Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 100 (2006)

Artikel: Le catholicisme breton et sa mémoire (XIXe-XXe siècle)

Autor: Tranvouez, Yvon

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-130390

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Le catholicisme breton et sa mémoire (XIXe–XXe siècle)

Yvon Tranvouez

«Dans toutes les parties du monde, la Bretagne passe pour le conservatoire traditionnel du catholicisme français», écrivait en 1945 Gabriel Le Bras. «Ce brocard, ajoutait-il, qui implique une représentation spirituelle et sociale, qui évoque une imagerie pittoresque et significative, est-il bien justifié?»[1] Soixante ans après, la question ne se pose apparemment plus, le processus de sécularisation qui s'était déroulé plus tôt et plus lentement ailleurs ayant fini par se produire ici tardivement et précipitamment, un peu comme au Québec. Je voudrais malgré tout la reprendre à nouveaux frais, réinterroger les évidences apparentes en essayant de prolonger, à propos du XIX° et surtout du XX° siècle, la réflexion amorcée par des travaux bien connus, au premier rang desquels il convient naturellement de citer ceux de Michel Lagrée[2]. Pour cela, je distinguerai quatre problèmes. Premier problème, la Bretagne a-t-elle été, à cette époque, une région particulièrement fidèle au catholicisme, exemplaire par sa «vitalité religieuse», pour reprendre les mots de Le Bras? Deuxième problème, le catholicisme breton a-t-il présenté alors des traits spécifiques, une réelle originalité? Troisième problème, comment l'Église catholique s'est-elle située face au mouvement breton, l'*emsav*[3], qui s'est développé alors, et, plus précisément, quelles ont été les reconfigurations de sa mémoire institutionnelle en fonction de l'évolution de ce rapport? Quatrième problème, dans quelle mesure la soudaineté des évolutions récentes a-t-elle contribué à fausser le regard, en figeant des représentations mythiques du passé qui, quelles que soient leurs orientations respectives, occultent l'analyse historique du passage d'hier à aujourd'hui?

[1] Gabriel Le Bras, «La vitalité religieuse de la Bretagne depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours», *Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de la Bretagne*, tome XXVI, 1945, repris dans *Études de sociologie religieuse*, tome premier, *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, 1955, p. 72.

[2] En particulier le désormais classique *Religion et cultures en Bretagne (1850–1950)*, Paris, 1992. Voir aussi sa brève synthèse sur «La Bretagne et la religion», dans Jean Balcou et Yves Le Gallo (dir.), *Histoire littéraire et culturelle de la Bretagne*, tome 3, *De la Troisième à la Cinquième République*, Paris-Genève, 1987, p. 149–173.

[3] On peut traduire «renaissance» ou «résurrection», un peu comme le *Risorgimento* italien.

SZRKG, 100 (2006), 287–303

Prémisses (1): vitalité religieuse de la Bretagne?

Les plus anciennes données chiffrées sérielles sur la pratique religieuse en Bretagne remontent à la fin du XIX° siècle. Elles signalent des comportements quasi unanimes dans les campagnes, avec un taux de pascalisants de plus de 80% et – en bien des endroits – de plus de 95%[4]. Au milieu du XX° siècle encore, les cartes dressées à la suite des enquêtes diocésaines menées sous la direction du chanoine Boulard font apparaître la Bretagne – et plus largement l'Ouest armoricain – comme un pays de chrétienté, c'est-à-dire, selon les critères de Boulard, une région caractérisée par un taux de pascalisants globalement supérieur à 40% – et ici c'est souvent nettement plus – alors que bien d'autres manifestent un détachement plus ou moins prononcé. Rapportés à l'échelle européenne, les forts taux d'assistance à la messe dominicale – partout plus de 40% – permettent à Emmanuel Todd de situer la Bretagne parmi les territoires où «l'Église reste la puissance sociale fondamentale» entre 1945 et 1965 (*Figure 1*). Nous sommes donc bien dans une zone de pratique majoritaire, où, jusqu'aux années 1960 au moins, le conformisme social a poussé au respect des observances.

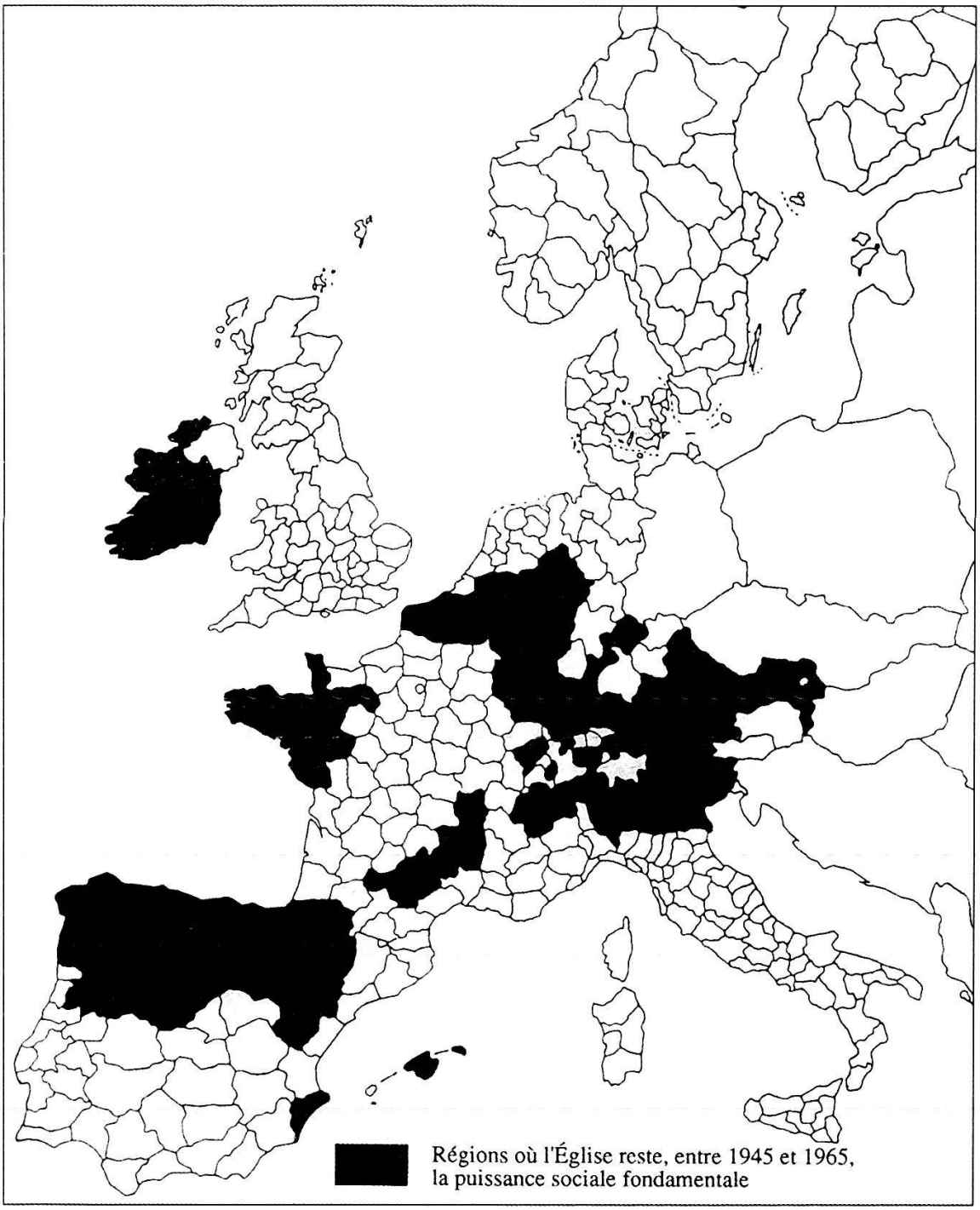
À le regarder de plus près, cependant, le paysage se révèle moins simple. Partout, et depuis longtemps, les villes pratiquent moins que les campagnes et la côte moins que l'intérieur. Par ailleurs, la carte de la pratique pascale entre 1955 et 1965 montre qu'aucun département breton n'échappe alors aux différenciations internes (*Figures 2 et 3*). En Morbihan comme dans les Côtes d'Armor, la tiédeur occidentale s'oppose à la ferveur orientale. On est dans l'ensemble moins assidu au nord qu'au sud de l'Ille-et-Vilaine, et il en va de même en Loire-Atlantique. Dans le Finistère, le contraste est évident entre le bastion léonard et les zones de faiblesse relative qui s'observent en Trégor ou en Cornouaille. Les frontières religieuses sont parfois saisissantes, telle la rivière du Queffleut qui, à Morlaix, sépare le Léon du Trégor et qui se traduit par exemple, aux yeux du voyageur curieux des cimetières, par des écarts significatifs entre les pourcentages de tombes christianisées de part et d'autre. Ce n'est que depuis une vingtaine d'années que l'horizon s'est à nouveau uniformisé, par alignement tendanciel sur les moyennes nationales de pratique et effacement progressif des distinctions antérieures – voire leur inversion, quelques signes de reprise se dessinant aujourd'hui dans les villes[5].

