variables régionales ne peuvent être sous-estimées, une corrélation forte entre urbanisation et laïcisation du corps social. Pour autant, la ville française n'est peut-être pas aussi désenchantée qu'il y paraît.