La vitalité religieuse ne se mesure pas seulement aux forts taux de pascalisants et de messalisants: elle se repère aussi au grand nombre des vocations sacerdotales et religieuses. Après des reprises de rythme inégal au lendemain de la Révolution française, tous les diocèses bretons connaissent à la fin du XIX° siècle une hausse sensible du clergé séculier. La chute consécutive à

[4] Voir Michel Lagrée, «Religion et chocs révolutionnaires en Bretagne», dans Michel Lagrée (dir.), *Chocs et ruptures en histoire religieuse (fin XVIII°-XIX° siècles)*, Rennes, 1998, p. 169.

[5] Sur l'évolution récente, voir Laurent Laot, «L'Église catholique dans la société bretonne depuis 1945», communication à la journée d'études *Catholicisme et laïcité en Bretagne. Un siècle d'histoire: 1905–2005*, Nantes, 26 novembre 2005.

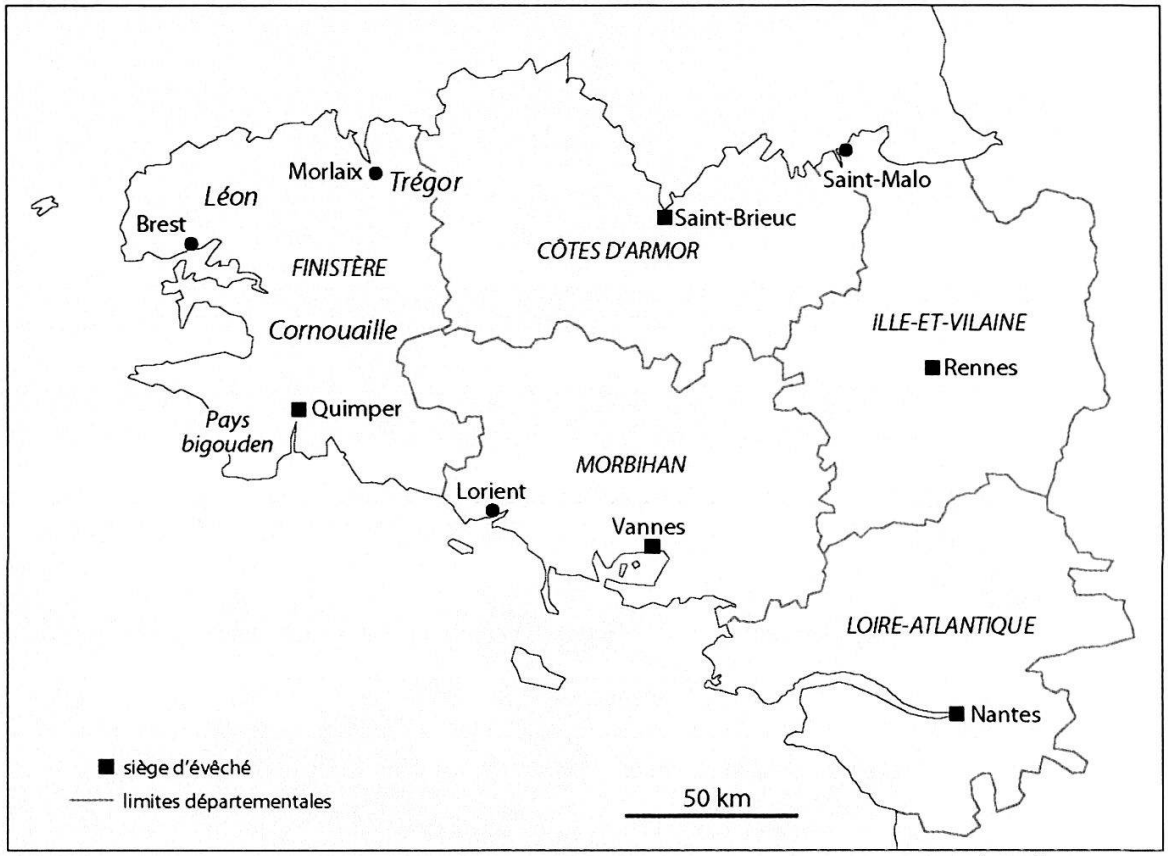
Figure 1. Le dernier catholicisme ?



Signification sociale de la pratique religieuse dominicale en tenant compte des niveaux de développement économique. Dans la partie anciennement développée de l'Europe (Belgique, Allemagne, France), un taux d'assistance à la messe dominicale de 30 à 40% est considéré comme significatif d'une imprégnation catholique forte. Dans la partie moins avancée du continent (Espagne, Portugal, Italie), le même niveau d'assistance de 30 à 40% n'est pas considéré comme révélateur d'une puissance particulière de l'Église.

source : Emmanuel Todd, *L'Invention de l'Europe*, Paris, Seuil, 1990, p.183

Figure 2. La Bretagne, carte de situation



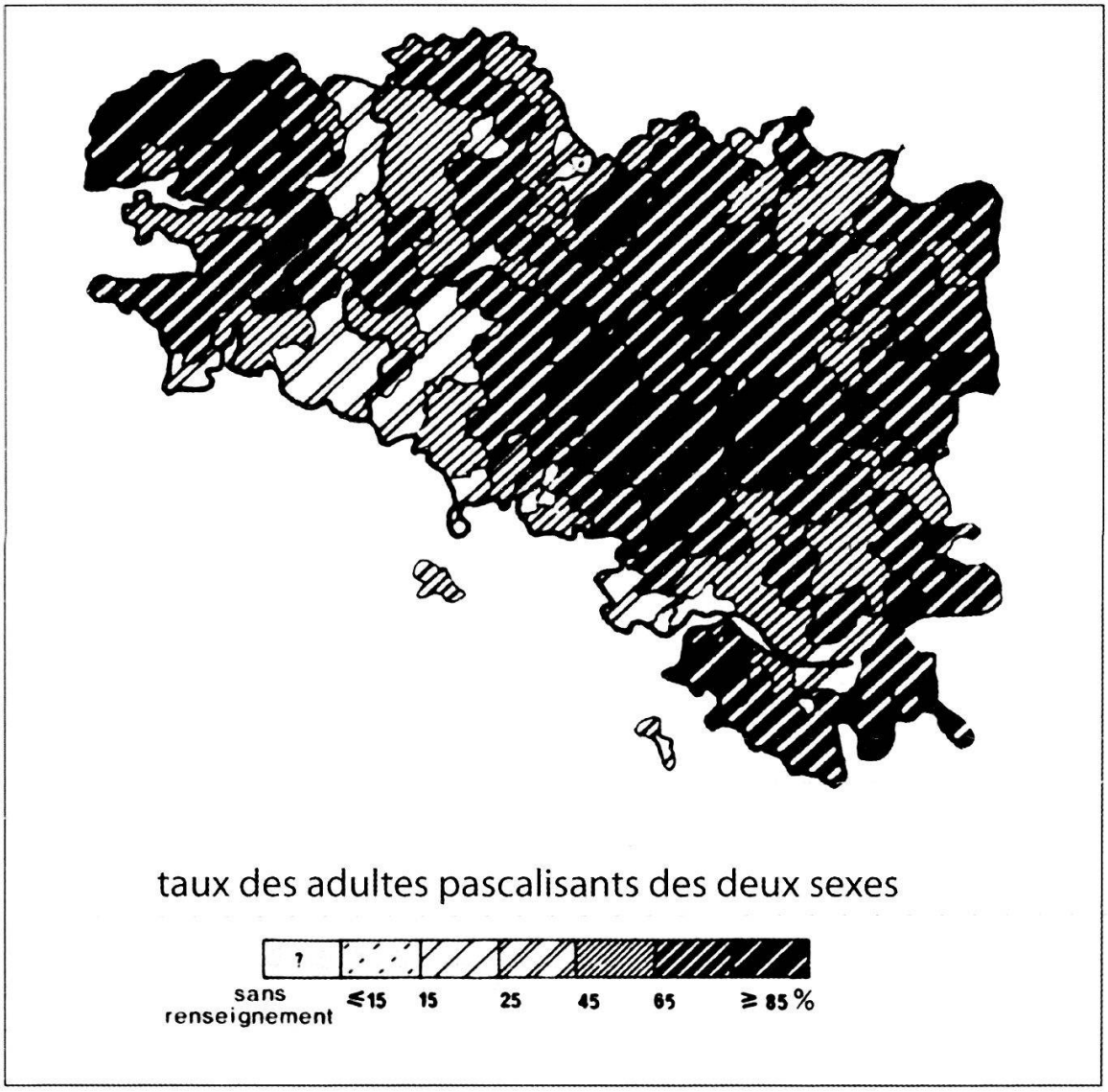
cartographie : Gilles Couix (UBO)

la Séparation des Églises et de l'État en 1905, puis au choc de la Grande Guerre, est suivie d'un rattrapage qui porte ses fruits jusqu'à la fin des années 1940. L'indice de charge pastorale calculé pour 1946 par le chanoine Boulard est de 19,41 pour l'ensemble de la France métropolitaine, mais seulement de 7,09 pour le diocèse de Saint-Brieuc, 6,89 pour Vannes, 6,76 pour Nantes, 6,58 pour Rennes, 6,24 pour Quimper: il n'y a que le Rouergue ou la Savoie à faire mieux[6]. En ce qui concerne le clergé régulier, les statistiques sont dispersées, mais on sait que la Bretagne a fourni une grande quantité de sujets aux congrégations religieuses masculines et, surtout, féminines. La seule étude générale, menée par le Père Joseph Michel, porte sur les missionnaires bretons outre-mer. Elle montre l'importance du phénomène, qui place la Bretagne dans la même catégorie que la Savoie, le sud du Massif Central et l'Alsace[7]. La Bretagne est bien une terre à prêtres, à missionnaires et à bonnes sœurs, mais là aussi les nuances s'imposent, et l'on note sans surprise la différenciation géographique du recrutement, qui recoupe *grosso modo* celle de la pratique pascale ou dominicale.

[6] Mende, 2,59; Saint-Jean-de-Maurienne, 4,84; Rodez, 5,90; Annecy, 6,77. L'indice de charge pastorale est «le produit du nombre d'habitants (en centaines) dont un prêtre a la charge, par le nombre de clochers qui les groupent» (Fernand Boulard, *Essor ou déclin du clergé français?*, Paris, 1950, p. 467).

[7] Joseph Michel, *Missionnaires bretons d'outre-mer aux XIX° et XX° siècles*, Rennes, 1997.

Figure 3. La pratique pascale en Bretagne (1955-1965)



source : *Matériaux pour l'Histoire religieuse du peuple français, XIXe-XXe siècle*, tome 2, Paris CNRS/EHESS/FNSP, 1987, p.583

Il faut également rappeler ici les comportements modelés par l'appartenance catholique. La fécondité démographique, combinée au recul de la mortalité infantile, produit à la fin du XIX° et au début du XX° siècle ces familles nombreuses du milieu rural qui sont autant de réservoirs pour les vocations évoquées à l'instant. L'école catholique, dont la fréquentation est présentée par le clergé comme un devoir de conscience, fait presque jeu égal avec l'école publique. Toujours pour 1946, le chanoine Boulard établissait la part des prêtres et religieux affectés dans l'enseignement par chaque diocèse français: 17% en moyenne, mais 19% à Nantes, 24% à Quimper, 25% à Vannes, 29% à Saint-Brieuc, 33% à Rennes[8]. La question scolaire est d'ailleurs l'un des éléments qui font le vote catholique, généralement orienté à droite ou au centre mais avant tout déterminé par la préoccupation des intérêts de l'Église. Pourtant là encore il faut se

[8] Fernand Boulard, *op.cit.*, p. 471–472.

garder des généralisations hâtives. Michel Lagrée a montré comment s'est affirmé à la fin du XIX° siècle, en Cornouaille par exemple, un catholicisme bleu, rebelle au cléricalisme, dissociant par conséquent ses choix politiques de son adhésion religieuse et ne craignant pas d'apporter ses suffrages aux républicains modérés, voire aux radicaux. À la même époque, dans le Léon voisin, le catholicisme blanc, traditionnellement soumis aux châtelains et donc ancré à droite, virait au noir dans le sillage des prêtres sociaux avant de déboucher dans la démocratie chrétienne. Mais plus que la vie politique au sens étroit, c'est la force du mouvement catholique en Bretagne dans le premier XX° siècle qui retient l'attention. Œuvres de toutes sortes d'abord (patronages, mutuelles, caisses de crédit, coopératives, syndicats), Action catholique ensuite (la JAC en particulier, qui joue un rôle moteur dans la révolution des campagnes[9]). Tout cela, bien sûr, ne va pas sans contradictions internes ni limites externes, et ne vaut qu'avant les années 1970, la décennie de tous les virages, lorsque le militantisme catholique entre en socialisme ou tombe en déliquescence.

Résumons: la vitalité religieuse de la Bretagne aux XIX° et XX° siècles ne fait aucun doute. Il n'en reste pas moins qu'elle n'est ni générale ni constante. Par ailleurs, d'autres régions – la Savoie ou le Rouergue, par exemple – peuvent s'enorgueillir des mêmes caractéristiques. En est-il qui soient propres à la Bretagne?

Prémisses (2): spécificité du catholicisme breton?

Réfléchissant à cette éventuelle singularité de l'expression bretonne du catholicisme, Gabriel Le Bras suggérait qu'elle pouvait être à la fois macabre, festive, cléricale et populaire.

Catholicisme macabre? Les Bretons vont à Dieu par la mort. Les autres aussi, bien sûr – c'est le lot commun – mais ils y pensent moins. Pas de tradition de confréries funéraires ici, c'est la paroisse tout entière qui prenait soin des défunts[10]. On a résisté en Bretagne plus longtemps qu'ailleurs au déplacement des cimetières[11]. L'encombrement de l'espace trouvait sa solution dans la translation des restes les plus anciens vers l'ossuaire. «Chez nous, on ne se soucie guère des vivants, écrivait Tanguy Malmanche, né en 1875; mais on a, par contre, beaucoup d'égards pour les morts. On les met d'abord dans la terre, pour qu'ils se reposent. Puis, quand on estime qu'ils se sont bien reposés – au bout de cent, deux cents ans – on les remet à l'air pour leur donner un peu de distraction». Voici seulement vingt ans, les visiteurs pouvaient encore voir les ossements à Saint-Thégonnec ou les rangées de boîtes à crânes à la cathédrale de Saint-Pol-

[9] Voir Robert Fort, *Ils ont révolutionné le monde rural. L'aventure de la JAC en Bretagne (1930–1970)*, Brest, 2001.

[10] Voir Georges Provost, «La paroisse et l'église», dans *Toutes les cultures de la Bretagne*, Morlaix, 2004, p. 115.

[11] Sur cette question, voir Philippe Boutry, «Industrialisation et déstructuration de la société rurale», dans Jacques Le Goff et René Rémond (dir.), *Histoire de la France religieuse*, tome 3, *XVIII°-XIX° siècle*, Paris, 1991, p. 276sv.

de-Léon. «La mort est en Bretagne un élément culturel central, de même qu'elle est élément central du catholicisme breton», assurent Alain Croix et Fanch Roudaut, qui montrent comment la mise en scène des fins dernières a été cultivée par le clergé à la suite des missions du Père Maunoir au XVII° siècle, le message chrétien se trouvant désormais focalisé sur le couple mort-enfer[12]. Assistant à une messe dans le pays bigouden, à la fin des années 1950, l'écrivain rennais Jean Sulivan en est encore frappé: «Le prêtre monte en chaire, récite on ne sait quoi. Il dit qu'il va parler résurrection. Je retiens qu'il faut prier pour les défunts qui sont tous dans d'affreuses souffrances. Il le répète trois fois. C'est gai»[13]. C'est vraisemblablement un trait singulier que ce discours morticole en longue durée.

Catholicisme festif? La Bretagne est connue pour ses nombreux pardons et pèlerinages locaux qui sont aussi l'occasion de réjouissances profanes dont les débordements ne manquent pas d'inquiéter le clergé[14]. En 1912, quatre ans après son arrivée dans le diocèse de Quimper, Mgr Duparc préférait cependant en retenir les aspects positifs: «Vous avez confiance dans les Saints innombrables de votre race, et vous les honorez, dans vos pardons et vos *Troménies*, avec une tendresse originale et touchante, où la foi des aïeux se reconnaîtrait toujours vivante»[15]. Les saints titulaires, reconnus par l'Église universelle, n'ont pas, de fait, la popularité des saints patrons qui nourrissent le «patriotisme de clocher» dont Georges Provost a souligné la déclinaison patrimoniale. «En quelle autre région, avance-t-il, trouverait-on ces courses au clocher le plus haut, à la bannière la plus lourde, au retable le plus spectaculaire, à l'orfèvrerie la plus riche...?»[16] Pourtant l'un ou l'autre de ces éléments se voit ailleurs, la concurrence des retables, par exemple, n'étant pas moins spectaculaire en Savoie, mais peut-être en effet leur addition n'a-t-elle pas d'équivalent.

Catholicisme clérical? On dira que l'importance du recrutement y prédispose, pourtant le lien n'a rien d'automatique. Le clergé du XVI° siècle était assez nombreux mais quelque peu débonnaire. L'héritage du Père Maunoir et de ses émules, dans le sillage du concile de Trente, c'est aussi des prêtres mieux formés et plus exigeants vis-à-vis de leurs ouailles. Que le curé soit appelé «recteur» en Basse-Bretagne, voilà qui donne à penser, mais on sait que son autorité dépend largement de l'endroit où elle a à s'exercer: il y a, dans chaque diocèse, des Arabies pétrées qui échoient aux clercs rebelles ou incompétents, ou encore – le plus souvent – intempérants. Il reste que le prestige de la fonction est réel: aux yeux de la paysannerie dont il est souvent issu, le prêtre est quelqu'un qui a fait des études, qui a réussi. Dans le doyenné de Plougastel-Daoulas, en 1951, «l'idée que l'on se fait du sacerdoce est souvent celle d'un métier lucratif et facile. Le prêtre

[12] Alain Croix, Fanch Roudaut, *Les Bretons, la mort et Dieu de 1600 à nos jours*, Paris, 1984, p. 10.

[13] Jean Sulivan, *Provocation, ou la faiblesse de Dieu*, Paris, 1959, p. 140.

[14] Voir Georges Provost, *La Fête et le sacré. Pardons et pèlerinages en Bretagne aux XVII° et XVIII° siècles*, Paris, 1998.

[15] «Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Quimper et de Léon sur l'état de la vie chrétienne dans le diocèse», *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 23 février 1912.

[16] Georges Provost, «La paroisse...», *op.cit.*, p. 115.

est un fonctionnaire, sujet à l'avancement. *En iliz e kouez arc'hant*»[17]. Moins prosaïque, l'image que propose la même année le chanoine Favé, curé-archiprêtre de Saint-Pol-de-Léon, en prononçant à Quimper le traditionnel panégyrique de saint Corentin, est très révélatrice. Après avoir évoqué la geste des évêques et des moines fondateurs venus d'outre-Manche au V° siècle, il exhorte ses auditeurs à maintenir «cette Bretagne, fondée par des Saints, conservée dans sa foi par des générations de Saints – et je fais allusion, précise-t-il, à nos grands-pères et à nos grands-mères, guidés par des saints prêtres»[18]. Laissons de côté l'exagération oratoire et retenons que le prêtre, magnifié, renvoie immédiatement au peuple, non moins célébré.

Catholicisme populaire, donc? *«Da feiz hon tadou koz, ni pôtred Breiz-Izel / Ni zalc'ho mat atao»* («À la foi de nos ancêtres, nous gars de Basse-Bretagne / Nous tiendrons bon toujours»): ainsi commence l'un des cantiques les plus populaires du répertoire breton, écrit en 1906, dans la tourmente des inventaires consécutifs à la loi de Séparation des Églises et de l'État[19]. Là aussi, bien sûr, on est dans le registre de l'incantation, d'autant plus que, contrairement à ce que l'on croit souvent, c'est en Basse-Bretagne – à l'exception du Léon – que le recul de la pratique a été le plus précoce, mais le cliché a le mérite d'attirer l'attention sur la dimension essentiellement communautaire et démonstrative du catholicisme breton. «La tradition de la Bretagne bretonnante est presque exclusivement sentimentale et imaginative, écrivait Gabriel Le Bras. Les idées n'y ont qu'une faible part, bien que les Bretons soient doués pour le jeu des idées, comme ils le prouvent surtout hors de leur terroir»[20]. Somme toute, en effet, Renan n'est devenu Renan qu'à Paris. En tout cas on imagine mal en Bretagne la solitude du curé de campagne de Bernanos au milieu d'une population indifférente. Mais ne dirait-on pas la même chose en Vendée ou au Pays Basque, en Savoie ou en Vénétie, en Flandre ou au Québec, et ainsi de suite?

Les mémoires successives du catholicisme breton

Il faut donc aller plus loin. À la différence de la Vendée, la Bretagne n'est pas une «région mémoire» dont l'identité reposerait sur le souvenir entretenu d'un traumatisme historique[21]. Elle n'est pas non plus une simple région catholique parmi d'autres. Comme le Pays Basque, elle associe éloignement géographique, singularité historique et particularité linguistique, rentrant ainsi dans la catégorie

[17] Littéralement: «à l'église il y a de l'argent qui tombe» («L'enquête sur l'état religieux du diocèse (suite)», *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 27 février 1953; il s'agit d'un compte rendu des conférences ecclésiastiques de 1951).

[18] «Le Pardon de saint Corentin à la cathédrale», *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 21 décembre 1951.

[19] L'auteur en est l'abbé Louis Abjean. Voir Jean-Louis Le Floc'h, «Les cantiques bretons de l'évêché de Quimper et de Léon (1800-1950). Approche d'étude historique», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, tome CXXIV, 1995, p. 375–390.

[20] Gabriel Le Bras, *op.cit.*, p. 83.

[21] Jean-Clément Martin évoque pour la Vendée une «mémoire historique précise, déchiffrable et même obsédante» («La Vendée, région-mémoire», dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, I, *La République*, Paris, 1984, p. 596.

de ces «chrétientés périphériques» dont Christian Sorrel écrit que, au contraire de la Savoie, elles ont pu nourrir un projet idéologique «en instrumentalisant l'alliance de la ‹langue de nos pères› et de la ‹foi de nos pères›»[22]. Mais cette invocation récurrente des aïeux s'ajuste aux circonstances, et l'on peut distinguer à cet égard cinq moments significatifs.

Dans la seconde moitié du XIX° siècle – premier moment – l'historien Arthur de la Borderie, haute figure de l'érudition bretoniste, réagissant au romantisme dominant jusque-là, s'emploie à forger une nouvelle image de l'Armorique celtique, moins barbare que civilisée, moins païenne que chrétienne. Il se félicitera, en 1901, «d'avoir rendu à nos vieux saints cette qualité essentielle et primordiale de fondateurs *temporels* et *spirituels* de la nation bretonne»[23]. Il y a alors concordance entre les orientations du mouvement breton, majoritairement régionaliste et catholique, et celles de l'Église, inquiète des influences délétères apportées par le monde moderne. Une vulgate historique se met donc en place. Elle a trois épisodes privilégiés: celui des fondateurs, les saints bretons des V° et VI° siècles; celui des réformateurs catholiques, les missionnaires du XVII° siècle, Michel Le Nobletz et le Père Maunoir; celui des défenseurs de la liberté religieuse, les chouans. Mais les ducs de Bretagne, Jean V notamment, ne sont pas oubliés[24]. Par ailleurs, dès les années 1840, l'évêque de Quimper, Mgr Graveran, s'était persuadé que la langue était le rempart de la foi. En 1844, dans le premier numéro des *Lizeriou Breuriez ar Feiz*, variante diocésaine en breton des *Annales de la Propagation de la Foi*, il expliquait qu'il y a «une intime connexion entre la langue d'un peuple et son caractère, ses habitudes, ses mœurs et ses croyances». À sa suite, une partie du clergé répète volontiers qu'«*ar brezoneg hag ar feiz a zo breur ha c'hoar e Breiz*» («le breton et la foi sont frère et sœur en Bretagne»), adage qui se répand quand bien même la réalité, on l'a vu, ne le confirme guère. Au tournant du siècle, on voit se multiplier les périodiques catholiques en breton, tels que *Kroaz ar Vretoned* en 1898, *Feiz ha Breiz* seconde manière en 1905, ou *Dihunamb* en 1905[25]. La poussée ultramontaine ne freine en rien le développement de ce courant, dans la mesure où, dirigée avant tout contre le gallicanisme (version révolutionnaire et napoléonienne) elle laisse la porte ouverte à la normalisation et à la promotion des dévotions régionales[26]. Le couronnement de la statue de sainte Anne d'Auray en 1868 représente à cet égard une étape décisive. Quarante-cinq ans plus tard, en 1913, celui de sainte Anne la Palue permet à Mgr Duparc, évêque de Quimper, de se réjouir de «ce nouvel hommage rendu à la

[22] Christian Sorrel, «Identité catholique et identité provinciale. Réflexions sur la Savoie contemporaine (XIX°-XX° siècles)», dans *Identité et appartenance dans l'histoire du christianisme / Identità e appartenenza nella storia del cristianesimo*, Milan, 2005, p. 327.

[23] Cité par Jean-Yves Guiomar, *Le Bretonisme. Les historiens bretons au XIX° siècle*, Mayenne, 1987, p. 213.

[24] Voir Christian Brunel, «La réédification du tombeau de saint Yves: l'histoire au service de l'Église», dans Jean-Christophe Cassard et Georges Provost (dir.), *Saint Yves et les Bretons. Culte, images, mémoire*, Rennes, 2004, p. 111–123.

[25] Pour une vision globale, voir Francis Le Squer, *Les Espoirs, les efforts et les épreuves du mouvement breton catholique de 1891 à 1945*, Lille, 1997.

[26] Voir Michel Lagrée, «Religion et chocs…», *op.cit.*, p. 171.

Patronne de la Bretagne», dont Pie X vient par ailleurs d'autoriser l'introduction du nom dans les litanies des saints[27]. Il y a pourtant des limites à cette bretonnisation du catholicisme local. Elles tiennent à la concurrence d'autres chantiers du zèle. Christian Brunel a bien montré qu'au grand séminaire de Quimper le groupe de l'Académie bretonne a moins de succès que la conférence des œuvres, où s'exprime l'enthousiasme social de la génération Léon XIII[28].

C'est surtout entre 1902 et 1914 – deuxième moment – que la conjonction entre l'idée bretonne et l'appartenance catholique semble aller de soi, face à la République laïque et jacobine. Dans le contexte de l'affrontement entre l'Église et l'État sur le terrain religieux, la circulaire du ministère Combes contre l'usage du breton dans le catéchisme et la prédication fait l'effet d'une provocation supplémentaire qui justifie plus encore, s'il en était besoin, la résistance des catholiques bretons[29]. Les grands rassemblements fournissent alors, jusqu'en 1914, l'occasion de discours hyperboliques qui font parfois quasiment des Bretons un peuple élu. «Sans doute le divin Maître n'a-t-il pas voulu naître, vivre et mourir chez nous, parce qu'il n'y eût point trouvé de traîtres et de bourreaux», lance Mgr Pichon, natif de Saint-Urbain dans le Finistère, archevêque coadjuteur de Port-au-Prince, à l'issue du Congrès marial du Folgoët, en 1913. «Sans doute aussi, ajoute-t-il, il n'a point établi chez nous le trône de son Vicaire, pour le même motif». Et après avoir salué l'esprit d'apostolat et l'esprit de sacrifice des Bretons, il conclut en annonçant le jour où, «sous la bannière catholique largement déployée, sous la conduite de nos chefs naturels, nous marcherons contre l'envahisseur de notre sol catholique, nous briserons les liens qui ligotent notre Bretagne, nous laverons les souillures de sa face, nous lui rendrons sa jeunesse, sa fierté et sa foi»[30]. Échauffement de circonstance, dira-t-on, devant une foule de pèlerins dont le prélat ne peut, au surcroît, se faire entendre qu'en forçant une voix contrariée par le vent, mais il y a tout de même là un langage qui ne peut que combler d'aise la minorité nationaliste du mouvement breton. «La Bretagne sera catholique ou elle ne sera pas», s'exclame de son côté l'évêque de Vannes, Mgr Gouraud. Au terme d'un long discours qui évoque les saints fondateurs, réconcilie Blois et Montfort (les adversaires de la guerre de succession) et salue la piété des ducs de Bretagne, il remercie le ciel – en l'occurrence la Vierge et sainte Anne – d'avoir épargné le protestantisme et le jansénisme à la Bretagne et de l'avoir protégée «aux jours néfastes de la Révolution»[31].

[27] «Lettre pastorale de Monseigneur l'Évêque de Quimper et de Léon annonçant le couronnement de Sainte Anne la Palue», *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 18 avril 1913.

[28] Christian Brunel, «L'Académie bretonne au grand séminaire de Quimper», dans Michel Lagrée (dir.), *Les Parlers de la foi. Religion et langues régionales*, Rennes, 1995, p. 31-45.

[29] Voir Fanch Broudic, *L'Interdiction du breton en 1902. La Troisième République contre les langues régionales*, Spézet, Coop Breizh, 1997. Yvon Tranvouez «Les catholiques bretons face à la Séparation des Églises et de l'État», dans Jean Balcou, Georges Provost, Yvon Tranvouez (dir.), *Les Bretons et la Séparation, 1795-2005*, Rennes, 2006.

[30] «Les fêtes du Folgoët. Le XXV° anniversaire du Couronnement» *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 19 septembre1913.

[31] «La mission mariale de la Bretagne. Discours de Mgr Gouraud au Folgoët», *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 26 septembre1913.

Le ton change – troisième moment – au lendemain de la Première Guerre mondiale. L'Église est toujours la seule à pouvoir gérer la mémoire collective de la province, comme le montre l'érection à Sainte-Anne-d'Auray du Mémorial aux victimes bretonnes du conflit[32]. Mais, dans le mouvement breton, ce sont désormais les autonomistes de *Breiz Atao*, plus enclins à raviver la mythologie celtique ou à forger une culture nouvelle qu'à invoquer les racines chrétiennes de la Bretagne, qui occupent le devant de la scène. Au moment où Pie XI condamne l'Action française, Mgr Duparc met en garde le bouillant abbé Perrot et les dirigeants du *Bleun Brug* contre les risques d'une dérive nationaliste[33]. L'évêque de Quimper n'a pourtant rien d'un jacobin. Très attaché à la langue bretonne, il en viendra même, en 1930, à imposer un programme d'histoire et de géographie de la Bretagne dans les écoles confessionnelles, où les maîtres jouent plutôt la carte de la francisation, facteur d'ascension sociale et d'identification positive pour leurs élèves[34]. Mais passé le regain des tensions au moment du Cartel des Gauches, l'Église catholique voit s'aplanir une partie de son contentieux avec la République. En 1932, dans un discours à l'occasion du quatrième centenaire de l'union de la Bretagne à la France, Mgr Duparc rectifie donc la mémoire bretonne de son défunt confrère de Vannes. Partant comme lui des saints fondateurs, attribuant à la grâce divine «une indépendance nationale prolongée pendant près de dix siècles», il veut pourtant voir aussi la main de Dieu dans le traité de 1532 qui, entre les deux puissants voisins, la France et l'Angleterre, qui devaient tôt ou tard l'absorber, a lié la Bretagne «au plus solidement catholique». «Deux ans après l'union, remarque-t-il, en 1534, Henri VIII entraînait son peuple dans le schisme et dans l'hérésie. Sans doute l'union avec la France était sous bien des rapports pénible à consentir, puisque, sans nous décapiter, elle abaissait notre couronne. Mais le bienfait providentiel de cette union, c'est le protestantisme anglais évité. C'est, un siècle plus tard, la main de Cromwell écartée. C'est le sort religieux du pays de Galles épargné au pays d'Arvor». Après, bien sûr, tout se gâtera, notamment avec la politique antireligieuse de la Révolution, mais les chouans sauront préserver la liberté des catholiques bretons, et, somme toute, «ce ne sont pas ces orages passagers qui empêcheront l'union de cœur entre la France et la Bretagne»[35]. S'en tenant rigoureusement à cette dialectique de la petite patrie et de la grande patrie, Mgr Duparc condamnera sévèrement les menées séparatistes pendant la Seconde Guerre mondiale[36].

[32] Voir Frédéric Le Moigne, «Le Mémorial régional de la Grande Guerre à Sainte-Anne-d'Auray, Le monument de la commémoration de masse catholique (1921–1937)», à paraître dans les *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*.

[33] Voir Michel Lagrée, *Religion...*, *op.cit.*, p. 282sv.

[34] Sur la langue bretonne comme langue stigmate et élément d'identité négative, voir Michel Denis, «L'identité bretonne, identité modèle pour le XXI° siècle?», dans Alain Croix (dir.), *Bretagne 2100. Identité et avenir*, Rennes, 2001, p. 11–23.

[35] «Discours prononcé par Son Exc. Monseigneur Duparc, à Vannes, pour le 4ème centenaire de l'union de la Bretagne à la France», *La Semaine Religieuse de Quimper et de Léon*, 12 août 1932.

[36] Voir Yvon Tranvouez, «Les catholiques et la question bretonne (1940–1944)», dans Christian Bougeard (dir.), *Bretagne et identités régionales pendant la Seconde Guerre mondiale*, Brest, 2002, p. 285–306.

Déconsidéré par les engagements collaborationnistes de sa frange la plus extrême, le mouvement breton se replie après 1945 – quatrième moment – sur le terrain culturel. L'Église y retrouve un rôle de premier plan, comme l'atteste par exemple le grand succès des fêtes du *Bleun Brug* en 1950 à Saint-Pol-de-Léon. C'est dans ce contexte apparemment porteur que se situe le discours du chanoine Favé, évoqué plus haut. Prenant comme fil conducteur un verset du Psaume 147 – *Non fecit taciter omni nationi* – propice à une lecture providentialiste de l'histoire, il rajuste à son tour la mémoire, mettant l'accent sur la geste des saints fondateurs et des autres que, par la suite, à travers les âges, Dieu a envoyés «chez ce peuple qu'il voulait conserver comme un noyau de chrétienté et un foyer puissant de rayonnement spirituel dans le monde»[37]. Plus de rois, plus de ducs non plus: le temporel s'efface devant le spirituel, comme l'*emsav* politique devant l'*emsav* culturel. Cependant, le chanoine Favé n'est pas représentatif du clergé breton de l'époque. Les années 1950 sont celles du passage massif au français, et ce sont les éléments les plus dynamiques du mouvement catholique – les jeunes gens, et plus encore les jeunes filles, de la JAC et de la JACF par exemple – qui y contribuent activement. Dix ans plus tard, le concile Vatican II enfonce le clou: le français est revendiqué comme la langue de l'émancipation religieuse, face au latin de la tradition, mais le breton est hors jeu[38]. Aussi, lorsque la première vague de renouveau du mouvement breton se produit, dans les années 1970, les énergies catholiques sont employées ailleurs. Lorsque la deuxième vague survient, dans les années 1990, elles ne sont plus que résiduelles. Les observateurs ne savent plus alors que penser de l'avenir d'une liaison dont nul ne conteste la force dans le passé. En 1993, Francis Favereau estime que «le charme est sans doute définitivement rompu» entre l'Église et le mouvement breton[39]. Ronan Le Coadic suggère malgré tout, en 1998, que la force du lien social en Bretagne tient à «des réminiscences de catholicisme»[40]. Mais pour Michel Denis, interrogé en 2000 sur les perspectives du XXI° siècle, la religion n'est plus un marqueur de l'identité bretonne[41]. Au reste, les publications religieuses représentent moins de 5% de la production écrite en breton[42]

Or, tandis que l'on hésite ainsi à interpréter l'évident affaissement du catholicisme ordinaire, un réveil religieux d'affirmation bretonne commence à apparaître – cinquième moment – au milieu des années 1990. En témoignent, par exemple, l'intérêt pour le patrimoine religieux et la réactivation des pardons locaux (souvent avec costumes et bannières d'autrefois), le rayonnement croissant de la communauté bretonnante du Minihi Levenez, dans le Finistère, mais surtout le succès du *remake* contemporain d'une vieille tradition médiévale, le *Tro Breiz* (Tour de Bretagne), pèlerinage joignant, par étapes annuelles d'une se-

[37] «Le Pardon de saint Corentin...», *op.cit.*.

[38] Voir Job an Irien, «Célébrer en langues?», dans *Landévennec et la Bretagne religieuse du XX° siècle*, Landévennec, 2001, p. 45–56.

[39] Francis Favereau, *Bretagne contemporaine. Langue, culture, identité*, Morlaix, 1993, p. 195.

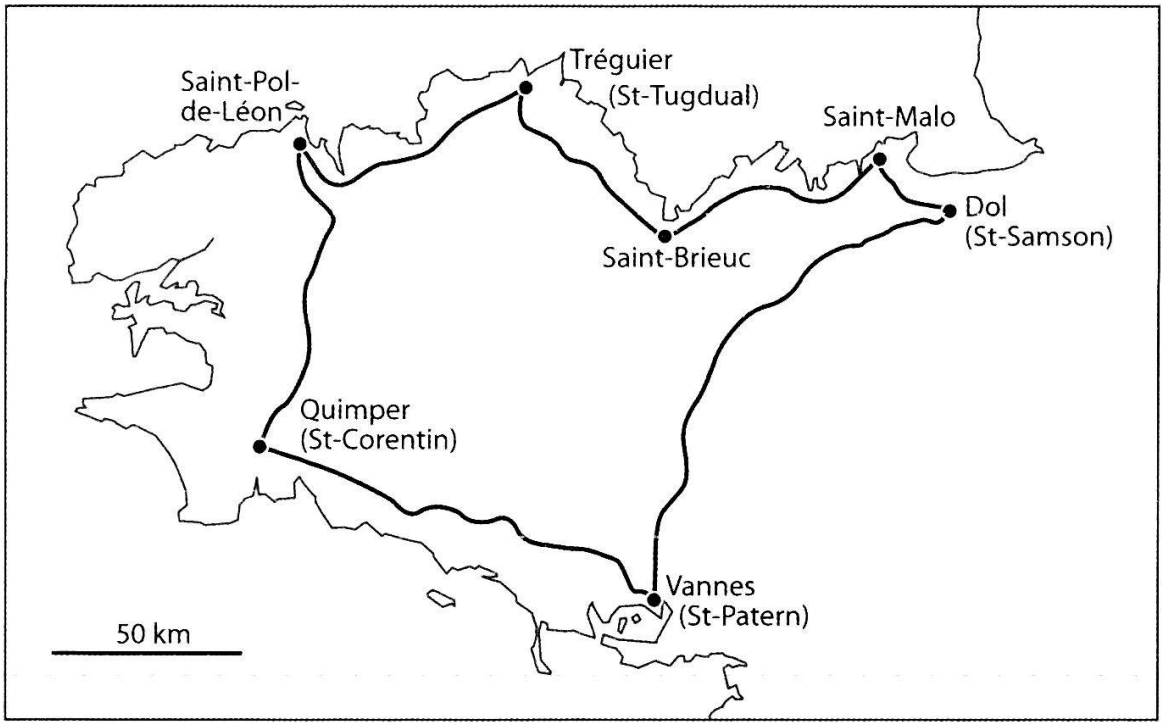
[40] Ronan Le Coadic, *L'Identité bretonne*, Rennes, 1998, p. 418.

[41] Michel Denis, *op.cit.*.

[42] Voir Michel Lagrée, «La littérature religieuse dans la production bretonne imprimée: aspects quantitatifs», dans Michel Lagrée (dir.), *Les Parlers...*, *op.cit.*, p. 93.

maine estivale, les villes épiscopales des sept saints bretons fondateurs (*Figure 4*). Tout se passe comme si l'emploi de langue bretonne dans la liturgie, le catéchisme, la prédication, etc., était désormais un élément susceptible d'attirer à nouveau vers l'Église les jeunes de la région[43]. On s'explique ainsi l'écho, fin 2003, de la lettre pastorale de Mgr Gourvès sur «le renouveau de la culture bretonne»[44]. «Faisons d'abord mémoire de notre histoire», écrit-il dans ce document

Figure 4. Le Tro Breiz



cartographie : Gilles Couix (UBO)

flanqué d'un sous-titre – «un défi pour l'Église» – qui montre bien que le catholicisme n'est plus en position de force[45]. Commençant, comme de coutume, par l'évocation des saints fondateurs, l'évêque de Vannes fait, de manière significative, une place à part aux sept saints bretons «bien connus», auxquels, précise-t-il, «l'on peut ajouter» les évêques gallo-romains fondateurs des évêchés de Rennes et de Nantes. Par la suite rien n'est dit sur le conflit récurrent de l'Église et de l'État, mais la politique linguistique de la République jacobine est vivement dénoncée. Le changement est frappant: une mémoire bretonne du catholicisme s'est substituée à la mémoire catholique de la Bretagne.

[43] Voir Yvon Tranvouez, «Le tabernacle dans la cathédrale? Le catholicisme breton entre culte et culture (1978–2003)», dans Lucie K. Morisset et Patrick Dieudonné (dir.), *Mémoires pour le XXI siècle*, Québec, 2006.

[44] Voir Hervé Jégouzo, «L'Église catholique encourage l'enseignement du breton», *Le Monde*, 25 novembre 2003.

[45] L'Église qui était encore en 1945 «*la clef de tout* dans une partie importante de la Bretagne», n'est plus aujourd'hui «*la clef de rien*, sauf en matière strictement religieuse», écrit Laurent Laot, *op.cit.*, p. 1.

Mémoire d'une rupture, histoire d'un passage

On débat toujours de la force présumée du catholicisme breton d'hier et de la faiblesse supposée de celui d'aujourd'hui, mais nul ne conteste la profondeur du changement religieux dans la région depuis une cinquantaine d'années. Cependant, ce sentiment partagé recouvre des souvenirs contrastés. Les uns, négatifs, alimentent une mémoire que je qualifierais volontiers de «noire», par allusion à la perception québécoise de la «grande noirceur» cléricale précédant la «révolution tranquille» des *baby-boomers*. On la repère à une certaine façon d'insister sur le côté étouffant ou répressif de l'Église préconciliaire, de souligner la culpabilité entretenue par la confession, de mettre l'accent sur ses contraintes morales, notamment en matière sexuelle. Les femmes, longtemps considérées, à juste titre, comme le pilier du catholicisme breton, sont sans doute aujourd'hui les plus critiques par rapport à ce passé, développant une sorte d'anticléricalisme à retardement. À l'inverse, une mémoire «blanche» se construit sur fond de nostalgie, célébrant prêtres, pardons et offices d'autrefois, quand le sacré enveloppait le profane. En témoigne, entre autres, l'audience posthume des œuvres de Xavier Grall, figure éponyme du réenracinement breton de la foi catholique. «Il y avait dans le rituel une incroyable allégresse, écrit-il dans l'une de ses dernières chroniques, évoquant les dimanches de son enfance. On chantait. On n'avait pas peur de chanter. Qu'ils fussent paysans, ouvriers, commerçants, je vous assure que le latin passait très bien par le gueuloir des paroissiens à qui il eût été faire offense de prétendre qu'ils ne savaient pas ce qu'ils disaient. La langue bretonne se chantait encore mieux car elle était le parler de leurs travaux, de leurs jours et de leurs fêtes. [...] ‹*Je croirai aux chrétiens quand ils auront des airs de sauvés*› disait Frédéric Nietzsche, fils de pasteur protestant et théoricien douloureux de la mort de Dieu. Il aurait dû venir en Bretagne, un dimanche, et attendre sous le porche d'un village à la sortie d'une grand-messe...»[46]. Et puis mémoire «grise» aussi, hésitant entre dénégation d'un passé et revendication d'une origine. La génération 68, arrivée au bout de l'individualisme et de l'hédonisme, redécouvre la religion de son enfance et emprunte volontiers le chemin commodément ambigu de l'ironie. «Années 50, une famille catho dans une Bretagne catho», tel est le thème affiché d'une bande dessinée largement autobiographique de René Pétillon, né en 1945, ancien élève de l'école des Frères de Lesneven. Mais faut-il interpréter le titre, *Super catho*, au premier ou au second degré? Les deux, sans doute[47]. On a un peu la même impression de détachement et de reconnaissance à la lecture des pages qu'Erwan Vallerie consacre à l'Église dans un guide humoristique renforcé par le piquant des dessins de Nono[48].

Noire, blanche ou grise, la mémoire entretient avant tout l'image d'une coupure radicale entre hier et aujourd'hui, comme si un séisme s'était produit sans qu'on cherche à approfondir les formes et les raisons du changement. On songe à

[46] Xavier Grall, «Dimanches», *La Vie*, 26 juin 1980, repris dans *Les Vents m'ont dit*, Paris, 1982, p. 107.

[47] René Pétillon, dessins de Florence Cestac, *Super catho*, Paris, 2004. Les 2ème et 3ème de couverture sont illustrées par un florilège d'images pieuses.

[48] Erwan Vallerie, Nono, *Ils sont fous ces Bretons! Trousse de survie pour découvreur des Armoriques*, Spézet, 2003 («Faut-il un certificat de baptême?», p. 153–173).

cette scène des «Invasions barbares», le film de Denys Arcand, où un responsable de l'archidiocèse de Montréal demande à une jeune antiquaire si les statues et le mobilier religieux entreposés dans les caves de l'archevêché, à la suite de désaffectations et de ventes d'églises, ont une valeur marchande. Alors qu'elle lui explique que cela n'a qu'une valeur de mémoire du catholicisme québécois, il l'interrompt pour s'étonner que brusquement, «en 1966», les Québécois aient cessé de pratiquer. On pourrait avancer de manière aussi hasardeuse ou symbolique une date de rupture dans l'histoire du catholicisme breton: ce serait conforter l'idée d'une sorte de coup du destin, d'un phénomène simplement subi. Mais les acteurs de cette mutation ont été les catholiques eux-mêmes. Comme Yves Lambert l'a démontré en étudiant l'évolution de la paroisse de Limerzel, la sécularisation de la Bretagne a été autant endogène qu'exogène[49]. Comme au Québec[50], le clergé et les militants des mouvements de jeunesse de l'Action catholique ont joué un rôle décisif dans un processus de modernisation accompli au nom même d'une nouvelle conception de leur christianisme, privilégiant les valeurs éthiques et l'engagement social au détriment des pratiques rituelles. C'est ce qui explique que les paroisses autrefois les plus pratiquantes soient devenues en quelques années les plus touchées par le détachement des formes anciennes de la religion, décrochant parfois au-delà des paroisses traditionnellement tièdes, selon un processus analogue à celui qu'Alain Gérard a minutieusement analysé pour la Vendée[51]. Le chanoine Favé l'avait pressenti dès 1951: «L'humanité est en pleine évolution, en pleine croissance sous la poussée du progrès scientifique et mécanique, sous l'influence de l'instruction, des voyages, de l'aisance matérielle et du confort. Cette évolution se fait à une cadence d'autant plus rapide chez nous que notre population s'est longtemps attardée au long des chemins creux et qu'il lui faut maintenant doubler les étapes, servie en ce sens par un tempérament ardent, pour ne pas dire violent, impulsif, généreux et d'une logique implacable. Elle est comme un bel adolescent frondeur qui découvre le monde et veut secouer toute tutelle»[52].

Alors, *feiz hon tadou koz*, qu'est-ce donc? Un cliché, un mythe mobilisateur daté, lié aux grandes manifestations catholiques de la première moitié du XX° siècle. Aux yeux de l'historien, professionnel de la démolition, le catholicisme en Bretagne a toujours été une réalité complexe, différenciée et changeante. En dehors d'une évidente accentuation du culte des morts, on ne voit guère de traits qui lui soient spécifiques. Sans doute a-t-il eu, à certains moments, partie liée avec le mouvement breton, mais moins qu'on ne l'imagine, peut-être parce que la Bretagne, à la différence d'autres provinces, n'a pas de frontière religieuse externe:

[49] Voir Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, 1985.

[50] Voir Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, 2003. Jean-Philippe Warren et Eric Martin Meunier, *Sortir de la Grande Noirceur*, Québec, 2002.

[51] Voir Alain Gérard, «En Vendée, la fin des vocations?», dans Alain Gérard (dir.), *Des curés aux entrepreneurs. La Vendée au XX° siècle*, La Roche-sur-Yon, 2004, p. 425–497.

[52] «Le Pardon de saint Corentin...», *op.cit.*.

Vendée, Anjou ou Basse-Normandie relèvent du même univers enchanté. La recomposition périodique de la mémoire du catholicisme breton traduisait le souci de faire prévaloir l'orthodoxie religieuse sur l'appartenance régionale. Mais la conjugaison, depuis les années 1950, de la modernisation, de la francisation et de l'effondrement numérique de ce catholicisme, a transformé une telle articulation en dissociation, si bien qu'aujourd'hui il apparaît en position subordonnée lorsqu'il cherche dans un ralliement à la culture bretonne renaissante le chemin d'une reconquête. La langue parlée continue pourtant de lui faire une place: si la radio et la télévision en langue bretonne ouvrent leurs émissions par un profane *demad* (littéralement «bonjour»), les locuteurs traditionnels, même les plus laïques d'esprit, continuent à user naturellement du traditionnel *bennoz Doue deoc'h* («que Dieu vous bénisse»). Il n'en reste pas moins que le catholicisme breton n'est plus aujourd'hui qu'un souvenir dépassionné et non un enjeu de mémoire. L'indifférence polie ou l'intérêt patrimonial à quoi il est de plus en plus réduit témoignent du processus décrit par Pierre Nora, ce «basculement du mémoriel à l'historique, d'un monde où l'on avait des ancêtres à un monde du rapport contingent à ce qui nous a faits»[53].

Le catholicisme breton et sa mémoire (XIXe et XX siècle)

La Bretagne a longtemps passé pour une terre de chrétienté marquée d'une certaine originalité régionale. Après avoir réexaminé – et pour une part relativisé – les fondements de cette réputation, cette étude en développe surtout la dimension mémorielle. On est ainsi amené à mettre en évidence la recomposition de cette mémoire dans l'institution catholique, en fonction du rapport que celle-ci entretient avec le mouvement breton. Il apparaît que ce processus se développe en cinq moments significatifs, qui suscitent autant de relectures des éléments essentiels d'une vulgate historique. On s'interroge enfin sur l'effet réducteur de la perception de l'effondrement récent de la pratique religieuse comme séisme d'origine externe, au détriment d'une analyse des mécanismes internes du changement.

Der bretonische Katholizismus und sein Gedächtnis (19. und 20. Jahrhundert)

Lange wurde die Bretagne als christliche Region mit einer gewissen regionalen Originalität erachtet. Nachdem einer Reexaminierung und einer teilweisen Relativierung der Grundlagen dieser Zuschreibung, werde ich vor allem die Gedächtnisdimension untersuchen. Es wird die Zusammensetzung dieses Gedächtnisses im Katholizismus im Verhältnis zur bretonischen Bewegung dargelegt. Dabei zeigt sich, dass dieser Prozess in fünf signifikativen Momenten ablief, welche eine Re-Lektüre der zentralen Elemente eines populären Geschichtsbildes hervorrufen. Schliesslich wird nach dem reduktionistischen Effekt der Wahrnehmung des Sinkens religiöser Praktiken in der neuesten Zeit als Erschütterung mit einem externen Ursprung gefragt gegenüber einer Analyse der internen Mechanismen der Veränderung.

Breton Catholicism and its memory (19th and 20th century)

For a long time, the Bretagne was regarded as Christian region with a kind of regional specificity. After re-examining and partially re-evaluating the foundations of this view, I will especially concentrate on the dimension of memory. The composition of this memory within Catholicism shall be analysed with regard to its relationship to the Breton mo-

[53] Pierre Nora, «Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux», dans Pierre Nora (dir.), *op.cit.*, p. XXV.

vement. This process developed in five significant moments which bring about a re-reading of the central elements of a popular image of history. Finally, the reduction effect of the perception of the recent decrease in religious practice as depending on external factors compared to an analysis of the internal mechanisms of change.

Mots clés – Schlüsselbegriffe – Keywords

Bretagne, catholicisme, mémoire, mouvement breton, régionalisme, pratique religieuse, sécularisation

Yvon Tranvouez, Professeur d'Histoire contemporaine à l'Université de Bretagne Occidentale (Brest)